Isidro Gomá

El evangelio según San Mateo



Ediciones Facultad de
Teología de Barcelona
Sección San Paciano

El autor

El doctor ISIDRO GOMA CIVIT nació en La Riba (Tarragona), en 1917. Se graduó en Teología por la Universidad Gregoriana y en Sagradas Escrituras por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Sacerdote desde 1939, se inició en la labor docente en 1942. Actualmente es profesor en la facultad de Teología de Barcelona, sección San Paciano. En 1952 fue nombrado secretario general del XXXV Congreso eucarístico internacional celebrado en Barcelona.

Además de numerosos artículos y del Comentario al evangelio de San Mateo que presentamos, en 1953 preparó una refundición total de la obra de su tío, el cardenal Gomá y Tomás, *El nuevo salterio en el Breviario romano.* En 1954 publicó *El Espíritu Santo y sus carismas.*

La obra

El evangelio de San Mateo fue el evangelio más querido de la primitiva comunidad cristiana y el más citado desde los comienzos de la Iglesia; sin duda, también el más comentado. Es el *evangelio eclesiástico* por excelencia. El nuevo comentario que nos ofrece el doctor Gomá —preciso, casi minucioso, ricamente matizado—ha centrado su esfuerzo en sintonizar con esta comunidad primitiva en la que el texto nace y de la que es reflejo; en suscitar constantemente el "sentido de presencia histórica", que consiste —para decirlo con las mismas palabras

del autor—"en sentirse unido a la primitiva comunidad cristiana en torno a la mesa de la fracción del Pan y allí escuchar en clima de *Koinonía* y al ritmo de la plegaria, la *Doctrina de los Apóstoles"*; ascética de objetividad, con sentido de fe y de Iglesia, que no olvida, sino que se apoya en un serio análisis científico: filológico, "formístico", comparativo e ideológico.

Cuando apareció este primer volumen del Comentario, el padre Emilio Rasco escribió en *Gregorianum* (1968, pág. 762):

> Sin duda el mejor comentario moderno de San Mateo en lengua española, aunque aún incompleto. Llama la atención al instante su hondo sentido religioso y su rigurosa y actual fundamentación científica. Una "conversación preliminar", que el lector, si no es ya iniciado en los misterios de la exégesis sinóptica, hará bien en releer más adelante para captar todos sus matices y alusiones, sitúa el comentario en la línea de los estudios actuales. La obra de Mateo nace, y hay que entenderla, "in medio Ecclesiae"—es el "*ahora* concreto de la comunidad cristiana"—. De ahí que el lector del Evangelio hará bien, aconseja Gomá Civit, en repensar los misterios de Cristo "*como si presente me hallase*".

Con la publicación del segundo volumen y la reimpresión de este primero, tenemos el honor de presentar completo el Comentario al evangelio de San Mateo en la colección "Christus Hodie".

EL EVANGELIO

SEGUN SAN MATEO

marova

CHRISTUS HODIE

Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον
ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos.

Hebreos, 13, 8.

EL EVANGELIO

SEGUN SAN MATEO

(1-13)

COMENTARIO AL NUEVO TESTAMENTO
III/1

COLECTANEA SAN PACIANO
22/1

FACULTAD DE TEOLOGIA - SECCION SAN PACIANO
Barcelona

ISIDRO GOMA CIVIT

EL EVANGELIO

SEGUN SAN MATEO

VOLUMEN PRIMERO

(1-13)

1980

FACULTAD DE TEOLOGIA DE BARCELONA

SECCION SAN PACIANO

Diputación, 231 - Barcelona-7

Primera edición, 1965
Segunda edición, 1976

Nihil obstat: **Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias,** Madrid, 26-11-65
Imprímase: **Dr. D. Ricardo Blanco,** Vic. Gral., Madrid, 26-11-65

Depósito legal: B. 34.478-1980
ISBN 84-269-0324-X (obra completa)

Printed in Spain. Impreso en España por Copistería Puelles
Anglí, 55 - Barcelona-17, 1980

CONVERSACION PRELIMINAR

CONVERSACION PRELIMINAR

Ofrecemos este primer volumen del Comentario al Evangelio de San Mateo cuando el Concilio Ecuménico Vaticano II acaba de promulgar, en la Sesión Pública del 18 de noviembre de 1965, la Constitución Dogmática DEI VERBUM sobre la Divina Revelación. Sea rúbrica de este nuestro humilde «servicio de la Palabra» un *amén* de entrañable sintonía con el Documento Conciliar: con la exacta claridad de su magisterio y con su aliento de amorosa solicitud por la Vida del Pueblo de Dios, por la Vida a la que el mundo está llamado.

Suponemos en el lector la misma disposición de sintonía. En su Nombre, y bajo el lema *Christus Hodie,* este «servicio de la Palabra» desea el encuentro espiritual de quien lee con quien ha escrito en el foco de una de las más evangélicas promesas del Señor: *Mt.* 18, 20...

El EVANGELIO escrito floreció vitalmente de la PREDICACION APOSTOLICA «*in medio Ecclesiae*». Por tanto, y en virtud de aquella ley fundamental de la «connaturalidad», que preside toda pedagogía de comunicación del pensamiento, no habrá escuela de Exégesis mejor calificada que la atmósfera vital y auténtica de la Iglesia en orden a comprender en plenitud y a penetrar en profundidad la riqueza infinita del Evangelio.

Respirar esta genuina atmósfera «en el corazón de la

Iglesia» invita a quien estudia el Evangelio a liberarse de toda contingente servidumbre de preocupaciones angostas, prejuicios o pre-esquemas limitados. Le invita a ser *universal de espíritu:* es decir, «católico» y «ecuménico», a condición de percibir en estas denominaciones toda la fragancia de pan tierno que tienen las palabras mientras están recién amasadas por el pensamiento. «Universal» no sólo en horizontalidad de geografía, antes también y más en capacidad de sentirse presente («connatural») a toda Presencia activa del Espíritu de Dios en la Historia de la Revelación —y, sobre todo, al punto central de esta Historia, que fue la hora de Cristo con la edad apostólica.

Si es primer canon de la disciplina del trabajo «científico» la docilidad en someterse a lo objetivo, y si el Evangelio escrito fue documento vital de una realidad viviente, no cumpliría hasta el fin su quehacer «científico» una Exégesis que se detuviera en el indispensable umbral de un análisis filológico, «formístico», comparativo y aun ideológico. Pero sentirse *además* unido a la primitiva Comunidad cristiana en torno a la mesa de la Fracción del Pan y allí escuchar, en clima de «Koinonía» y al ritmo de la plegaria, la **Doctrina de los Apóstoles**[1] constituiría una privilegiada ascética de objetividad, propedéutica al carisma de la interpretación bíblica. Al calor de esta gracia, y cooperando con ella, se educará el espíritu en una actitud que el Comentario irá recomendando (tal vez con insistencia reiterativa) en diversos contextos: el «*sentido de presencia histórica*». Tal consejo no quiere traducir la exigencia incomprensiva ni reflejar la presunción de haber llegado a un término; sólo marca, como flecha de la rosa náutica, el rumbo hacia un oriente que siempre queda más allá.

Por *sentido de presencia* (o «asistencia») *histórica* entendemos la capacidad de percibir, al trasluz de las redacciones escritas del Evangelio, los reflejos de su previa y fontal dimensión en cuanto ejercicio viviente y diuturno, *en medio de la Iglesia* apostólica, del ministerio de la Palabra de Dios. Puede darse a este ejercicio el nombre de

[1] *Hechos Apostólicos* 2, 42; cfr. *Const. Dogm.* DEI VERBUM, cap. II, núm. 10.

Catequesis, el de «Didakhé» o Doctrina u otro que esté de acuerdo con la terminología del Nuevo Testamento [2]. «Sentir» así el Evangelio, «como si presente me hallase», equivale a reasistir en gesto discipular a las sinaxis cristianas de primera hora y *escuchar* de labios de los Apóstoles, o de sus inmediatos cooperadores, la transmisión ministerial de las Palabras de Jesús y el relato testificante de sus Hechos, Pasión y Gloria. En aquellas «congregaciones» [3] JESUS era Doctrina y Pan, Memoria y Presencia, Evangelio y Eucaristía—al mismo tiempo que Expectación, Vida, Centro, Amor: Todo. La personalidad del Apóstol, poseída por El en toda dimensión de pensamiento y afecto, se había elevado a pura transparencia de Testimonio hecho vida. O vida hecha Testimonio. Por eso, leer el «Evangelio» escrito reasistiendo al «Evangelio» en cuanto es Voz didascálica de los Apóstoles significa hacerse presente en el «Evangelio» en cuanto es Realidad viviente de Jesús, objetividad asequible a la experiencia sensorial de ojos y oídos [4], encuadrada por las humanísimas coordenadas de una tierra y una generación. Entre el «Jesús de la Historia» y el «Cristo de la Fe», la Esperanza y el Amor no hay más distancia que la fidelidad martirial de los Discípulos [5].

Esta «distancia», si permite que se desdibujen algunos pormenores de la biografía concreta del Maestro, o de su contorno social, facilita en compensación una perspectiva pedagógicamente más eficaz al considerar su personalidad desde el punto de vista de una superior inteligencia, a plena luz de la Verdad bajo la guía del Paráclito y a través del conocimiento experimental de la Gloria del Hijo de Dios [6].

---

[2] Cfr. pp. 191-93 del Comentario. El más propio y peculiar, aun refiriéndose a la «Predicación oral», seguirá siendo el de «EVANGELIO» (cfr. pp. 181-84), además de las expresiones «*hablar*», «*enseñar*», etc. LA PALABRA (cfr. pp. 700-04).

[3] Cfr. *Mt.* 18, 20: «Donde están dos o tres *congregados* en mi Nombre, allí estoy en medio de ellos».

[4] Cfr. Comentario, pp. 695s.

[5] En determinados casos se podrá matizar alguna de estas afirmaciones; cfr. vgr. pp. 3-4 y 9-11 del Comentario.

[6] Cfr. *Const. Dogm.* DEI VERBUM, cap. V, núm. 19, y la «Instructio» (citada ibid.) de la Pontificia Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia* sobre la verdad histórica de los Evangelios (Acta Apost. Sedis 56 (1964) 712-18).

La efigie de una persona, modelada por un buen artista, puede ser más «objetiva» que una fotografía estrictamente documental, por cuanto ésta reproduce sus rasgos externos pero en aquélla puede, además, reflejarse el alma. Y, para mayor ventaja, la estatua, colocada en un centro, se presta a ser vista siempre igual y cada vez diversa según el «punto de vista» desde el que uno la contemple. Los Evangelios escritos consideran una «objetividad» idéntica desde «perspectivas» distintas. Coordinar la sensación de estas diversas perspectivas (mejor que pretender fusionarlas en una sola), hará más viva la percepción del «relieve», pondrá en acto la infinita virtualidad estética de la obra maestra: la inagotable fecundidad de «sentido» con que el Espíritu de Dios enriqueció la «imagen» de Cristo Jesús que nos ofrece a través del conjunto del Nuevo Testamento [7].

Al comentar un determinado Evangelio el exégeta puede dejarse influir por una de dos predilecciones: la de subrayar aquel contenido substancial en que coincide con los demás, o el de explayarse en el estudio de los matices «de perspectiva» que lo diferencian. Aun cuando estime como meta teórica de perfección una exacta proporcionalidad de contrastes, apenas habrá quien sepa evitar que la balanza de sus criterios se incline, en la práctica, por un lado o por el otro. Y no es difícil advertir que la Exégesis del Evangelio en nuestro tiempo prefiere apasionadamente analizar lo que distingue.

Los datos o indicios conseguidos con este análisis son de positivo interés. Al precipitarse químicamente la Catequesis oral en Evangelio escrito, los hagiógrafos o escritores inspirados no podían menos de seleccionar, ordenar, estructurar, matizar y «redactar» [8]. Servidores de una Palabra que, por ser eterna, siempre es «de hoy» y para el día de hoy, la intencionalidad religiosa de su Servicio tenía que proyectarse sobre el *ahora* concreto de la Comunidad

[7] En un estudio completo, a las «perspectivas» de los evangelistas hay que añadir las de otros Escritos apostólicos del Nuevo Testamento.

[8] A la definitiva arquitectura de nuestros Evangelios «canónicos» habían precedido ya, probablemente, varias y complejas elaboraciones escritas fragmentarias de la Catequesis.

cristiana en la cual y para la cual escribían. Los centros de interés vivientes de esta Comunidad (cultuales y didascálicos, éticos y ascéticos, benéfico-sociales, misionales, polémicos, profilácticos, escatológicos...) serían otros tantos coeficientes de la redacción *en lo que tiene de diferencial.* Aquilatando, verbigracia en el Evangelio de San Mateo, hasta los tenues reflejos de aquello que le es «propio», puede ir apareciendo, como en el revelado de una fotografía, el rostro peculiar de «su» Iglesia. En dirección inversa (más realista): conociendo esta fisonomía peculiar del «ambiente vital» que respiraba, será menos difícil captar, comprender y explicar expresiones y tendencias del evangelista que, sin esta previa disciplina de «presencia histórica», pudieran parecer enigmáticas, ajenas, inútiles. Aunque más de una vez la Exégesis sincera, de retorno de ambos caminos, experimentará de nuevo la realidad de sus límites para confesar que es más científico reconocer que se ignora que no afirmar sin suficiente razón objetiva.

Apreciando en su legítimo valor el estudio de los aspectos «diferenciales» de cada Evangelio, quisiéramos no perder de vista que es sin comparación más lo que aproxima entre sí a los hagiógrafos del Nuevo Testamento que lo que los distingue. Su homogeneidad de mente y espíritu se recorta inconfundible al contrastar cualquiera de ellos con cualquier otro escritor no cristiano de su época. El sello de una novedad única—Cristo—los individualiza a cada uno y a todos juntos como uno solo. Y la inspiración de un mismo Espíritu consagra esta unidad [9].

El presente Comentario quisiera servir al «lector» (¿diríase mejor: al «estudioso»?) de austero instrumento para aproximarse al corazón de la Iglesia apostólica, y reescuchar allí, como catecúmeno de labios de los discípulos de Jesús, la «Buena Nueva», Mensaje o Evangelio del Reino de Dios. En lo que tiene de substancialmente eclesial, y también en sus matices «diferenciales» *secundum Matthaeum*. La misión

---

[9] Cfr. *Const. Dogm.* DEI VERBUM, cap. III, núm. 12.

ideal, humanamente imposible, del exégeta es ser un intérprete del alma. «Explicitar» al nivel de su lector de hoy *todo* y *sólo* lo que pensaba, sentía y sugería el escritor de entonces. La mortificadora limitación funcional del lenguaje escrito ha de empañar inevitablemente la nitidez así de la plenitud («todo») como de la exclusividad («solamente»). Un Comentario bíblico llegaría a su perfección en el momento en que al lector, gracias a él, ya le resultase inútil por haber conseguido la sintonía de alma y espíritu con el Autor del texto sagrado por el solo texto sagrado. Quien esto alcance—no ciertamente sin la Gracia—repose en el diálogo puro con la Palabra de Dios.

* * *

Los aspectos formales del presente libro apenas necesitan explicación. El texto evangélico se ha dividido en perícopas, unidades o secciones. Un previo introito a cada una (o a una serie homogénea) de ellas procura ambientarlas en su clima vital.

La traducción del texto evangélico aspira a ser fiel a la letra, casi servil, ajena a toda tentación de estética, a manera de «sucedáneo» funcional del substrato griego. Se supone la edición crítica de Merk, utilizada conjuntamente con la de Bover, y, como diccionario de frecuente consulta, el *Wörterbuch* de W. Bauer. Se ha tenido a la vista habitualmente la Sinopsis de Huck-Lietzmann, sustituida, apenas apareció, por la utilísima de Kurt Aland. Con frecuencia, aun dentro de las limitaciones del formato tipográfico, se ha distribuido el texto en forma «esticométrica», cada día más apreciada en las buenas ediciones (de las que es modelo, verbigracia, el Nuevo Testamento alemán de Streicher). Insistiendo en la mera «funcionalidad» de la traducción, subrayamos que el comentario se ha trabajado (por encima de ella) atendiendo al solo texto griego; quienes estén capacitados para utilizarlo directamente (y quiera el Señor que sean cada día más, por lo menos entre los profesionalmente «servidores de la Palabra» y por amor a ella) prescindan de la traducción.

A lo largo del comentario de cada sección (menos en la de la «Genealogía») el texto bíblico se vuelve a transcribir íntegramente, conforme a la traducción previa, y, salvo escasas excepciones, por su mismo orden, distinguiendo por medio de un tipo de letra inconfundible las palabras del Evangelio de las de su explicación. Se indica en el margen el número del capítulo y versículos. Las ampliaciones en que se va irisando el texto siguen un cauce espontáneo, sin sujetarse a esquemas rígidos. Aunque no se dirige precisamente la intención a una determinada categoría de «lectores», cierta sintonía psicológica considera como predilectos a los que tengan por dedicación profesional el «estudio» del Evangelio con la intencionalidad consciente de difundirlo, ulteriormente «explicado» y «aplicado» a nivel religioso pastoral. A éstos se ofrece lo más laborioso (y a primera vista imperceptible) del libro: las *citas bíblicas*, indicadas ya directamente ya a través de referencias a otros contextos del mismo Comentario. Confiamos modestamente que el que las compruebe, asimile y relacione entre sí podrá dar amplitud de «panorama», con vida y unción (sobre todo en los contextos de subido peso específico doctrinal), a unas pocas líneas que, sin esta cooperación activa, pueden parecer austeras y descarnadas. El comentario se remansa algunas veces en síntesis temáticas, a manera de «excursus», sugeridas por determinados textos-clave.

Como servicio de información añadimos unas páginas de *bibliografía*. Un primer catálogo enumera los Padres y escritores cristianos de la antigüedad y de parte del medioevo, de quienes consta que comentaron, al menos en parte notable, el Evangelio de San Mateo. La minuciosa memoria de sus nombres sea invitación y testimonio a un tiempo del afecto a la perennidad, que constituye la insustituible vertebración de todo espíritu abierto, «universal», cuando pertenece por gracia de Dios a una Institución perenne. Omitiendo, por exigencias de limitación, los escritos de los siglos [XIII]-XIV al XIX, un segundo catálogo

presenta una lista, no completa, de los Comentarios editados a partir de 1900 (incluyendo también reediciones, dentro de este período de tiempo, de obras anteriores). Un signo convencional (+) indica (sólo en esta sección de «Comentarios») los que cuentan explícitamente con el «imprimatur» de la autoridad eclesiástica. La dimensión, tono y calidad de los libros enumerados es heterogénea hasta el extremo; el lector que quisiera utilizar alguno de ellos conocerá los procedimientos técnicos, relativamente fáciles, para «informarse» a través de las recensiones fidedignas, señaladas en los buenos repertorios bibliográficos, verbigracia en el admirablemente perfecto de la revista «*Biblica*», publicada por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Una última lista presenta, también por orden cronológico, como las precedentes, y a partir de 1900, artículos de revista o libros que tratan, *desde un punto de vista general,* sobre el Evangelio de San Mateo. Se prescinde de los numerosos estudios relacionados directamente con la «Cuestión Sinóptica», y de los de pura Crítica textual. Tampoco se mencionan, dándose por supuestos, los artículos de los grandes Diccionarios Bíblicos, algunos de los cuales han sido habitualmente consultados, como, vgr., el *Theologisches Wörterbuch* de Kittel.

Por lo que se refiere a las cuestiones concretas de *Introducción especial* a San Mateo nos adherimos, en cuanto a las líneas generales, al equilibrado resumen de X. Léon-Dufour en la «*Introduction à la Bible*» (II, pp. 163-95) y en «*Les Évangiles et l'Histoire de Jésus*» (pp. 144-65 y 460-62). A lo largo del Comentario se irán dibujando, a partir del texto mismo, las principales líneas que convergen en la síntesis de una «Introducción».

A la redacción de cada unidad ha precedido una lectura o consulta de los Comentarios más importantes, y, sobre todo, de monografías o artículos que han estudiado su contenido. Nuestro «servicio de la Palabra» ha deseado «*informar*»; en ningún caso «investigar», ni tampoco precisamente «divulgar» (ni, menos, «vulgarizar»). Siguiendo

el criterio práctico de obras análogas, omitimos la minuciosa mención de los diversos autores a quienes debemos las ideas expuestas. Téngase presente, de paso, que al «citar» no es raro que se atribuya a un determinado escritor lo que, en realidad, es o fue patrimonio común de muchos. Al especialista le resultaría innecesaria la asidua referencia a las fuentes inmediatas, que muchas veces podrá reconocer a simple vista. El no especialista creemos que puede confiar en la objetiva impersonalidad de nuestro servicio, que nada «propio» piensa ofrecerle, sino tan sólo el «precipitado» de unas lecturas atentas, respetuosamente «críticas» y reflexivas. Para el caso especial del Sermón de la Montaña no podemos menos de mencionar explícitamente la obra de J. Dupont, *Les Béatitudes* (Louvain 1954 y I [2]1958), así como la de T. Soiron, *Die Bergpredigt Jesu* (Freiburg/Br. 1941); para la explicación del «Padre nuestro» nos ha ayudado también *Das Vater-unser* de E. Lohmeyer (Zürich [3]1952). El que deseare una «bibliografía» concreta y bien seleccionada puede consultarla en el Comentario a los Evangelios de Profesores de la Compañía de Jesús publicado por la «Biblioteca de Autores Cristianos», núm. 207 (Madrid [2]1964). Mucho más que a otros libros, debemos manifestar gratitud no olvidadiza a las personas que han «cooperado» en el proyecto, elaboración y publicación de éste; sus nombres y sus favores queden escritos, mejor que aquí, en el libro de los buenos servicios prestados a sus «hermanos pequeños» *(Mt.* 25, 40) que el Señor tiene muy bien guardado en sus archivos.

Sea punto final de esta «conversación», en sintonía con la genuina atmósfera perenne y actual que se respira «*en medio de la Iglesia*», la «toma de conciencia» (así por parte del que ha escrito como del que lee) de cumplir un encargo profesional—«vocacional»—al disponerse a asimilar, para irradiarlo, el Evangelio de Cristo (cfr. 1 *Cor.* 9, 16). Las nociones sinceras de «existir en cristiano» y de «evangelizar» son intercambiables. Ambas se implican mutuamente, y cada una es criterio infalsificable de la otra. Quien «ex-

plica» el Evangelio no se dirige a un «discípulo», u «oyente», o «lector», sino al cooperador de una misión que no tiene más límites que el universo *(Mc.* 16, 15) ni caducidad que el término de la historia *(Mt.* 28, 18-20). Pero ambos son sólo cooperadores de una Gracia divina. Unas palabras concisas de la Liturgia romana traducen a plegaria el tono exacto de su disposición: *Dominus sit in corde meo et in labiis meis, ut digne et competenter annuntiem Evangelium suum* [10].

ISIDRO GOMÁ CIVIT, Pbro.

Roma, 18 de noviembre de 1965.

---

10 *«El Señor esté en mi corazón y en mis labios, a fin de que pueda, con dignidad y competencia, proclamar su santo Evangelio»*. Invocación previa a la lectura del Evangelio hecha por el mismo sacerdote en la Misa.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Se ha procurado que sean inteligibles ya por sí mismas ya por ajustarse a normas comunes. Se indican a continuación las fijas y principales.

Libros de la Biblia

Antiguo Testamento:

Abd.	Abdías
Agg.	Ageo
Amos	Amos
Bar.	Baruc
Cant.	Cantar
Dan.	Daniel
Deut.	Deuteronomio
Eccl.	Eclesiastés
Eccli.	Eclesiástico
Esdr.	Esdras
Esther	Ester
Ex.	Exodo
Ez.	Ezequiel
Gen.	Génesis
Hab.	Habacuc
Is.	Isaías
Ier.	Jeremías
Iob	Job
Ioel	Joel
Ion.	Jonás
Ios.	Josué
Iud.	Jueces
Iudith	Judit
Lam.	Lamentaciones
Lev.	Levítico
1 *Mac.*	1 Macabeos
2 *Mac.*	2 Macabeos
Mal.	Malaquías
Mich.	Miqueas
Nahum	Nahum
Neh.	Nehemías
Num.	Números
Os.	Oseas
1 *Par.*	1 Paralipómenos
2 *Par.*	2 Paralipómenos
Prov.	Proverbios
Ps.	Salmo
3 *Reg.*	3 Reyes
4 *Reg.*	4 Reyes
Ruth	Rut
1 *Sam.*	1 Samuel
2 *Sam.*	2 Samuel
Sap.	Sabiduría
Soph.	Sofonías
Tob.	Tobías
Zach.	Zacarías

Nuevo Testamento:

Act.	Actos
Apoc.	Apocalipsis
Col.	Colosenses
1 *Cor.*	1 Corintios
2 *Cor.*	2 Corintios
Eph.	Efesios
Gal.	Gálatas
Hebr.	Hebreos
Iac.	Santiago
Ioh.	Juan
1 *Ioh.*	1 Juan
2 *Ioh.*	2 Juan
3 *Ioh.*	3 Juan
Iudas	Judas
Lc.	Lucas
Mc.	Marcos
Mt.	Mateo
1 *Petr.*	1 Pedro
2 *Petr.*	2 Pedro
Phil.	Filipenses
Rom.	Romanos
1 *Thes.*	1 Tesalonicenses
2 *Thes.*	2 Tesalonicenses
1 *Tim.*	1 Timoteo
2 *Tim.*	2 Timoteo
Tit.	Tito

Ejemplos de las normas seguidas para las citas bíblicas

5, 3 capítulo cinco, versículo tres.
5, 3-8 c(apítulo) cinco, v(ersículos) del tres al ocho, ambos inclusive.
5, 3.8 c. cinco, v. tres y ocho, prescindiendo de los intermedios.
5, 3s. c. cinco, v. tres y el siguiente.
5, 3ss. c. cinco, v. tres y los dos [o más] siguientes.
5, 3; 6, 9 c. cinco, v. tres y c. seis, v. nueve.
= el texto citado a continuación es estrictamente *paralelo*.
cfr. («confer»). El texto o textos citados a continuación tienen analogía real o formal con aquel al que se refieren; o se alinean con él dentro de un mismo «tema», sin ser estrictamente paralelos.
13, 4ss. par capítulo trece, versículos cuatro y siguientes y sus *lugares paralelos* dentro de una «Synopsis evangélica». Es decir, en el caso concreto: *Mc.* 4, 3ss. y *Lc.* 8, 5ss.
var. (o «l. var.») «lección variante» de un texto que, aunque no admitido en firme por las ediciones críticas, puede o debe tomarse en consideración por los documentos en que se apoya.
vgr. cuando precede a una serie de textos referidos a un mismo tema advierte que la enumeración no es completa, sino ejemplificativa. Si no precede dicha sigla, la enumeración se supone prácticamente completa.
→ el comentario del texto o contexto presente *tiene que completarse con el comentario del texto señalado por la flecha.*

NOTA: Las frecuentes citas bíblicas no referidas explícitamente a un Libro determinado son del *Evangelio de San Mateo.*

Colecciones patrísticas

ML Migne, Patrología latina.
MG Migne, Patrología griega.
CB «Corpus Berolinense».
CSEL «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum».
CSCO «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium».
CC «Corpus Christianorum» (series latina).

Otras abreviaturas o siglas

ed. edición, editado.
gr. texto griego.

hebr. texto hebreo.
TM texto masorético.
LXX, versión griega alejandrina (o «de los Setenta»).
comp. comparar, comparado.
cont. contexto.

El signo ' indica comienzo de versículo en las perícopas del Evangelio traducidas al principio de cada sección del comentario.

CONTENIDO

CONTENIDO

III

LAS PALABRAS DEL MESIAS

(JESUS «ENSEÑA» LA «DOCTRINA» DEL REINO DE LOS CIELOS)

EL SERMÓN DE LA MONTAÑA:

IV

LAS OBRAS DEL MESIAS

JESUS «CURANDO TODA ENFERMEDAD EN EL PUEBLO»

LOS MILAGROS O «SIGNOS»:

V

LOS ENVIADOS DEL MESIAS

(JESUS «ENVIA» A SUS DISCIPULOS O APOSTOLES CONSTITUYENDOLES COOPERADORES Y COPARTICIPES DE SU PALABRA, DE SU ACCION Y DE SU PASION)

VI

CRISIS DE FE ANTE LA «REVELACION» DE JESUS COMO MESIAS, HIJO DE DIOS

VII

«...Y LES HABLÓ EN PARÁBOLAS»

TRADUCCION Y COMENTARIO

I

EVANGELIO DE LA INFANCIA

(1, 1 - 2, 23)

1. REFLEXIONES PREVIAS

El «Evangelio» en cuanto Mensaje, por ser *Testimonio* apostólico, quedó definido entre dos momentos de la existencia de Jesús: su «Cristofanía» en el Jordán y la entronización a la diestra del Padre (→3, 1; cfr. *Act.* 1, 21s.). Después del segundo «momento» será el Espíritu quien tome la iniciativa en la Historia de la Salvación, para elevar toda capacidad humana, en dimensión ecuménica, al nivel de Cristo. Antes del primer «momento» el Mesías, aun cuando ya estaba presente, era todavía «el que ha de venir» (cfr. *Ioh* 1, 26s.). Los años de la que llaman su «vida oculta» fueron ejercicio de aquel «silencio de Dios» que admiraba San Ignacio de Antioquía [1].

El Colegio apostólico, por no haber sido testigo de la infancia y primera juventud de Jesús, fiel a su oficio, no hizo mención de ella al «dar testimonio». La fuerza psicológica del afecto y de la curiosidad piadosa fecundarán, años más tarde, el campo de la imaginación cristiana y harán germinar mieses de narraciones apócrifas sobre la Infancia, al paso que motivos de edificación inducirán después a otros a «reconstruir», con mayor o menor acierto—a través de la pequeña literatura, el arte y las «formas» de religiosidad—, ambiente, actos y actitudes de Jesús niño, adolescente o joven en línea de ejemplaridad.

---

[1] Cfr. *Ephes.* 19, 1 y 15, 1s.; *Magn.* 8, 2; FUNK, *PP. Apost.* I, 229. 224s. 236.

Si Mateo y Lucas anteponen al «testimonio apostólico» unas páginas, que solemos llamar **Evangelio de la Infancia**, la directriz de su composición no fue *precisamente* ninguno de los motivos apuntados. De haberlo sido, el resultado defraudaría aun la mínima aspiración del lector, pues ni el afecto, ni la curiosidad ni la búsqueda de unos «motivos ejemplares» pueden quedar satisfechos en ellas—y nos referimos ya desde ahora concreta y exclusivamente al primer evangelista, dejando para el comentario a San Lucas lo que a él se refiera.

El llamado «Evangelio de la Infancia» de San Mateo tiene valor de *preludio* (análogamente, aunque en estilo del todo diverso, al «prólogo» de San Juan). «Preludio» en el sentido de anticipar, «pre-libar», destacar con nitidez de síntesis los principales «temas mayores» cuyos reflejos se irisarán luego en los multiformes relieves del libro, a veces con evidencia cenital, otras en atmósfera de luz difusa y aun con imprecisión de neblina. En el «prólogo» de San Juan estos «temas» vertebrales de su Teología se mueven con el ritmo hierático de un «himno» al Logos. El autor del primer evangelio ha edificado su introducción o preludio con materiales «catequísticos» y populares.

Preside, como frontispicio, una «Genealogía» (1, 1-17). La «incluye», desde su *incipit* y *explicit* (1, 1. 16) la doble consignación de un «nombre» que es una afirmación o tesis: **Jesús** [que es] **el Mesías** (véase comentario). La estructura de la Genealogía es conscientemente ternaria (v. 17). Su parte central (vv. 6-11) es la historia en síntesis de la monarquía davídica. Un título epexegético de «Mesías» es el de **Hijo de David**, heredero de su trono en cuanto «mesiánico». La *Realeza mesiánica* de Jesús es uno de los temas más peculiares del primer Evangelio, pocas veces afirmado, pero siempre en perspectiva consciente-habitual de fe.

Detrás de la Genealogía y a la sombra de su valor temático se coordinan varias unidades, de arquitectura redaccional bastante análoga. Cada «unidad» está articulada con

la anterior, de la que no se puede desgajar sin que pierda, en gran parte o del todo, su virtualidad significativa. **La** primera de ellas, amoldada a la «forma» bíblica de *anunciación de un nacimiento,* afirma la total iniciativa del Espíritu de Yahveh en el origen humano del Mesías (y, en consecuencia, la «virginidad» de su concepción). De paso, subraya el sentido soteriológico de su **Nombre.** En el fondo «cristiano» de la perícope se respira la fe en una superior dignidad del Mesías: la de ser **Hijo de Dios.**

Se inicia luego un relato, de sabor popular, que tendrá por eje redaccional la palabra «Herodes». Pero el centro ideológico, alrededor del que gira toda la acción «dramática», es la repercusión de la entrada en el mundo de Jesús en cuanto es Mesías davídico, o sea: **Rey de los Judíos.** Una primera perícope de este relato está colocada en la perspectiva del *nacimiento* (2, 1-6), hacia el que todo converge: la aparición de una estrella, la fe inicial de unos «magos», la turbación de Herodes y Jerusalén, el testimonio de los Profetas y de sus intérpretes oficiosos. Otra sección complementaria (2, 7-12) recoge de la anterior y eleva a su vértice el tema de la «*adoración*». En este vértice está el centro intencional y estético de toda la parte narrativa del «preludio» (o «Evangelio de la Infancia»). Su vertiente anterior es un climax que, en tres etapas, nos conduce a la «actitud cristiana» según Mateo, que es «adoración» de Jesús Cristo en fe y «entrega», saturada de respeto litúrgico (cfr. 28, 16ss. y coment.): Jesús, el «Cristo» o Mesías 1) *concebido* por obra del Espíritu Santo según las profecías; 2) *nacido* en Belén, según las profecías; 3) **adorado.** Pero adorado como «Rey de Israel» sólo por unos forasteros venidos «de Oriente»; el «preludio» inicia con ello uno de los temas más duros de su Catequesis: del Reino van a ser excluidos los [llamados a ser] «hijos», para ser sustituidos por la «gentilidad» (→8, 11s.; 21, 43). Esta primera vertiente empezó (1, 18) y culmina (2, 11) con la mención de «María, su Madre».

En la segunda vertiente se suceden tres unidades más, la

primera (2, 13-15) y la tercera (2, 19-21. 22s.) literalmente simétricas. A la venida y fuga de los Magos responde una fuga y regreso de Jesús. La actitud cristiana tiene su «clima»: la «*persecución*». Con esta secuencia se «preludia» otro de los temas habituales del evangelista. La línea de la persecución cruza por la muerte de unos y desemboca en el exilio de los demás [2]. El Mesías y su Mensaje pasan a ser «galileos» y «nazarenos» (cfr. Coment.): cifra, tal vez, de amabilidad y de poesía para nosotros; pero, en la autenticidad ascética del Evangelio, cifra de «estado y actitud de humillación». Yuxtaponer el epíteto «*Nazareno*» (= «Nazoreo») a «*Jesús*» — «*Rey de los Judíos*» evoca el «título» oficial que proclamó en «la Hora» suprema—según San Juan—y con lenguaje ecuménico que el «trono de David» en este mundo tiene forma y sentido de cruz *(Ioh.* 19, 19).

* * *

El redactor de estos dos capítulos, que es (sin duda razonable alguna) el mismo redactor del resto del Evangelio, ha templado su estilo, en fondo y forma, mirando al Antiguo Testamento. Un estudio minucioso de «lugares paralelos» denuncia tal vez un artificio, pero seguramente mejor una «connaturalidad» proclive a describir análogas situaciones con frases análogas de la Biblia. Esta «connaturalidad» (más o menos «artificiosa») es fenómeno perenne en la historia de la literatura religiosa, que se da lo mismo en San Bernardo que en el autor de los «Himnos» de Qumrán y en hagiógrafos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Detrás de la «analogía» verbal no siempre hay intención de analogía «doctrinal» [3]. Por ello se requiere cierta sobriedad en no considerar como verdaderos reflejos ideológicos sino aquellos en que convergen indicios positivos y no meras coincidencias formales. Dentro de esta sobriedad es obvio que, en el «Evangelio de la Infancia», la figura de Jesús refleja la de *Moisés* (según el Exodo, y también con relación a tradi-

[2] Cfr. *Act.* 7, 58-60 + 8, 1. 4; 11, 19...
[3] Comparar, vgr., *Mt.* 2, 13-14 con *3 Reg.* 11, 40.

ciones orales populares sobre la infancia del primer libertador de Israel). La transparencia significativa «Moisés < Jesús» reaparecerá en el «desierto» (4, 1ss.), en el «Sermón de la Montaña» (5, 1ss.), etc. En el «preludio» según San Juan es explícita *(Ioh.* 1, 17). Esta transparencia significativa no excluye otras: *Israel* como «Pueblo de Dios» (2, 15; → 4, 1), tal vez *Salomón,* etc. Desde la generación apostólica ha sido siempre método legítimo, para «analizar» la multiforme riqueza de la personalidad de Cristo, «irisarla» en parciales reflejos, no siempre coherentes entre sí, de personalidades del Antiguo Testamento [4].

Como en todo el Evangelio, han influido en el redactor de esta introducción, además de unos coeficientes catequéticos y educadores de «actitud cristiana», también el coeficiente «apologético» y aun «polémico». Se percibe el eco de ciertas calumnias y quizá ironías de primera hora (cfr. también 28, 11-15). De ahí la insistencia en subrayar la concepción carismático-virginal (cfr. coment.). Tal vez la indicación del pronto regreso de Egipto (2, 15. 19ss.), cuando Jesús era todavía «niño pequeño» (pues a la acusación de nacimiento irregular, el judaísmo hostil había añadido la de haber aprendido «artes mágicas» de los «especialistas» de Egipto, durante su (larga) permanencia allí...). Los últimos versículos dan la razón histórica y «bíblica» de por qué Jesús (y los cristianos) eran llamados, seguramente con ironía y menosprecio, «Nazarenos» (→ 2, 23).

El redactor, más independiente como tal en esta «su» introducción que en el resto del Evangelio, donde está influido por la Catequesis común, manifiesta con más acentuado relieve sus tendencias literarias y metodológicas. Entre éstas salta a la vista su predilección por las «citas reflexivas» del Antiguo Testamento. Acerca de este aspecto, léase en el comentario una síntesis de datos y observaciones a propósito de 2, 23.

---

[4] Ya el mismo Jesús: *Mt.* 12, 41. 42; cfr. 12, 3, etc.

Otra de las características redaccionales, que no es fácil someter a análisis, se manifiesta en el gusto por el «*esquematismo*» y la «*sistematización*». En cuanto a la Genealogía, el hecho es obvio (y la intención consciente: cfr. 1, 17). Las unidades subsiguientes han sido vaciadas en moldes, discretamente flexibles dentro de una monotonía de procedimientos que evidencia su homogeneidad. Observemos algunos de estos procedimientos. [Convencionalmente designamos las unidades por A (1, 18-25), B (2, 1-6), C (7-12), D (13-15), E (16-18), F (19-23). Nos referimos naturalmente al solo texto griego]. 1) Comienzo de cada perícope con un *genitivo absoluto* «cronológico»-circunstancial, en función de enlace con la perícope anterior: ABDF. En C y E se ha sustituido por: «*Entonces Herodes...*». 2) Presentación del «personaje», que toma la iniciativa por medio de un «*He aquí...*» (ἰδού... Traducción de la partícula deíctica, muy frecuente y expresiva en hebreo: *hinneh...*): ABCDF. Excepto C (donde en función de «personaje» aparece la estrella), en todas las demás unidades la frase termina por: «... diciendo»: λέγων (B: λέγοντες). [Por tanto, en C el avanzar y pararse de la estrella se concibe también como equivalencia de un «mensaje»]. 3) A continuación de «diciendo», se consigna el *Mensaje*, que constituye en la mente del redactor el centro intencional de la perícope, donde se concentra la *lección doctrinal* a la que las circunstancias anteriores y posteriores, aunque muy interesantes, sirven sólo como el marco a su «cuadro». El mensaje está formulado por una *afirmación*, seguida de una *razón* de la misma («porque...»: γάρ): A (doble afirmación y doble γάρ); B (la pregunta: 2, 2a es sustancialmente una afirmación: «El Rey de los judíos ha nacido»); DF. En C el «mensaje» no tiene palabras, porque se trata de comunicación visual y no auditiva. La sección E no se ajusta al esquema más que en la «reflexión bíblica». 4) A las palabras (o a la «aparición» en C) del «mensajero» sigue la inmediata reacción psicológico-operativa del que las ha recibido, por medio de una frase narrativa unida a la anterior con δέ : A (= prontitud-obediencia), B (turbación-intriga), C (gozo-adoración), D (prontitud-obediencia), F (íd.). 5) como un foco de luz proyectado sobre el «cuadro» (cfr. 3), para realzar y descubrir todo su valor, cada unidad va rubricada por una «reflexión bíblico-profética» (→2, 23): ABDEF, normalmente al fin, menos en A, donde ha sido atraída por el «mensaje» que es un calco de sus palabras. C carece de cita, aun reflejando sin duda textos muy conocidos; véase el comentario. Una relectura atenta irá notando aspectos formales característicos: repeticiones (D = F), «palabras-clave» (ver comentario), etc. Varios de los «procedimientos» anotados se reiteran con frecuencia en el resto del Evangelio (vgr. el «He aquí...» después de genitivo absoluto: 9, 18. 32; 12, 46; 17, 5; 26, 47; 28, 11, etc.).

Recapitulando: el «Evangelio de la Infancia» según San Mateo es un «preludio doctrinal» rebosante de teología y de espiritualidad. Alienta en él, como procuraremos ver en el comentario, el alma de una Comunidad ardientemente israelita, y a un tiempo sensible a los más delicados matices del sentir cristiano, con generosa abertura de universalidad. Para el Autor y su Comunidad es connatural el hecho de la «persecución». El análisis psicológico de la «situación vital» en que pudo cristalizar la parte narrativa, sugiere (con modestia de pura hipótesis) una atmósfera de «exilados» por causa de su fe. «Nazarenos» (→ 2, 23), como el Maestro. Seguros de que El, aunque perseguido y humillado, es el Mesías, el Salvador, nuevo Moisés, heredero de David, «Rey de los Judíos», nacido de María Virgen, Hijo de Dios—a quien hay que «adorar», como los Magos hicieron en la presencia de su Madre. Dolidos de la actitud «oficial» de los dirigentes del Pueblo, actitud hostil a Jesús.—Procuremos sintonizar, a través del comentario, con cada uno de estos valores, en espíritu de «asistencia espiritual» a la Catequesis apostólica.

Una pregunta obsesiva, reiterada sin cesar en torno a estas páginas durante los últimos lustros por escrito y de palabra, exige que se defina su «género literario». En la misma superficie intencional de la pregunta suele manifestarse diáfana la preocupación prácticamente única por su «historicidad». El argumento requeriría amplio desarrollo, y sólo podemos insinuarlo—como los demás aspectos de este «preludio». En el comentario se apuntarán algunas reflexiones, que el lector sabrá interpretar. No parece claro que sea buen camino defender su «valor histórico» por analogía de continuidad con el resto del Evangelio. La Catequesis apostólica, a partir de la «Cristofanía» del Jordán, tiene función *esencial* de «testimonio»; antes, no. Por la misma razón, quien aceptase la presencia de elementos imaginativos en el «Evangelio de la Infancia», no por ello le sería científicamente lícito ampliar la concesión al resto del Evangelio, porque éste, a partir del «bautismo de Juan» *es testi-*

monio en el valor primigenio y estricto de la palabra. Supuesta la docilidad al juicio del Magisterio doctrinal auténtico, que, en caso de manifestarse, aceptará todo hijo de la Iglesia en la dimensión exacta con que se manifieste, la forma literaria y la «intención de objetividad» de estas páginas debería considerarse dentro de su propia y peculiar fisonomía. La variedad de conclusiones en distintos autores invita seriamente a la prudencia, y quizá a la renuncia de «pre-juicios». El comentario desearía mostrar que, si no se inyecta en cada frase más sentido del que el autor parece haberle dado, el relato «histórico» no se aparta del normal «estilo evangélico» de austero realismo. La manera poco espontánea de «adherirle» textos proféticos evidencia que la profecía sirvió al hecho, y no el hecho a la profecía. En cambio, la proporción entre los hechos y su pequeña «historia contemporánea» no denuncia una sola verdadera disonancia real. El curioso mosaico de «paralelismos» presentado por algunos autores para «explicar» el origen ficticio de cada hecho ofrecería motivo, si no fuera impropio de un estudio constructivo, a la ironía mejor que a la crítica. Para una mente sincera, el peso añadido artificialmente a ciertos «argumentos» puede ser invitación a inclinarse hacia la otra vertiente.

Mas, en toda hipótesis, resultaría contraproducente desenfocar y aun no advertir la perspectiva primariamente *doctrinal* de este «preludio evangélico» a consecuencia de cierta obsesión unilateral en disminuir o aumentar el grado de pura objetividad cronística de sus relatos. Los hechos son doctrina cuando ésta se ha incorporado sustancialmente a aquellos; así, vgr., el hecho de la Concepción virginal entra en la esencia del Mensaje y es, por tanto, objeto de fe. El buen teólogo discernirá sabiamente cuáles son los hechos en los cuales se apoya de tal manera la doctrina que perderían ambos su realidad de perderla uno solo. Al margen de esta línea sustancial, precisa y segura, admitiríamos con agrado la presencia de elementos imaginativos, discretamente «midrašicos» y «haggádicos» (para decirlo con vocabulario técnico), si las razones de analogía

en su favor probasen que se trata de algo más que de una imitación o coincidencia redaccional. Pero respetaremos asimismo, por su equivalente derecho, a quienes opinen que la intención del evangelista fue relatar objetivamente (en estilo popular, con todas las concesiones, aproximaciones y adaptaciones normales en un recitado catequístico) los hechos tal como de una tradición fidedigna los había recibido.

2. JESUS EN EL CENTRO DE LA HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS

El autor del primer Evangelio escribe para una Comunidad educada en las formas literarias del Antiguo Testamento. Como primera «unidad catequética» ofrece la *genealogía* de Aquel en cuya doctrina, acción y personalidad se va a concentrar el interés exclusivo de todas las páginas de su Libro. Ello está en línea de continuidad con la tradición de la Biblia, que consigna la genealogía de las figuras más destacadas en la Historia de la Salvación. Y responde también a la psicología espontánea, oriental y semita, de una gran parte de los discípulos contemporáneos del evangelista. Para sintonizar con ellos, le será conveniente al lector actual ejercitarse en aquel «sentido de presencia histórica» prescrito para todo el que aspire a penetrar en la intención profunda de un escritor alejado de él en tiempo y en atmósfera cultural.

Según la mente del antiguo oriental semita, una «genealogía» es la síntesis de una historia, y la Historia es desarrollo de un tejido de «genealogías». Por ello, cada uno de los nombres que se van sucediendo en esta primera página es «monumento», cifra y compendio de un fragmento de la Historia de Israel. De su elección y promesas, de sus glorias y sus decadencias, sus pecados, expiaciones y esperanzas. Pero el valor esencial de cada nombre depende de estar unido como eslabón a un «antes» y un «después», al servicio de una continuidad regida por un designio superior, preternatural, teológico. Porque la Sagrada Escritura

no solamente nos ofrece la primera y mejor «Teología de la Historia», sino que además es toda ella una Teología incorporada a una Historia. Por caminos ajenos a toda previsión humana, la Voluntad de Dios conduce su Pueblo a su destino.

Y este destino religioso de Israel es **Jesús, el Mesías o Cristo.** En El se verifican las promesas significadas a Abraham y la realeza sacral reservada al linaje de David. Hacia El converge el sucederse, a través de tantas «generaciones», de unas personas y unos hechos—desconcertantes a menudo en su perspectiva contingencial. Todo tenía valor absoluto en cuanto preparación de aquel tiempo y momento en el cual, nacido de una hija del Pueblo, tenía que aparecer el «Mesías» en la línea de sucesión de Abraham y David. Y el Mesías o «Cristo» se llamó Jesús. Llegado a la plenitud el número de sus «generaciones», la Historia de Israel devino por esencia, además de Mensaje teológico, piedra fundamental de la Cristología (cfr. *Rom.* 9, 4-5).

«GÉNESIS» HUMANA DEL MESÍAS JESÚS
(1, 1-17)

1 **«Genealogía» de Jesús el Mesías,**
Hijo de David, Hijo de Abraham.
2 **Abraham engendró a Isaac;**
Isaac engendró a Jacob;
Jacob engendró a Judá y sus hermanos;
3 **Judá engendró a Farés y a Zará, de Tamar;**
Farés engendró a Esrom;
Esrom engendró a Aram;
4 **Aram engendró a Aminadab;**
Aminadab engendró a Naasón;
Naasón engendró a Salmón;
5 **Salmón engendró a Booz, de Rahab;**
Booz engendró a Jobed, de Rut;

Jobed engendró a Jesé;
6 Jesé engrendró a David el rey.
David engendró a Salomón, de la que fue (mujer) de [Urías;
7 Salomón engendró a Roboam;
Roboam engendró a Abía;
Abía engendró a Asaf;
8 Asaf engendró a Josafat;
Josafat engendró a Joram;
Joram engendró a Ozías;
9 Ozías engendró a Joatam;
Joatam engendró a Acaz;
Acaz engendró a Ezequías;
10 Ezequías engendró a Manasés;
Manasés engendró a Amós;
Amós engendró a Josías;
11 Josías engendró a Jeconías y sus hermanos, cuando la [deportación a Babilonia.
12 Después de la deportación a Babilonia,
Jeconías engendró a Salatiel;
Salatiel engendró a Zorobabel;
13 Zorobabel engendró a Abiud;
Abiud engendró a Eliaquim;
Eliaquim engendró a Azor;
14 Azor engendró a Sadoc;
Sadoc engendró a Aquim;
Aquim engendró a Eliud;
15 Eliud engendró a Eleazar;
Eleazar engendró a Mathán;
Mathán engendró a Jacob;
16 Jacob engendró a José, el esposo de María,
de la cual nació Jesús, el que es llamado Mesías.
17 Así, pues, el total de generaciones
desde Abraham hasta David son catorce generaciones;
y desde David hasta la deportación a Babilonia, catorce [generaciones;
y desde la deportación a Babilonia hasta el Mesías, ca[torce generaciones.

Genealogía. Βίβλος γενέσεως: a la letra, «libro» (en sentido de *documento)* de la «génesis» u *origen.* La fórmula está calcada en *Gen.* 2, 4a (LXX) y 5, 1 [5]. Correspondería al hebreo «sepher tholedoth» (= «libro» de las «generaciones»), expresión que adquiere a veces el matiz de «historia». Como *título* de esta primera unidad catequética (1, 1-17; no de todo el Evangelio, ni siquiera de sus dos primeros capítulos), equivale por aproximación a «tabla genealógica», «árbol genealógico» o, mejor, «genealogía». *1, 1*

Es sugestivo que las primeras palabras de San Mateo evoquen el título del primer libro de la Biblia según la versión griega (Βίβλος Γενέσεως), como las primeras de San Juan evocan su título hebreo («En el principio = Berešit...). En Jesucristo, Mesías *(Mt.)* y Palabra sustancial del Padre *(Ioh.),* recomienza la historia de la creación.

Para el antiguo pueblo de la Biblia, una *genealogía* no es curiosidad científica ni puro memorandum sentimental. Su valor corresponde al «sentido de familia» (con sus ampliaciones de parentela, tribu, etc.) que informa el núcleo de la psicología social semita, antes y mejor que el sentido de nación o de comunidad política. Lo que constituye y perpetúa la familia es la «generación». Con ella se transmiten los derechos, las esperanzas, los ideales y aún las responsabilidades. El libro del Génesis, teología social de los orígenes y misión así del género humano como del pueblo elegido, tiene por eje una armónica serie de «generaciones» o *tholedoth.* La gloria de David, en el libro de las Crónicas, se levanta sobre el pedestal de una previa acumulación de «genealogías» (1 *Par.* 1-9). Cuando, al regreso de la cautividad, algunos no pudieron probar documentalmente su «derecho» al ejercicio del sacerdocio por medio de los registros genealógicos, fueron excluidos de él *(Esdr.* 2, 62; *Neh.* 7, 64). En la época contemporánea del Evangelio era normal que un israelita conociera el catálogo de sus antepasados, por lo menos en cuanto a los eslabones esenciales.

---

[5] Cfr. también 6, 9; 10, 1; 11, 10; 11, 27.

1, 1 San Mateo consigna la genealogía **de Jesús.** El nombre de JESUS (→1, 21) es cifra y compendio de la personalidad en quien convergen o de quien proceden todas las unidades literarias del Evangelio. Los primeros misioneros «enseñaban las cosas de Jesús» —τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ (cfr. *Act.* 18, 25; 28, 31). La figura concreta—trascendente y humana—de Jesús absorbe por completo el campo visual de la Catequesis apostólica. Las ciento cincuenta y dos veces que el primer evangelista repite su nombre (en proporción de frecuencia duplicada todavía por el cuarto), añadiendo el mayor número de pronombres o equivalencias referidos a El, revelan un «estado de ánimo», característico de la perenne novedad del Cristianismo: la polarización de todo el íntimo ser de cada persona hacia la Persona que, desde un centro misterioso «más íntimo» y «más esencial», ilumina su propio camino e informa su propia vida.

De este Jesús, que *es* todo el Evangelio, se afirma en el resumen inicial de su genealogía, que es **Hijo de David e Hijo de Abraham.**

HIJO DE DAVID.

El título: HIJO DE DAVID era parte integrante, desde primera hora, de la profesión de fe cristológica en la Iglesia *(Rom.* 1, 3; cfr. 2 *Tim.* 2, 8), por serlo del Mensaje de Jesús por parte de los Apóstoles, así en el «kerygma» de Pedro *(Act.* 2, 30 y contexto) como en el de Pablo *(Act.* 13, 22s. [34ss.]; cfr. *Act.* 15, 16 [Santiago]). Su pueblo contemporáneo invocaba a Jesús espontáneamente como «Hijo de David» *(Mt.* 20, 30. 31 = *Mc.* 10, 47. 48 = *Lc.* 18, 38. 39; cfr. *Mt.* 9, 27; 15, 22), fórmula que involucraba una afirmación mesiánica más o menos imprecisa (cfr. *Mt.* 12, 23). Jesús no se daba a sí mismo este título, ni parece haber aprobado que se lo diesen los demás, salvo en la breve epifanía mesiánico-popular de la entrada triunfal en Jerusalén (cfr. *Mt.* 21, 9 y 21, 15; [*Mc.* 11, 10]). En diálogo con los maestros de Israel, sin negar su ascendencia davídica, declara que la razón esencial de su mesianidad deriva de otro origen más alto y misterioso *(Mt.* 22, 41-46 = *Mc.* 12, 35-37 = *Lc.* 20, 41-44).

La filiación davídica del Mesías era un postulado bíblico (cfr. *Ioh.* 7, 42), que tenía su punto de partida en la célebre promesa de una dinastía eterna que hizo Yahveh a David por boca de Na-

tán (2 *Sam.* 7, 12-16; 1 *Par.* 17, 11-14). Aunque la promesa no excluía la posible extinción de la monarquía israelítica en cuanto institución política (1 *Reg.* 9, 4-9; 2 *Par.* 7, 17-22; cfr. *Ps.* 132 [131], 12), desde entonces se incorporó esencialmente al ideal mesiánico la expectación de un «rey» extraordinario, supremo. Expectación fomentada por el magisterio profético, que iba engarzando en la corona del futuro monarca las más excelsas prerrogativas y cualidades (cfr. *Is.* 7, 14; 9, 1-8; 11, 1-9; *Ier.* 23, 5-6; 30, 9; 33, 14-26; *Ez.* 34, 23-24; 37, 24-25; *Os.* 3, 5; *Amós* 9, 11; *Mich.* 4, 14 y 5, 1ss., etc. Cfr. *Ps.* 2; 72 [71]; 89 [88], 36ss.). La (difícil a veces) datación cronológica de los varios textos podría iluminar los progresos y las crisis de este «mesianismo real» en la historia de Israel. Aunque la figura del «rey» llega a alcanzar, en el Antiguo Testamento, una alta «espiritualización» (cfr. *Zach.* 9, 9-10), al margen de él la psicología nacional de Israel siguió cauces muy políticos y terrenos, sobre todo a partir del período helenístico (cfr. vgr. los «Salmos de Salomón» 17 y 18). Por eso, en tiempo de Jesús y de la Comunidad apostólica, hablar del cumplimiento de las promesas divinas a David se prestaba fácilmente a un equívoco entre la auténtica, aunque imprecisa doctrina veterotestamentaria, la fácil mentalidad popular cada día más influenciada por el nacionalismo de los extremistas y la afirmación evangélica de un «reino que no es de este mundo». La Catequesis apostólica por deber de objetividad, y, sobre todo, la judeocristiana por ofrecer un paso a nivel «apologético» al mesianismo ambiental judaico, afirmaron la ascendencia davídica de Jesús (cfr. textos citados y además *Lc.* 1, 32. 69; 3, 31), condición de su realeza mesiánica. Pero rectificó el concepto y aseguró la «espiritualización» del título de «Rey de los judíos» colocándolo, con unanimidad documental, en el vértice de la cruz (*Mt.* 27, 37; *Mc.* 15, 26; *Lc.* 23, 38; *Ioh.* 19, 19ss.). El ser descendiente de David llegaría a ser una dignidad trascendente, celeste (cfr. *Apoc.* 5, 5; 22, 16), aunque fundada en la objetividad de una genealogía «según la carne» (*Rom.* 1, 3). En este «sentido cristiano», el título de «Hijo de David» ha pasado a la literatura postbíblica, a la liturgia e incluso al arte, catequístico primero y monumental más tarde, que lo plasmó, a partir del siglo XII, en la representación simbólica del «árbol de Jesé», enraizado en el pecho del padre de David y florecido en la Virgen Madre de Jesús.

HIJO DE ABRAHAM.

Las palabras HIJO DE ABRAHAM, en la frase inicial de la genealogía, se refieren también al centro intencional de la misma, que es la palabra «Jesús» (mejor que «David»). Con ello se afirma la pertenencia del Mesías al Pueblo elegido (cfr. *Hebr.* 2, 16). [El tercer evangelista, en un horizonte doctrinal más abierto, lleva la

genealogía de Jesús, sin subrayar su origen davídico-abrahamita, hasta Adán en cuanto fue «hijo de Dios» (*Lc.* 3, 23-38): Jesús es también hermano de todos los hombres...].

En el vértice de la revelación neotestamentaria, Jesús será considerado como la auténtica y única «Descendencia» de Abraham (*Gal.* 3, 16), en quien se cumple la divina «Promesa» de Bendición universal (*Gen.* 22, 18). Sólo en Cristo reciben todos los creyentes la participación en la dignidad de ser «hijos de Abraham» (*Gal.* 3, 14. 26-29; *Rom.* 4, 11-13. 16), dignidad que, por tanto, ya no será exclusiva de una sola raza (*Mt.* 3, 9 = *Lc.* 3, 8). El Evangelio, como Mensaje de Misericordia salvífica, es el término de la historia gloriosa de Abraham (*Lc.* 1, 54-55. 72-73), cuyo gozo cumplido fue presentir el «Día» del advenimiento al mundo de su «Hijo», Jesús (cfr. *Ioh.* 8, 56).

MESIAS.

El primer versículo del Evangelista da a Jesús el título de MESÍAS, en su forma griega de Χριστός o «*Cristo*». Χριστός es la traducción del hebreo *Mašiaḥ* o del arameo *Mešiḥa*[6]. Significa etimológicamente «Ungido». La «unción» era un rito consecratorio por el que determinados lugares, objetos o personas, especialmente «elegidos», recibían una peculiar «santidad» para ser dedicados al servicio exclusivo de Dios. El «Ungido» por excelencia era el Rey, quien, poseído por el Espíritu de Yahveh, debía obrar como servidor suyo e instrumento en el gobierno del Pueblo de Dios (cfr. 1 *Sam.* 16, 13). En boca de hebreos, la expresión «Mesías» se podía intercambiar por la de «Rey de Israel»[7]. También era «ungido» el Sumo Sacerdote (y aun los simples sacerdotes). Y, en sentido metafórico, se considera alguna vez la «unción» como previa al oficio de Profeta (cfr. 1 *Reg.* 19, 16; *Is.* 61, 1).

La historia de Israel, alentada por la Palabra de Dios, fue por esencia tensión hacia el futuro. La espiritualidad bíblica no es la actitud del expulsado en retorno al Jardín

---

[6] En dos textos del cuarto Evangelio (1, 41; 4, 25) se transcribe por Μεσσίας.

[7] Comparar *Mt.* 2, 2 con 2, 4; *Ioh.* 1, 41. 45. 49.

terrenal pretérito, sino la peregrinación del elegido hacia una Ciudad de Dios en el horizonte del más allá. Israel era Adviento. En la frontera entre el «mundo presente», en el que predominan las fuerzas del mal, y la Ciudad o Reino de Yahveh, infinitamente bueno y feliz, tenía que obrarse una profunda transformación—espiritual, social y aun cósmica—. Para ello el mismo Dios intervendría directa y espléndidamente en la historia humana. En orden a la purificación y renovación indispensable para que pueda ser instaurada la definitiva era de Dios, muchos textos sagrados describieron, afirmaron o insinuaron la aparición en Israel de un Hombre extraordinario, investido de una misión teocrática excepcional.

Los rasgos con que el Antiguo Testamento anticipa la figura de este Hombre son parciales, multiformes y no siempre precisos [8]. Casi nunca se le da el nombre de «mesías» (cfr. *Ps.* 2, 2). Pero al margen de la estricta revelación bíblica floreció entre los hebreos, alrededor de la época del Nuevo Testamento, un «mesianismo» incandescente, amalgamado de promesas divinas y especulaciones humanas. Aparte un común denominador negativo y genérico de «liberación», las insuficientes fuentes históricas no permiten definir con exactitud el ideal de las varias líneas paralelas (o divergentes) en que iba diferenciándose la corriente mesianista en tiempo del Evangelio. Dominaba ciertamente, entre otras menos destacadas (vgr. mesianismo sacerdotal, apocalíptico, profético-carismático, etc.) la línea del mesianismo «real», en sentido acentuadamente político-nacionalista. La expectación de la venida del Reino de Dios estaba sustituida, o, por lo menos, condicionada por la del Reino de Israel (cfr. *Act.* 1, 6).

Por ello Jesús, en cuanto consta, apenas se daría nunca el nombre de «mesías» antes de su Muerte y Resurrección. Si aceptó que otros se lo diesen fue a condición de relacionarlo inmediata y enérgicamente con la perspectiva de la

---

[8] Uno de ellos, aunque no único ni principal, es el que hemos considerado en las reflexiones acerca del título «Hijo de David».

Pasión (cfr. *Mt.* 16, 16ss. 21ss. par)[9]. Normalmente Jesús prohibía que le llamasen «mesías» (cfr. *Mt.* 16, 20 par; *Lc.* 4, 41). Al ser interrogado judicialmente como tal por Caifás, desvía la intención de la pregunta hacia otro título escatológico en que él ha centrado siempre la autodefinición de su personalidad durante su carrera mortal: el de «el Hijo del Hombre» (cfr. *Mt.* 26, 63ss. par). No obstante, sus enemigos, apoyándose en un equívoco intencionado, consiguen que el título de «mesías», vertido a lenguaje inteligible para un juez romano en el de «rey de los judíos», acabe por ser causa determinante de la sentencia de muerte[10]. La perspectiva de la Pasión ya cumplida purifica el título de «Mesías» o «Cristo» de todas las adherencias conceptuales y afectivas terreno-políticas y disipa la previa indeterminación de las profecías bíblicas con la precisión geométrica de la cruz (cfr. *Lc.* 24, 26-46). En el «sentido pleno» postpascual, ya desde primera hora, la palabra «Cristo» sugerirá espontáneamente—entre otra multitud de irradiaciones significativas—las dos notas integrantes y primarias de «rey trascendente» («Kyrios» o «Señor») y de «crucificado»[11].

En este sentido purificado, transfigurado y pleno, el título «Mesías» fue bandera, teológica y apologética a un tiempo, del Kerygma apostólico sobre Jesús[12]. Teológicamente era cifra de todas las promesas y demostración de la continuidad progresiva entre la antigua y la nueva Alianza. Apologéticamente ofrecía un paso a nivel de vocabulario entre la vía muerta de los «mesianismos» falsos o insuficientes del pueblo y el camino de Dios, abierto hacia la epifanía escatológica de un «Reino de los Cielos» ya inicialmente presente y eficaz en el mundo. Por ser cifra y bandera ideológica, en torno al título de «Mesías» o Χριστός (pronto rubricado por el de «Señor» o Κύριος) se fueron aglutinando los demás «nombres» y oficios de Jesús en

---

[9] En el caso de la «samaritana» (*Ioh.* 4, 25s.) se trata de una mentalidad extrajudaica, y, sin duda, de otra expresión verbal que el evangelista traduce al lenguaje cristiano.

[10] Cfr. *Mt.* 27, 11. 17. 22. 29. 37. 42 y paralelos, espec. *Mc.* 15, 31s. y *Lc.* 23, 35-37.

[11] Cfr., vgr., 1 *Cor.* 1, 23 y contexto.

[12] Cfr. *Act.* 2, 36. 38; 3, 6. 18. 20, etc.

cuanto instaurador de la era de Dios. Todos ellos pueden alinearse en tres direcciones conceptuales, conforme a tres aspectos específicos de la «unción» consecratoria en el servicio teocrático: el «regio» («Cristo-Rey»), el «sacerdotal» («Cristo-Sumo Sacerdote») y el «profético» («Cristo-Maestro»). La «unción» es la presencia dinámica en él del Espíritu de Yahveh (cfr. *Lc.* 4, 18ss.; *Act.* 10, 38; → 3, 16). Con más profunda visión teológica, a la luz de la Revelación, la Iglesia entendió en el título de «Hijo de Dios», paralelo al de Mesías, el supremo misterio de la personalidad de Jesús; misterio que, reflejándose también sobre el nombre de «Cristo», lo aureola, ya desde la edad apostólica, con el resplandor increado de la divinidad [13].

En su progresión semántica, Χριστός llegó pronto a ser considerado como nombre «personal», acompañando o sustituyendo al de «Jesús», con valor casi equivalente e intercambiable incluso en cuanto a su atmósfera e irisaciones conceptual-afectivas. Pablo lo emplea con frecuencia solo, aun sin artículo (cfr. por ejemplo, 1 *Cor.*, 15, 12-20). Mas, a partir de él, es clásica y frecuentísima la aposición Ἰησοῦς Χριστός o Χριστὸς Ἰησοῦς. De la primera forma, sincopada, resulta *Jesucristo,* «nombre propio» en cuya superficie ya no se percibe hoy espontáneamente la connotación del oficio de «Mesías» o «Ungido». Opinamos que en el Nuevo Testamento griego dicha connotación está en la superficie *siempre* que se emplea el término Χριστός, con más o menos intensidad conforme al contexto de la frase y según que se escriba con artículo o sin él, antes o después de Ἰησοῦς. La «connotación» sería mucho más explícita en el substrato aramaico.

La «genealogía» según San Mateo [14] es una afirmación programática de Mesianidad. Su resumen introductorio (v. 1) es síntesis anticipada del mensaje doctrinal de todo el

---

[13] Cfr. *Rom.* 1, 3s.; 9, 5; *Ioh.* 20, 31 comparado con 20, 28s., etc.

[14] «Incluida», al estilo semitizante entre dos consignaciones del vocablo Χριστός (vv. 1 y 16 [17]) e incorporada a un contexto acentuadamente «mesianista» (cfr. 2, 2ss.).

1, 2-6a Evangelio: «*Jesús*» *es* «*el Hijo de David*» — *es decir: el* «*Mesías*» *o* «*Cristo*» en el sentido pleno del vocabulario «eclesiástico» con que pronuncia esta palabra la Comunidad de los discípulos de la Catequesis.

2-6a La genealogía está dividida esquemáticamente en tres etapas históricas. La primera va desde los orígenes del Pueblo elegido en Abraham hasta el vértice de la monarquía en David. La sucesión de «generaciones» era fácil de redactar tomando como base el Antiguo Testamento[15]. La palabra **engendrar**, eje de la «genealogía», sugiere en sentido primario la idea de transmisión de vida «fisiológica» e «inmediata». Mas, tratándose de un documento formalmente jurídico, significa también a veces (lo mismo en Israel que en otros pueblos) una simple transmisión de derechos (vgr. en virtud de algún género de «adopción»), sin afirmar una paternidad «física». Esta sucesión legal puede asimismo ser «mediata», saltando varios eslabones, que debieran consignarse si se tratase de un documento con intención científico-cronológica. En la segunda etapa, el evangelista omite ciertamente nombres «históricos» conocidos (cfr. v. 8), y es probable que ello suceda también en las otras dos, ya que el número de «generaciones» es demasiado bajo en relación con los siglos que suponen. La genealogía según Mateo es una unidad catequética, no un certificado notarial; se trata de la recitación esquematizada, en tres partes simétricas, de los principales jalones que van señalando, como flechas indicadoras de camino, la línea de «sucesión» hereditaria y vocacional entre Abraham, David y el Mesías. Varios trozos de esta línea son continuos; algunos consta que son discontinuos; de otros lo ignoramos. Todavía existen, dicen, semitas tradicionales que saben de memoria la lista «genealógica» de su familia desde el jefe contemporáneo hasta Adán; y esta afición no era ajena a los hebreos de los primeros siglos. El hecho de que parientes de Jesús o fieles de la primera Comunidad recitasen la del Mesías responde bien a una concreta «situación vital». La objetividad

[15] Cfr. *1 Par.* 1, 34; 2, 1. 4. 5. 9. 10. 11. 12. 13 y 15; *Ruth* 4, 18-22, etc.

o «historicidad» de esta genealogía debe estimarse conforme a su mente, y no más allá de la intención significativa y doctrinal que ellos y el evangelista querían darle. *1, 2-11*

Las genealogías suelen consignar exclusivamente la «paternidad». Mas la presente connota además la «maternidad» de varias mujeres: tres en la primera sección (Tamar, Rahab, Rut) y una en la segunda (la viuda de Urías, Betsabé). Desde muy antiguo, apenas hay comentarista que no busque en ello alguna «intención doctrinal». Muchos, con San Jerónimo [16], han visto en ellas un peculiar común denominador de «pecadoras», y en su mención explícita un subrayado del oficio de «Salvador de los pecadores» que distinguiría a su Descendiente. La idea, y algunos hechos concretos en que se apoya, se prestan a profundas reflexiones; mas la perspectiva con que la misma Sagrada Escritura (cfr. vgr. *Hebr.* 11, 31 y *Iac.* 2, 25) y algunas tradiciones extrabíblicas considera a dichas mujeres en la historia de Israel no justifica un especial calificativo de «pecadoras». Otros ponen el común denominador en el hecho de ser ellas «extranjeras», lo cual revelaría un primer indicio de cierto «universalismo» en San Mateo. Para otros, las circunstancias históricas a que se alude al nombrar las cuatro mujeres ilustran el estilo preterordinario, el «camino sin camino» que se complace Dios en seguir para realizar sus máximos designios. Todo ello es ingenioso y sutil—quizá demasiado.

Los nombres propios (así de esta primera sección como de las otras dos) se transcribieron con numerosas «variantes», generalmente ortográficas, en los manuscritos del Evangelio y también en las varias recensiones textuales de los pasajes correspondientes del Antiguo Testamento.

La primera etapa de esta «historia mesiánica de Israel en síntesis», termina con la figura señera de **David**, calificado con énfasis como **el Rey**, anticipo de la afirmación de mesianismo «real» con que aparece su «Hijo» en el capítulo siguiente (2, 2).

En la segunda etapa, Mateo sigue la línea de sucesión *6b-11*

---

16 *In Evang.* Mt 1, 3; ML 26, 22 C.

1, 6b-16 monárquica hasta su extinción cuando la Cautividad, diferenciándose en ello de San Lucas que consigna la genealogía de los sucesores de David a través de Natán (*Lc.* 3, 27-31). El catálogo de monarcas corresponde sustancialmente a la lista del primer libro de las Crónicas (1 *Par.* 3, 5-16); su ampliación narrativa está en el segundo libro de las Crónicas y en los pasajes correspondientes del tercero y cuarto de los Reyes. Para quien está ambientado en la historia bíblica, los nombres de esta etapa son reminiscencia de grandes glorias y de mayores miserias. Los nombres «Asaf» (v. 7s.) y «Amós» (v. 10) corresponden a los reyes «Asá» y «Amón»[17]. Entre Joram y Ozías se omiten tres nombres: Ocozías, Joas y Amasías[18]. Probablemente la omisión fue intencional; tal vez—sugieren algunos autores—en virtud de cierta «damnatio memoriae» de los inmediatos descendientes de Atalía, contra quienes recaería la maldición de la casa de Acab[19]. El v. 11 en su forma corriente también es incompleto, por omitir «Joaquim» entre Josías y Jeconías (llamado asimismo «Joaquín»[20]; algunos códices y versiones restituyen la redacción completa en conformidad con los datos históricos. Con Sedecías, «hermano» de «Joaquín», se extingue trágicamente y para siempre la monarquía davídica en su aspecto terreno y nacional (cfr. *Ier.* 22, 29-30).

12-16 En la tercera etapa Mateo procede según fuentes de información independientes, sin coincidir ni con el tercer evangelista (*Lc.* 3, 23-27) ni con el libro de las Crónicas (cfr. 1 *Par.* 3, 17-24). El número de «generaciones», inferior al de la lista según Lucas, no parece suficiente para rellenar un período de casi seis siglos; como en las etapas anteriores, el redactor sin duda ha «sistematizado».

---

[17] Muchos copistas del Evangelio transcribieron ambos nombres en su forma normal; para acertar la verdadera razón de éste y otros pequeños problemas de crítica textual habría que saber con seguridad qué recensión veterotestamentaria—¿griega o hebrea?—sirvió de base a la primera redacción—¿aramea o griega?—de la genealogía. Tal seguridad no existe.

[18] Según otros, «Ozías» de *Mt.* correspondería a Ocozías conforme a una variante de 1 *Par.* 3, 11 (LXX); entonces los nombres omitidos serían Joas, Amasías y «Azarías» (equivalente a Ozías según 1 *Par.* 3, 12; 4 *Reg.* 14, 21, etc.).

[19] Cfr. 3 *Reg.* 21, 21s.; 4 *Reg.* 9, 8s.

[20] Cfr. 4 *Reg.* 23, 31—25, 7; 1 *Par.* 3, 15s.; 2 *Par.* 36, 1-13.

En el último eslabón de la genealogía se modifica de in- 1, 12-16
tento la estructura redaccional, uniforme en todos los anteriores. Esta debía haber inducido a terminar así: «José engendró a Jesús [de María», por analogía con los vv. 3a. 5a. 5b. 6b]. Mas el texto, tal como ha sido transmitido por la inmensa mayoría de testimonios, manifiesta en el evangelista la convicción de que en el último momento de la «génesis» humana de Jesús sucedió algo preterordinario: **Ja-** 16
cob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, el que es llamado Mesías. El contenido de este versículo es a la vez claro e impreciso, lo suficiente para introducir y casi exigir una sucesiva unidad catequética (=vv. 18-25), que empalma con la genealogía sirviéndole el v. 16 como de charnela redaccional. El escrúpulo de querer «explicitar» en el mismo texto, independientemente de su ulterior «explicación» (vv. 18ss.), la *virginidad* de María introdujo en algunos códices y versiones la siguiente variante: «...a José, al cual estando *desposada* la *Virgen* María engendró [o «dio a luz»] a Jesús, etc.». Un manuscrito siríaco, único, modifica ulteriormente el texto, resultando la siguiente combinación incoherente: «...a José. José, al cual estaba *desposada* la *Virgen* María, engendró a Jesús, etc.». No parecería del todo imparcial dar esta forma por primigenia, como hicieron algunos críticos a partir de su descubrimiento en el monasterio del Sinaí, a fines del siglo XIX. En absoluto, el sentido de «engendrar» dentro de una genealogía puede quedar, como se ha indicado ya, dentro del valor jurídico —no fisiológico—de una transmisión por derecho «familiar» de valores morales.

Es indudable que el evangelista ha presentado como formalmente del Mesías la genealogía de José, no la de María. Dando por supuesto un «modo» de paternidad que lo diferencia de todos los demás, José es, no obstante, verdadero «padre» del Mesías. Los escritores cristianos buscarán luego cuál sea el *adjetivo* menos inadecuado dentro del lenguaje convencional humano para precisar el *sustantivo* «padre» sin que deje de quedar explícitamente a salvo la afirmación de una simultánea Virginidad. Si el Mesías

1, 16 entronca por vía de herencia con la dinastía portadora de las promesas mesiánico-reales de Israel es porque a su «padre» puede llamársele «José, hijo de David» (*Mt.* 1, 20)[21]. Las consecuencias de la real paternidad de José sobre Jesús en el orden del derecho y del deber abrirían al teólogo y al maestro espiritual un amplio tema de reflexión y meditación sobre un rasgo de la psicología humana de Quien, al pronunciar el nombre de «padre» dentro del horizonte sagrado de su familia en la tierra, no podía menos de asociarlo (cfr. *Eph.* 3, 15) con el Nombre divino que había de ser síntesis de su Mensaje evangélico (→ 6, 9): el del «Padre» que está en los cielos, del que José tenía que ser para Jesús durante unos años la presencia visible como ministro, transmisor obediencial de su Voluntad e imagen viviente de su Amor.

La literatura devocional no ha podido menos de notar en el v. 16 la primera mención simultánea de los tres Nombres, aureolados por la convergencia de los más nobles sentires del espíritu durante tantas «generaciones» cristianas: **José, María, Jesús.** El nombre de *Jesús* será «interpretado» en el v. 21. *María* era nombre antiguo (cfr. *Ex.* 15, 20), muy frecuente en la época del Evangelio. Corresponde a «Miryam», pronunciado luego «Maryam»; en el Nuevo Testamento aparece bajo la forma aramaizante Μαριάμ y la helenizante Μαρία. La infinidad de «explicaciones» que se han propuesto suelen ser analogías fonéticas, combinaciones ingeniosas o simples puntos de apoyo a la poesía o a la parenesis, pero rara vez han tenido intención seria de ofrecer la «etimología» científica, que sigue siendo incierta. Se cree que, en el pueblo contemporáneo del Evangelio, el nombre de «María» evocaba, por asonancia, la idea de «señora». La etimología más probable (con alusión en el *Magnificat: Lc.* 1, 46. 52; cfr. 1, 78) es la de «enaltecida» o «excelsa». *José* nombre también antiguo (cfr. *Gen.* 30, 24) y frecuente, sue-

---

[21] La tradición cristiana, desde primera hora, afirmó también la descendencia davídica de María.

le relacionarse con una forma verbal hebraica («yoseph»), 1, 16-17
que se traduciría por «aumente» o «acreciente»[22].

El v. 17 pone de manifiesto el carácter *consciente-* 17
mente «sistemático» de la Genealogía. La división en *tres* etapas, aparte otras razones objetivas, sintoniza con cierta peculiar tendencia del evangelista a distribuir palabras, frases y unidades literarias en «ternarios» (tendencia bastante frecuente así entre los grandes pensadores y escritores como en la «pequeña literatura» popular). Para que la segunda y tercera etapa consten de «catorce» generaciones, simétricamente al resultado que ofrecen para la primera los datos del Antiguo Testamento, el redactor ha tenido que «esquematizar»[23]. Catorce se considera tal vez en cuanto es el resultado de 2 × 7, siendo el «septenario» o «semana» uno de los números de uso más extendido como base de simbolismo aritmético, sobre todo en el género apocalíptico para designar etapas predefinidas en orden a una gran realización escatológica[24]. En el fondo de los seis septenarios de generaciones «esquematizados» por el evangelista desde Abraham (que serían nueve, de remontarse hasta la creación del hombre según el «esquema» veterotestamentario, inaugurándose con el Mesías la décima y definitiva etapa de la historia), tal vez se transparenta la «idea» de que empieza en Jesús «la plenitud de los tiempos»[25].

Uno de los temas que más espacio han ocupado en los estudios sobre la Genealogía de Cristo, ya desde el siglo II-III (Julio Africano), ha sido el deseo de encontrar una razón positiva suficiente que explique las diferencias de las listas de nombres según Ma-

[22] Vgr.: «Dios sus bendiciones». En *Ps.* 81 [80], 6 es nombre teóforo: «yehoseph».

[23] Exactamente, en el texto, tal como nos ha sido transmitido, la tercera sección sólo contiene trece; tales pequeñas imprecisiones no tienen importancia en un «esquema» oriental, más ideológico que matemático.

[24] Cfr., vgr., *Dan.* 9, y los varios «septenarios» del Apocalipsis de San Juan.

[25] Algunos han interpretado el número 14 como «gematría» del nombre *David*, por ser 14 el resultado de la suma del valor numérico de sus letras en hebreo: D + V + D = 4 + 6 + 4. El esquema genealógico «significaría» que el ideal mesiánico cifrado en «*David*» = «*Jesús*» ha regido toda la historia de Israel. La interpretación es ingeniosa, aunque carece de pruebas.

teo y según Lucas. Una explicación sencilla, pero poco probable (y reciente en la historia de la exégesis), ha consistido en suponer que San Lucas presenta la genealogía de la Madre de Jesús, no la de San José. Otros han supuesto que José descendía de David por dos líneas familiares: una en virtud de generación fisiológica (su padre, en sentido estricto, sería Jacob, según Mt.), otra por «generación» legal (sería «padre» suyo por adopción Helí, según Lc.) [Ambas «soluciones» tienen que añadir, para ser completas, una razón complementaria que explique las diferencias, no sólo de José a Zorobabel, sino también de Salatiel a David]. Aparte la adopción ordinaria, algunos suponen la existencia de otra forma especial de «adopción» entre los hebreos, según la cual el yerno es considerado como *hijo* e incorporado, con todos los derechos, a la genealogía del suegro en el caso de que éste no tenga hijos varones. *Suponiendo* que María fue hija heredera (sin hermanos) de Helí, su esposo José, hijo por generación natural de Jacob, habría pasado a ser también «hijo» de Helí, continuador de su familia y transmisor hereditario de todos sus derechos. Esta solución sería muy sugestiva, y «explicaría» satisfactoriamente algunos problemas psicológicos y sociales de la vida de María (el hecho de su matrimonio, el viaje a Belén, etc.) si constase la «suposición» fundamental en que se apoya. La hipótesis más antigua y más permanente es la propuesta ya por Julio Africano, quien dice apoyarse en fuentes muy próximas a la realidad histórica. Según ella, se hubiera aplicado en casa de los padres de José (y en la de los de Salatiel) la «ley del levirato» *(Deut.* 25, 5-10; cfr. *Mt.* 22, 24ss.): Jacob habría tomado por esposa la de su hermano Helí, muerto sin sucesión. José, nacido de este matrimonio, tendría por padre efectivo a Jacob y por «padre» legal—por ley del levirato—a Helí. [Explicación análoga a propósito de Salatiel y sus «padres»: Jeconías y Nerí. Para que la hipótesis «resuelva» tendría que tratarse en ambos casos (Jacob-Helí y Jeconías-Nerí) de hermanastros—hijos de una misma madre y de distinto padre, circunstancia en la cual es dudoso que se cumpliese la «ley del levirato». De ser hijos de un mismo padre, las genealogías se reencontrarían en el abuelo]. En cualquier explicación que se proponga como más o menos probable, deben entrar como datos concomitantes las varias consideraciones precedentes sobre la significación muy amplia del verbo «engendrar», el carácter «sistemático» e incompleto de las genealogías bíblicas, su valor formalmente jurídico e ideológico, la no-intención científica del redactor. La convergencia de todas estas reflexiones reduce al mínimo el volumen y la importancia de las «dificultades».

3. FUE CONCEBIDO POR OBRA DEL ESPIRITU SANTO, NACIO DE MARIA VIRGEN

En este preludio o síntesis cristológica, que llamamos «Evangelio de la Infancia» según San Mateo, cada pequeño miembro literario se articula con el anterior reasumiendo una palabra o idea de él, a partir de la cual avanza la narración al mismo tiempo que se va irisando un esbozo teológico-bíblico de la personalidad de Jesús. La palabra-clave que sirve de hilo conductor desde el principio hasta la mitad de la narración es «génesis», con sus asonantes «engendrar» y «generación» [26]. La unidad literaria anterior (vv. 1-17) ha presentado la «génesis» de Cristo en la perspectiva temporal de una dinastía humana. Esta segunda (vv. 18-25) proyecta sobre esta «génesis» la luz de un misterio divino, que sitúa al Mesías en una posición de inefable intimidad con el Espíritu de Yahveh, exclusiva del único Hombre a quien por derecho propio corresponde la dignidad de ser llamado por Dios «Hijo» en la más plena significación de la palabra (→ 3, 17).

Consecuencia inmediata de la intervención preterhumana del Espíritu en la «génesis» del Mesías fue que su madre permaneciera virgen. El contraste de esta maternidad mesiánico-virgínea con el regular proceder de un compromiso matrimonial planteó a José un imprevisible estado de ánimo (que servirá de punto de partida a la narración, por cuanto los «episodios» del «Evangelio de la Infancia» se-

[26] γένεσις (1, 1)... ἐγέννησεν × 39 (1, 2-16)... ἐγεννήθη (1, 16)... γενεαί (1, 17) + γένεσις (18)... γεννηθέν (20)...γεννηθέντος (2, 1)... γεννᾶται (4).

gún Mateo se contemplan desde el ángulo visual de José, no de María, como en *Lc.*). En conformidad con el más puro estilo veterotestamentario de «revelación», se le comunica «en sueños» la noticia del misterio. Misterio que es cumplimiento y plenitud de un oráculo profético, cuya redacción da pie para manifestar y explicar el Nombre propio del Mesías: «Jesús».

La exégesis no debería desenfocar la diversa profundidad de los planos intencionales de este fragmento. El evangelista consigna nítidamente una afirmación didáctica; afirmación que fue recogida y resumida por la Iglesia en la antiquísima confesión de fe: Jesús, el Mesías Salvador, «*fue concebido por obra del Espíritu Santo, nació de María Virgen*». Este núcleo esencial de doctrina lo presenta el evangelista envuelto en la alusión—imprecisa e incompleta—a unas circunstancias «anecdóticas». Tales circunstancias nos sugieren evocaciones de intenso valor afectivo, y desearíamos conocer todos sus pormenores. Pero la «narración» es imprecisa e incompleta; porque en la mente del evangelista tiene valor sólo en cuanto es soporte de la «doctrina», lo mismo que un marco, aunque precioso, con respecto a la tela que encuadra.

Concepción sobrenatural y nacimiento del Mesías (1, 18-25)

18 **En cuanto a la «generación» de** [**Jesús**] **el Mesías, sucedió lo siguiente: Estando desposada María, su madre, con José, antes de que hubieran empezado a convivir se halló que había concebido** [por obra] **del Espíritu Santo.**

19 **José, su esposo, siendo justo y no queriendo exponerla a infamia, formó el designio de despedirla secretamente.**

20 **Mas, como él hubo pensado esto, he aquí que un An-**

gel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: *1, 18*
«José, hijo de David, no temas tomar contigo a
María, tu esposa;
porque lo que en ella ha sido engendrado es
[obra] del Espíritu Santo.
21 **Dará a luz un hijo, al que pondrás por nombre**
«JESUS»,
porque él SALVARA a su pueblo de sus pecados.»

22 **Todo esto ha acontecido para que se cumpliese**
lo que fue dicho por el Señor por medio del profeta,
que dice:
23 **«He aquí que la Virgen concebirá y dará a luz un**
hijo,
al que pondrán por nombre «EMMANUEL»,
(que, interpretado, significa: «con nosotros [está]
Dios»).
24 **Levantándose José después del sueño, hizo como le**
había ordenado el Angel del Señor, y tomó consigo a
su esposa.
25 **Y no la había conocido cuando ella dio a luz un hijo.**
Y él le puso por nombre «JESUS».

En cuanto a la «generación» de [Jesús] **el Mesías, sucedió lo siguiente.** *18*
A la letra: «la generación (origen o «génesis»: ἡ γένεσις) del Mesías (= «Cristo») era así:...» El texto primigenio omitía probablemente la palabra Ἰησοῦ que tienen muchos códices antes (alguna vez después) de Χριστοῦ. Si dicho texto primigenio decía en efecto γένεσις (y no γέννησις, conforme a otros códices), el evangelista reasumió la misma palabra del versículo inicial (v. 1: Β. γενέσεως Ἰ. Χρ.), no precisamente en el sentido, que también puede tener, de «nacimiento» (vgr. *Lc.* 1, 14)—pues el Nacimiento de Cristo no es el «tema» de esta perícopa—, sino refiriéndola al «origen», «generación» o primer punto de partida de su existencia humana. Ya en este primer punto intervino plena y exclusivamente la iniciativa del Espíritu de Dios, como en una nueva creación superior a la del antiguo «Génesis» *(Gen.* 1, 2). Esta intervención del Espíritu Santo,

1, 18 objeto de la revelación a José, es el tema central de la presente unidad literaria, que proyecta su luz teológica sobre la imprecisión del último versículo (16) de la «genealogía». Y fue esta obra del Espíritu la que planteó un angustioso estado de cosas, resumido así por el evangelista: **estando desposada María, su madre, con José, antes de que hubieran empezado a convivir se halló que había concebido** [por obra] **del Espíritu Santo.** El último inciso («[por obra] del Espíritu Santo») es una «prolepsis» o anticipación del posterior mensaje angélico (v. 20). Suprimiéndolo, la narración ganaría en dramatismo. Pero el redactor ha preferido obedecer a la reverencia inspirada por un misterio que exige suma delicadeza de expresión. Además, su manera de escribir es la de quien se refiere a cosas ya muy conocidas de sus lectores: no «presenta» las personas que introduce (como vgr. *Lc.* 1, 5ss.; 2, 25s. 36s.); supone pormenores ambientales sin mencionarlos; con sólo sugerir los puntos de «doctrina» está seguro de ser comprendido. Esta observación se puede extender a casi todo el Evangelio; no es tanto una «información» sobre lo desconocido como un memorandum de relatos y pensamientos familiares a su círculo de lectores. Para obtener una mayor aproximación entre nuestra lectura del Evangelio y el espíritu con que fue escrito convendría adquirir una más exacta sintonía —ideológica, afectiva y ambiental—con aquel círculo de lectores. En cuanto ello no sea asequible, en tanto será prudente ejercitarse en la santa virtud de «saber ignorar», o, por lo menos, dudar.

Como en casi todos los pueblos, la fundación de un nuevo hogar israelita se realizaba a través de dos actos, uno preparatorio (como los «esponsales») y otro definitivo (como el «matrimonio»). En la terminología rabínica se llama, entre otros nombres, *'erusîn* o *quiddušîn* al primero y *nissu'în* al segundo. La distinción entre ambos actos aparece, vgr. en *Deut.* 20, 7. Ahora bien, la primera fase, el *qiddušîn* (= «santificación», en el sentido de «segregación» de la desposada) no se consideraba como una mera «pro-

mesa», sino a manera de un verdadero «matrimonio rato», 1, 18-19
con sus consecuencias sociales y jurídicas: ella se llama «esposa» y él «esposo»; la infidelidad incluye la culpa y pena de adulterio; la separación es un verdadero «divorcio», sólo viable mediante la tramitación del documento llamado «libelo de repudio»; en caso de defunción del consorte, la «desposada-esposa» es «viuda» y puede aplicarse la «ley del levirato». Se excluye solamente, según derecho, la cohabitación y consiguientes relaciones estrictamente conyugales, que empezarán con el *nissu'în* (= «acto de tomar consigo» a la esposa). Este acto se solemniza con festejos, reflejados en la parábola de las diez doncellas (*Mt.* 25, 1-13) y en el relato de las bodas de Caná (*Ioh.* 2, 1-11). Tratándose de una virgen—que solía estar en los primeros años de su adolescencia—debería transcurrir entre ambos actos un año aproximadamente. Todo esto en la línea teórica de unos principios ideales. Según los mismos escritos rabínicos, en ciertas comarcas de Palestina las relaciones entre «desposados» eran muy libres; y no parece que la densidad moral del ambiente contemporáneo fuese lo bastante intenso para ver en ello motivo de «escándalo».

El sentido obvio del texto evangélico induce a entender que María y José estaban «desposados», es decir, después de la primera fase y antes de la segunda del contrato matrimonial. En esta situación jurídica, ella «se halló» (es decir, «resultó que *estaba*»: εὑρέθη, cfr. *Mal.* 2, 6; *Act.* 8, 40, etcétera) encinta (= ἐν γαστρὶ ἔχουσα: preparación de la cita de *Is.* 7, 14 en el v. 23). **José, su esposo, siendo justo y no que-** 19
riendo exponerla a infamia, formó el designio de despedirla secretamente. Como raíz psicológico-moral del comportamiento del esposo se indica su calidad de «justo». El concepto de «justicia» es uno de los temas fundamentales del Mensaje de Cristo según Mateo, y la palabra una de las predilectas del evangelista. En el presente contexto no conviene delimitar su significación ni al estrecho ámbito de «exacto cumplidor de la ley», ni diluirla en el calificativo de «bondadoso»; ambos aspectos caben en la noción de «justo»,

1, 19 pero ella, como tal, es mucho más «comprehensiva», aproximándose bastante al sentido cristiano actual de «santo». En el panorama doctrinal del primer Evangelio, la abstracción «justicia» tiene relación íntima y casi podrá intercambiarse con la consigna dinámica de «cumplir la Voluntad del Padre que está en los cielos». Es difícil revivir el «estado de ánimo» de José ante las circunstancias a que se alude; no olvidemos que el aspecto «anecdótico» de esta narración está en el margen impreciso del foco doctrinal, concentrado en el versículo siguiente. Algunos autores, incluso entre los venerables por su fama, virtud y antigüedad, han dejado escritas páginas absolutamente inaceptables al suponer en José determinada interpretación (en otras circunstancias obvia) de la evidencia de un avanzado proceso fisiológico de maternidad en María. Como «justiciero» podría haber dado libre curso al derecho penal según el Deuteronomio (22, 20ss.; cfr. *Ioh.* 8, 5); aunque, como «bondadoso» (según ellos) no quiso... La interpretación más razonable parece ser la de una «perplejidad negativa» ante dos evidencias inconciliables: el hecho cierto de la concepción y una confianza absoluta en cuanto a la virtud inmaculable de su desposada. Frente a un caso insoluble, pero ante el que urgía tomar una posición, es normal que el varón «justo» repasase mentalmente todas las posibles actitudes. Excluido un procedimiento judicial, porque la conciencia le exigía respeto a la fama de su desposada, «formó el designio» (sin haber llegado todavía a la resolución práctico-ejecutiva) de ejercer el llamado derecho de «repudio» (cfr. *Deut.* 24, 1ss.), mas sin publicidad y en presencia de solos los testigos indispensables. Ella podía demostrar, si las circunstancias lo exigieran, su estado de libertad con respecto a José, y tomar a tiempo la decisión que su mejor conocimiento de causa le inspirase. La «solución», en verdad, era poco eficaz y podía plantear más problemas de los que intentaba resolver. Pero no es ajeno al estilo de probar Dios a sus elegidos ponerlos en trance de caminar sin camino en la noche oscura. En este momento evangélico se ha inspirado desde antiguo la piedad cristiana para venerar el dolor

de San José; todo espíritu selecto que sepa revivirlo apre- *1, 19-20*
ciará el exquisito valor humano de esta «devoción».

Varios autores católicos, sobre todo durante los últimos años, suponen que el problema psicológico se planteó cuando José y María ya convivían, pasada la segunda y definitiva fase de las nupcias. πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς (v. 18) equivaldría a «sin que hubiesen hecho uso del matrimonio». «Tomar por esposa» en los vv. 20 y 24 significaría «retener en casa» a quien ya en intención y mentalmente había despedido. Aparte la excelente erudición con que se ha propuesto la teoría, parece disentir de ella el sentido obvio del texto evangélico. Debió de ser punto de partida afectivo de ella el buen deseo de suprimir en las circunstancias previas al nacimiento de Cristo y en la persona de su Madre toda sombra de «inconveniencia» o «escándalo». Mas la posible «inconveniencia» no se deduce de los datos estrictamente textuales, antes proviene de «reconstrucciones», no siempre discretas, de oradores, literatos y tal vez comentaristas al dar por supuestas «circunstancias» pormenorizadas que en realidad ignoramos. Además, el estilo evangélico de la santidad no excluye la aceptación de las mayores dificultades, angustias, y la disponibilidad a las humillaciones, aun extremas, por parte de Quien ha entrado con plena actitud de fe en el camino señalado por la Palabra de Dios. También suponen bastantes autores que José, conociendo el misterio de la concepción por obra del Espíritu ya antes de su manifestación por el ángel, buscaba la separación de su esposa por motivo de humildad y de reverencia a la obra de Dios. Ante la diversidad de pareceres, seguimos el sentido obvio del texto sin perder de vista aquella anterior reflexión sobre la ciencia de saber ignorar.

Mas, como él hubo pensado esto, he aquí que un Angel *20*
del Señor se le apareció en sueños, y le dijo... Con este inciso la parte narrativo-introductoria desemboca en el centro de interés didáctico de este fragmento, que es un mensaje sobrenatural (análogo en su forma a otros del Antiguo Testamento[27], y consiste en la «anunciación de un nacimiento» extra-ordinario, resumida en dos «dísticos», que forman una «estrofa» de cuatro miembros. Como en otras «anunciaciones», el mensajero es «el Angel del Señor»[28]. Primitivamente, la expresión «el Angel de Yahveh» había significado al mismo Dios en cuanto se manifestaba sensi-

---

[27] Cfr. *Gen.* 16, 7-12; 17, 15-22; *Iud.* 13, 3-7.
[28] *Gen.* 16, 7ss.; *Iud.* 13, 3ss. [*Lc.* 1, 11ss. y 1, 26ss. = «Gabriel»]

1, 20 blemente a los hombres; aun dentro de la «angelología» concreta de la época del Nuevo Testamento, y sobre todo en esta primera parte de San Mateo, el «subrayado» significativo sigue acentuándose más en la palabra «Dios» o «Señor» que en la palabra «ángel»; recibir el mensaje «angélico» supone entrar en comunicación íntima y sorprendente con la Palabra y la Presencia de Dios. Las comunicaciones sobrenaturales le son transmitidas a José «en sueños» (κατ' ὄναρ; cfr. también 2, 13. 19. 22); ello está en la línea de una tradición hebrea, documentada así por la Biblia como por la literatura extrabíblica; de la cual tradición es un ejemplo neotestamentario Pablo apóstol [29]. En la profecía de Joel 3, 1ss. citada en el discurso de Pentecostés (*Act.* 2, 17ss.), los «sueños» se equiparan a otras manifestaciones carismáticas del Espíritu de Yahveh. El redactor de este «Evangelio de la Infancia» supone en José cierto hábito de contacto supranormal con el orden celeste, que modernamente tendríamos que clasificar en algún capítulo de la fenomenología mística. Al relatar sus «sueños» se evita todo enigma o símbolo (todavía en *Act.* 16, 9) así como todo reflejo de dramatismo ante la «aparición» (cfr. *Lc.* 1, 12); el Angel de Yahveh le habla en tono «familiar»: **José, Hijo de David**... (→ 1, 1). El característico «vocativo inicial» de las «anunciaciones» y «vocaciones» (o «misiones») extra-ordinarias según la Biblia es, a veces, una previa adjetivación del contenido sustancial de la misma (vgr. *Iud.* 6, 12; *Lc.* 1, 28); por eso, llamar a José «Hijo de David» es evocar el aspecto formal que da sentido a su «vocación» y «misión» de esposo de María, aunque Virgen: por él se comunicará al Mesías, la dignidad de «Hijo de David», condición y base, según las promesas, de su realeza mesiánica. **No temas tomar contigo a María, tu esposa**; la frase griega y su sustrato hebraico no tiene otro sentido normal que el de una invitación a celebrar el acto definitivo del contrato matrimonial, o nissu'în. Como motivo del «no temas», el Angel de Yahveh pronuncia la afirmación capital de esta unidad evangélica; afirmación sin precedentes ni analogías: **por-**

[29] Cfr. *Act.* 16, 9s; 18, 9; 23, 11; 27, 23.

que lo que en ella ha sido engendrado es [obra] **del Espíritu Santo.** *1, 20*

La obra del Espíritu Santo en la «génesis» humana del Mesías (cfr. también *Lc.* 1, 35s.) señala una intervención divina única y nueva en la Historia de la Salvación, al margen y por encima de las demás concepciones preterordinarias según la Biblia [30], que nunca excluyen la cooperación del padre [31].

El Espíritu de Yahveh había «venido» como fuerza divina sobre los responsables de una misión religiosa al servicio del Pueblo (→ 3, 16) y, en la aurora del tiempo mesiánico, «llenó» al Precursor ya antes de nacer (*Lc.* 1, 15). Mas su cooperación a la obra del Mesías impregna, desde el primer instante, hasta la misma causalidad íntima de su existencia humana. Por eso toda ella será «santa» (cfr. *Lc.* 1, 35) o «consagrada», «ungida» por una presencia sustancial y dinámica del Espíritu, que eleva y fusiona en él todas las precedentes funciones carismático-teocráticas de realeza, profetismo y sacerdocio en la superior y «comprehensiva» categoría sacral de una *Filiación* (→ 3, 17), que deberá llamarse «*divina*» en el sentido más equivalente al de la palabra con que él invocará siempre a Dios como su *Abba* o «*Padre*» (→ 6, 9). El Espíritu actúa en la «génesis» del Mesías no solo como «santificador» de una vida preexistente sino como autor de la misma vida, en el vértice de sus manifestaciones como tal en el orden de las cosas creadas conforme al Antiguo Testamento [32], y en el punto de partida de su ulte-

---

30 *Gen* 17, 15ss. [Isaac]; *Iud.* 13, 2ss. [Sansón] 1 *Sam.* 1 [Samuel]; *Lc.* 1, 5ss. [Juan Bautista].

31 Las analogías que han buscado o rebuscado en el origen mítico de los «hombres divinos» según la mentalidad pagana helenístico-oriental suponen un concepto tan «carnal»—en el más bajo sentido de la palabra—del «dios» cooperador de su origen, que, además de excluir todo posible paralelismo, se oponen diametralmente a la idea bíblico-cristiana de la concepción virginal de Jesús. Esta sigue siendo un caso aislado y único en la historia de toda religiosidad. En la obsesión de algunos escritores al desvirtuar su auténtica significación, o al negar su primigenidad—así fáctica como kerigmática—dentro del Cristianismo, parece transparentarse cierta manera de pensar y sentir no en sintonía con el testimonio de las Escrituras y con la fe debida a la omnipotente primacía del Espíritu en la obra de la Salvación.

32 Cfr. *Ps.* 104 [103], 20s., etc.

1, 20-21 rior y característica actividad como «Espíritu vivificante» en el Nuevo, cuando del Mesías glorificado se difundirá para impregnar el íntimo ser sobrenatural de quienes, «re-engendrados del Espíritu» (cfr. *Ioh.* 3, 3ss.) serán imagen y semejanza toda «espiritual» del Hijo de Dios [33], «nacidos de Dios» [34].

En el segundo dístico de la «anunciación» a José se le confía la «imposición de nombre» al niño. La redacción se amolda a la profecía de Isaías que va a ser citada en el v. 23, y es análoga a la de otras «anunciaciones» (*Gen.* 16, 11s.: *Ismael;* 17, 19: *Isaac,* etc.) por la tendencia espontánea a reiterar «formas» relativamente fijas dentro de la tradición literaria de la Biblia. En el caso presente, en el que es obvia la referencia al «Emmanuel», sería rebuscado señalar otra «alusión significativa», vgr. al nacimiento de
21 Isaac. **Dará a luz un hijo, al que pondrás por nombre «JESUS», porque él SALVARA a su pueblo de sus pecados.»** (cfr. *Ps.* 130 [129], 8) [35]. El «*nombre*» no era, en el ambiente bíblico, mera denominación extrínseca y quizá arbitraria de una cosa sino reflejo esencial o definición sintética de la misma considerada desde el ángulo visual de aquellos por quienes «*es llamada*» así. «Nombre» casi equivale a «esencia del ser en cuanto conocida». Por eso una personalidad multiforme, como la de los reyes y «dioses» del antiguo oriente, podían llegar a tener muchos—hasta cincuenta—«nombres»... Dar nombre a un niño es significar su destino, definir su actividad y carácter, pronunciar el oráculo de su ventura: *nomen est omen* («el nombre es un augurio»). Imponer nombre a uno (o cambiárselo) supone, además, ejercer autoridad sobre su persona. Por eso al Mesías le da nombre el Angel de Yahveh, es decir: Yahveh mismo por medio de su Angel (cfr. también *Lc.* 1, 31; 2, 21). José (*Mt.*) [36] y María (*Lc.*) obrarán como delegados de esta autoridad de Yahveh.

---

33 Cfr. *Rom.* 8, 29; 8, 9-16; 2 *Cor.* 3, 17s., etc.
34 1 *Ioh.* 3, 9; 5, 18; cfr. 3, 1s.; *Ioh.* 1, 12s., etc.
35 «Su pueblo»: es decir (conforme a la perspectiva inicial del Evangelio: cfr. *Lc.* 1, 54), Israel.
36 Cfr. también v. 25.

El nombre ha de ser «Jesús» (→ 1,1). «Iesus» en latín corresponde a la forma griega declinable 'Ιησοῦ(ς), transliteración del hebreo reciente *Yeshua'*, que es contracción del preexílico *Yehoshua'* (= «Josué»; cfr. *Hebr.* 4, 8; *Act.* 7, 45)[37]. Es vocablo teóforo, formado por una abreviación del nombre divino YaHVeH y una forma verbal *(shua')* relacionada con el verbo *yasha'* = «ayudar», «liberar», «salvar». Su significación etimológica plena sería: «Yahveh-salva» o «Yahveh-es-Salvación». En la forma contracta, la abreviación inicial del nombre divino quedó casi absorbida; por eso, aunque los eruditos, conociendo el valor de ambos componentes, traducían el nombre por «Salvación del Señor»[38], en la práctica apenas se «sentía» más que el segundo componente verbal, e instintivamente asociaban el nombre de «Jesús» a la sola idea de «Salvación» o de «Salvador» (cfr. *Eccli.* 46, 1). En las palabras del Angel se da por supuesto este significado cuando se dice que se debe imponer al niño el nombre de «Jesús» (= «salvador») *porque* él «salvará» a su pueblo. De la redacción de esta frase se deduce que los lectores del primer Evangelio debían de percibir al acto, sin necesidad de reflexión, el valor etimológico del nombre «Jesús». Ello podía ser por previa y frecuente «explicación oral» del mismo en la Comunidad, o porque entre la mayor parte de los lectores de cultura «aramea» o bilingüe eran suficientemente «familiares» las raíces más conocidas del hebreo para captar instintivamente su sentido. Desde el «Josué» del Exodo (cfr. 17, 9; *Ios.* 1, 1, etc.), y sobre todo, durante los últimos siglos antes de Cristo, «Jesús» fue muy usado como nombre propio en el pueblo de Israel. 1, 21

LA IDEA RELIGIOSA DE «SALVACION» es uno de los temas generales en torno al cual podría sistematizarse una gran parte de la historia, la tensión hacia el futuro, la fe y la plegaria del Antiguo Testamento. El único «Salvador»

---

[37] Sólo en escritos rabínicos posteriores, y refiriéndose al «Jesús» de los cristianos, se encuentra la forma apocopada *Yeshû*.

[38] Vgr. Filón, *De mutatione nominum*, 21 (cfr. *Num.* 13, 16): 'Ιησοῦς δὲ [ἑρμηνεύεται] σωτηρία Κυρίου.

1, 21 es Dios. En nombre de él y por misión suya algunos hombres elegidos, como vgr. Moisés, colaborarán también en la obra divina de «salvar» al pueblo. La «salvación» supone el itinerario desde una situación aflictiva, de la que el afligido no puede evadirse por sus propias fuerzas, hasta un término positivo donde la «salud»—síntesis de una amplia sinfonía de coeficientes de bienestar—no consiste sólo en la felicidad, sino en la indefinible exultación psicológica de sentirse «liberado» de aquel mal cuyo peso se había considerado ya como una fatalidad inherente a la propia existencia. Las curaciones de enfermos en el Evangelio se presentarán como paradigma significativo de «salvación» (→ 8, 1). Su momento vértice es el acto salvífico por el que el «salvador» traslada de la una a la otra vertiente del itinerario de la esclavitud, vgr., a la libertad en el paso del mar Rojo. El «sentido de necesidad de una salvación» obrada por solo Dios inspira una gran parte de la religiosidad y de la plegaria bíblica, matizada con peculiares acentos según que el hombre se sitúe en espíritu en la vertiente de los afligidos o en la de los ya liberados (o, caso frecuente, en ambas a la vez «secundum quid»: bajo determinados aspectos).

De los tres «momentos» indicados en el análisis de la «salvación», el primero determina la calidad de los otros dos. Según que la «aflicción» sea, vgr., la esclavitud (nacional o individual), la presión de un ejército enemigo, la enfermedad, la muerte, el fuego, la inundación, etc., el «acto divino salvífico» y la «salud» adquirirán su peculiar fisonomía [39]. Trasladando este análisis al «mesianismo» contemporáneo del Evangelio, aparece en todo su realce la pura y nueva «espiritualidad» de éste. La «aflicción» de la que el Mesías-«Salvador» ha de «salvar» a su pueblo son *sus pecados*. No su estado de cosas temporal, bajo ninguna perspectiva de sus muchos coeficientes: político, nacionalista, racial, militar, económico. Ambos «Evangelios de la

---

[39] Por reflejo y en el orden gnoseológico: el mejor conocimiento del «acto salvífico» y de la «salud» podrán conducir, sobre todo en el Nuevo Testamento, a un más profundo conocimiento de la precedente «aflicción».

Infancia» (cfr. también *Lc.* 1, 77), o preludios cristológi- *1, 21*
cos de la Catequesis apostólica, definen sin equívocos la absoluta separación entre el Mensaje cristiano y todas las demás líneas de expectación salvífica en la mentalidad hebrea contemporánea, y en cualquier otra posible línea de ilusión pseudocristiana en futuras generaciones. Implícitamente las palabras del Angel indican que la «salud» consistirá en la «santidad y justicia» (*Lc.* 1, 75). En cuanto al «acto salvífico» → *Mt.* 26, 28.

Cuando el Mensaje evangélico se tradujo al griego y demás lenguas fue incorporándose al nombre de «Jesús» el título de «Salvador» (Σωτήρ), título que, especialmente en el mundo helenístico, era una respuesta a la sed de «salvación» que constituía una de las características más acentuadas de su espíritu durante la edad apostólica, y, al mismo tiempo, una réplica a la prodigalidad con que se otorgaba el título de «Soter», paralelo al de «Kyrios», a dioses, héroes y emperadores. Jesús es el único «Soter», como es el único «Kyrios». En lenguaje bíblico ello equivale a decir que Jesús está a un mismo nivel de acción y de dignidad —y, por tanto, de ser—con Yahveh. Pero en la fase hebraica de la primera evangelización pronunciar «Jesús» ya era sugerir «Salvador»; la solemne fórmula predilecta de la segunda Carta de San Pedro: ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός [40], sería tautológica en el vernáculo palestinense, donde la equivalencia de Σωτὴρ Ἰησοῦς hubiera sonado análogamente a «Jesús-jesús». Es imposible saber hasta qué punto, en las distintas fases de la evangelización, era percibido *conscientemente* en la repetición del nombre propio «Jesús» su peso doctrinal soteriológico por parte de los discípulos y aun de los catequistas. A partir de una inicial función simplemente «denominativa» (y, por parte del pueblo, de ordinario con algún «determinante»; vgr. «Jesús *nazareno*»), en torno al «Nombre» de *Jesús* fue acumulándose, en la comunidad eclesial, una densa «atmósfera» de connotaciones afectivas, conceptuales y «superconceptua-

[40] 2 *Petr.* 1, 11; 2, 20; [3, 2]; 3, 18: «Nuestro Señor y Salvador Jesús Cristo».

1, 21-23 les» que lo elevaron pronto a una categoría sacral análoga a la del «Nombre» de Dios según la teología bíblica (cfr. vgr. *Act.* 4, 12). Su repetición obsesiva por parte de Mateo —y, sobre todo, de Juan y Pablo—denuncia un «estado psicológico» característico del hombre en quien un «nombre propio» se ha entronizado en el centro del «corazón» o vida interior. Opinamos que, al redactarse una gran parte del Nuevo Testamento, la mención del nombre «Jesús» (análogamente a Χριστός → 1, 1) envolvía, en la «mente y afecto» del redactor, la reminiscencia habitual-consciente de un Mensaje, que equivalía a una síntesis—doctrinal, afectiva y práctica—de la Teología de la Salvación. En la posterior historia de la espiritualidad cristiana y aun del culto, desde los santos Padres hasta nuestros días, se ha agotado la capacidad de elogio al declarar y parafrasear la significación y valor del Nombre de Jesús. A nuestro entender, no se ha dicho (en línea de seriedad doctrinal) más de lo que sintió la generación apostólica.

Conforme al estilo «didáctico» de este Evangelio de la
Infancia, un texto profético considerado en «plenitud» ele-
22 va el «acontecimiento» a una superior perspectiva: **Todo
esto ha acontecido para que se cumpliese lo que fue dicho
por el Señor por medio del profeta, que dice**... Esta fórmula de introducción, solemne, hierática, rebosante de teología, es característica de San Mateo y pide una reflexión sobre el valor de la Palabra divino-profética, de su «meditación cristiana» en profundidad de «cumplimiento» y del método pedagógico de iluminar con «testimonios» bíblicos reflexivamente seleccionados las realidades neotestamentarias (→2, 23). El texto escogido como rúbrica de este fragmento acentúa la segunda parte de la profesión de fe eclesiástica sobre la «génesis» de Jesús: «*nació de María Virgen*». Habla Isaías (7, 14) al rey Acaz, anunciando un «sig-
23 no» de Salvación: **«He aquí que la Virgen concebirá y dará
a luz un hijo, al que pondrán por nombre «EMMANUEL».**
La cita de Mateo griego no corresponde con exactitud literal ni al hebreo masorético ni a la versión llamada de los

Setenta; aquí, como en otros casos, es probable que el redactor evangélico disponía de otra diversa «recensión»; sin perjuicio de que, al traducirla o transcribirla, «adaptase» algo de su tenor verbal a las exigencias del contexto (→ 2, 23). Cada miembro de la frase profética ha sido previamente calcada por el evangelista en la «narración»[41], dejando sólo dos «aposiciones»: «*la Virgen*»—título referido a «*María,* Madre [del Mesías]» (v. 18)—y «*Emmanuel*», equivalencia del nombre «*Jesús*». También San Lucas supone como propio de María el título: «la Virgen» (1, 27). El último versículo de la presente unidad literaria (25) reafirma la permanencia de esta virginidad maternal en el nacimiento de Cristo. La idea de una Madre-Virgen en el pleno y objetivo sentido (no puramente «nominal») de ambas palabras conjugadas en una simultánea realidad es—como hemos afirmado ya—nueva y única en la historia de la Religión. Hasta qué grado de posible inteligencia dicha idea estaba ya expresada en el texto de Isaías antes de ser iluminado por la revelación neotestamentaria es problema no fácil, cuyo estudio pertenece a los exegetas especializados y teólogos; así como pertenece a los historiadores investigar si alguna vez, antes del Evangelio, fue entendida o presentida en algún sector del judaísmo. Por cuanto consta, en tiempo de Cristo nadie la sospechaba, ni nadie después, fuera del Cristianismo, la aceptó. *1, 23*

La concepción y nacimiento virginal del Mesías es un misterio que tiene sus raíces profundas en la metafísica de una filiación singularmente divina. Mas, en la perspectiva bíblica del Nuevo Testamento, este misterio significa la proclamación, en María, de un nuevo ideal de «santidad» en el orden de una *total* «consagración» al contacto y servicio del Espíritu (cfr. 1 *Cor.* 7, 32-35). En la conjunción inefable de su triple dignidad de Esposa, Madre y Virgen, María será personificación arquetípica de la Comunidad eclesial del Mesías, unida a él en compromiso eterno de amor y pureza[42], en tensión escatológica hacia un estado «angé-

---

41 ἐν γ. ἕξει: v. 18; τέξεται υ. καὶ κ. τὸ ὄνομα α.: v. 21.
42 Cfr. 2 *Cor.* 11, 2; *Apoc.* 19, 7. 9; 21, 9; 14, 4.

1, 23 lico» de vida (Mt. 22, 30 par), del que es anticipación y testimonio al mundo la mística voluntaria de la virginidad positiva. «Positiva» por cuanto no radica en menosprecio ni egoísmo: no es negación, sino sublimación. La incorporación del tema de la Virginidad a la catequesis evangélica, si, por una parte, parece ser reflejo de cierto interés apologético en contrapesar antiguas calumnias de mal gusto a propósito del origen de Jesús, atestigua, por otra parte, la fe y aprecio que sentía la primitiva Comunidad con respecto a un valor que iba a significar en la Iglesia, a partir de la Madre del Mesías e iluminado por su ejemplaridad, el milagro normal de millones de vidas «santificadas» en cuerpo y espíritu al solo servicio de Dios y de su Reino.

Al yuxtaponer al evangélico de «Jesús» el «nombre» isaiano de EMMANUEL, el redactor advierte que, **interpretado, significa: «con nosotros** [está] **Dios».** «Immanu-El» es nombre teóforo, del todo singular, que *significa* en su contexto de Isaías no la denominación fonética del niño que ha de nacer de la «virgen», sino su destino, augurio u «omen». Este augurio es la liberación o «salvación» de Judá. Los planes de conquista que han forjado sus enemigos son vanos, *¡porque con nosotros,* [está] *Dios! (ki immanu El!: Is.* 8, 10). «Estar Dios con» alguien, en lenguaje bíblico, no significa sólo «presencia» sino también «asistencia»; si la asistencia recubre una misión, es garantía de fuerza sobrehumana; si afecta a un peligro, es certeza de liberación y victoria. Objetivamente, pues, «Emmanuel» y «Jesús» coinciden en el vértice de una significación «soteriológica». Mas en el contexto vital de la Comunidad neotestamentaria, «Emmanuel» sugería, sin duda, una más real y misteriosa «presencia-asistencia de Dios en nosotros» por Jesús. Fue convicción experimental de sus primeros testigos la certeza de que «Dios estaba con él» [43]. Y, a su debido tiempo, los ojos de la fe iluminados por el Espíritu llegaron a entender en su pleno sentido que la presencia de Dios en Jesús entre

[43] *Act.* 10, 38; *Ioh.* 3, 2; cfr. *Ioh.* 8, 29; 16, 32, etc.

nosotros (cfr. *Ioh.* 1, 14), presencia personal y esencial (cfr. *1, 23-25*
Ioh. 10, 30. 38; 14, 9-10, etc.), excedía toda categoría de comprensión humana y era primicias de la intercomunión de vida escatológica entre Dios y su Pueblo [44].

Levantándose José después del sueño... Es frase, «cli- *24*
ché» de esta secuencia de unidades redaccionales [45]. Ἐγερθεὶς apenas tendría en sí mismo más valor que el de «participio gráfico» o descriptivo. En el presente contexto matiza con reflejo de «prontitud de ánimo» el rasgo inmediato, que consiste (como en 2, 14 y 21) en ser José paradigma de la virtud clásica de los antiguos Patriarcas ante el Mensaje divino: la obediencia «operativa»: **hizo como le había ordenado el Angel del Señor, y tomó consigo a su esposa** (→ vv. 20 y 18). Más allá de la pura exégesis, el momento ofrece amplio tema a la reconstrucción narrativo-imagina-
tiva, a la piedad y al arte. **Y no la había conocido cuan-** *25*
do ella dio a luz un hijo. «Conocer» es eufemismo, frecuente en las lenguas semíticas y no desconocido de otras, por «tener relaciones conyugales». Por cuarta vez dentro del contexto afirma el evangelista la no intervención de José en la «génesis» humana del Mesías [46]. **Y él le puso por nombre «JESUS»** (→ v. 21), ejerciendo así sobre él un acto significativo de verdadera jurisdicción «paterna», conforme a lo ordenado por el Angel de parte de Dios; que no excluye la simultánea jurisdicción materna reconocida a María, con derecho también ella de «imponer el Nombre» al Mesías: *Lc.* 1, 31.

---

[44] Cfr. *Apoc.* 21, 3. 22s.; 1 *Thes.* 4, 17; 5, 10; *Phil.* 1, 23, etc.

[45] Además de 1, 24, véase 2, 13. 14. 20. 21; cfr. *Gen.* 28, 16; *Iud.* 16, 14, etc.

[46] Trasladada mecánicamente la sintaxis semitizante de la frase, resultaría en castellano: «y no la *conocía,* hasta que dio a luz, etc.». La partícula hebrea correspondiente a «hasta que» termina el valor lógico de una afirmación o negación en determinado punto, pero sin connotar, ni a veces insinuar siquiera, que a partir de aquel punto no continúe idéntico el valor objetivo de dicha afirmación o negación (ejemplos en este sentido: *Gen.* 8, 7; *Deut.* 34, 6; *Ps.* 110 [109], 1; *Mt.* 5, 18; 1 *Cor.* 15, 25, etc.). En el tenor literal del presente versículo no hay fundamento para impugnar la virginidad perpetua de María «después» del nacimiento de Jesús, que la auténtica tradición cristiana ha creído y enseñado desde siempre. El que algunos escritores, antiguos y modernos, hayan pretendido impugnarla, no da a su opinión verosimilitud alguna, pues la autoridad doctrinal humana no pesa por los nombres, sino por las razones.

4. JESUS «NAZARENO» REY DE LOS JUDIOS (cfr. *Ioh.* 19, 19)

Las siguientes secciones del «Evangelio de la Infancia» esbozan un «relato» seguido, cuya palabra-clave es «Herodes» (vv. 1. 3. 7. 12. 13. 15. 16. 19. 22); cada fragmento está articulado con el anterior de manera que perdería su interes y sentido si se leyese aislado. En el conjunto del relato se percibe un fuerte acento «significativo»; la «anécdota»—por conmovedora que resulte en sí misma—aparece casi desdibujada si se fija la atención en la doctrina que irradia. La trama narrativa queda cubierta por el recamado de teología bíblica que soporta. Advirtiendo, empero, que el recamado es posterior a la tela; en efecto, una «ficción», más o menos alegórica y aun mítica, elaborada con la intención de jalonar a lo largo de ella una serie de previas reflexiones mesiánico-proféticas, jamás hubiera dado por resultado este capítulo. Y no sería tan laboriosa—por no decir rebuscada y aun desconcertante—la conexión mental entre algunos «hechos» en su realidad tangible y el «texto bíblico» a cuya luz se contemplan.

A quien supiese considerar esta historia sin proyectar sobre la austeridad del texto tantas irisaciones afectivas y estéticas como emanan del arte cristiano, las tradiciones populares y el folklore infantil, el relieve de primer plano que se le ofrecería al acto sería el *clima de persecución.* Estas páginas se han escrito en la atmósfera de una concreta comunidad de discípulos del «Nazareno» (→ v. 23), la mis-

ma de todo el primer Evangelio. Y ésta, que medita la Infancia del Mesías desde la analogía de su propio ángulo visual, es una comunidad de «perseguidos». La fidelidad gozosa al verdadero «Rey de los Judíos» provoca la turbación, la ira y la venganza cruenta de los «reyes de la tierra». Se «siente» en el fondo del «drama» un eco del Salmo segundo, que fue una de las referencias mesiánicas del Antiguo Testamento más aducidas por el Nuevo [47], y reflejadas también sobre los recientes «perseguidores»: Herodes, Pilato, el Sanhedrín (cfr. *Act.* 4, 25ss.). El Salmo segundo habla precisamente (por primera vez en la Biblia con este nombre «técnico»: v. 2) del «Mašiaḥ» o Mesías, hijo de Dios, y de la rebelión de los «reyes de la tierra» contra su Realeza trascendente, universal, divina. En la inicial dimensión palestinense de la Iglesia, la figura arquetípica del «perseguidor» debió de incorporarse, en la imaginación de los judeocristianos, a un nombre fatídico: *Herodes*. Revívanse, como ejercicio del «sentido de presencia histórica, las circunstancias de la Comunidad de Jerusalén hacia el año 42-44. Otro «rey Herodes» *(Act.* 12, 1ss.), nieto del «rey Herodes» de la Infancia de Jesús y sobrino del «Herodes» de la Pasión, domina desde la Ciudad Santa en toda la «tierra de Israel». Persigue a la Iglesia por «razones políticas» de sintonía con «los judíos». Asesina a Santiago, hermano de Juan, y determina hacer lo mismo con Simón Pedro. Sobreviene también la intervención del «Angel del Señor», precisamente de noche. Y la liberación del Apóstol tiene, como la de Jesús niño, el carácter humilde y nada «apocalíptico» de una fuga y un destierro *(Act.* 12, 17). El punto final es la muerte del rey Herodes (12, 23). Quienes vivieron en su carne la angustia reflejada en el cap. 12 de los Hechos Apostólicos, difícilmente no leerían luego por transparencia en la «historia de los magos» también la persecución de la Iglesia naciente, su destierro en vida de pobreza y humillación «nazarena», la providencia sobre ella del «Angel de Yahveh». No es ajena a la mente del primer evangelista una

---

[47] Cfr. *Act.* 13, 33; *Hebr.* 1, 5; 5, 5; *Apoc.* 2, 26-28; 12, 5; 19, 15; → *Mt.* 3, 17 par.

inicial teología eclesiológica de la «comunicación de acciones y sufrimientos» entre Cristo y sus hermanos (→ 25, 40. 45). Pero es precisamente en la «tribulación» cuando florece para el Evangelio su única gloria sobre la tierra: la difusión *universal* de la realeza del Mesías, adorado por los sabios de Oriente en el preludio de San Mateo; proclamado hasta los confines de Occidente a partir del cap. 13 de los Hechos.

Más allá de la perspectiva inmediata, el lector judeocristiano, educado en la meditación del Antiguo Testamento, intuiría en este «relato significativo» varios rasgos, más o menos implícitos, de la fisonomía cristológica de Jesús: nuevo Moisés... verdadero «Israel»... asceta del desierto en ruta de «éxodo» y «eísodo» (→ 4, 1ss.) hacia la Patria de Dios... «nazareno» (→ v. 23). Todo ello en proporción de periferia en torno al núcleo hacia el que todo converge: su vocación y misión esencial, cifrada en un título (que sólo reaparecerá—muy «significativamente»—en la historia de la Pasión: 27, 11. 29. 37. [42]): **Rey de los Judíos.**

A) El Mesías, Rey de los judíos, nacido en Belén (2, 1-6)

1 **Habiendo, pues, nacido Jesús en Belén de Judea en**
los días del rey Herodes, he aquí que unos magos veni-
2 **dos de Oriente se presentaron en Jerusalén, 'diciendo:**
«¿Dónde está el (recién) **nacido Rey de los Judíos?**
Pues vimos su estrella en el Oriente,
y hemos venido a adorarle.»
3 **Al oír** [esto], **el rey Herodes se conturbó. Y toda Je-**
4 **rusalén con él. 'Y, habiendo congregado a todos los jefes**
sacerdotales y escribas del Pueblo, les pedía información:
«¿dónde ha de nacer el Mesías?»

5 **Y ellos le dijeron: «En Belén de Judea; pues así está escrito por medio del profeta:**
6 **"Y tú, Belén, tierra de Judá,**
no eres en manera alguna la menor
entre las principales [ciudades] **de Judá;**
pues de ti saldrá un príncipe,
que será pastor de mi pueblo de Israel".»

Este fragmento, junto con el siguiente, constituye un «relato significativo», que tiene por nervio el camino de los Magos: Oriente-Jerusalén-Belén-Oriente. Los otros tres últimos fragmentos de la Infancia señalarán el camino de Jesús: Israel-Egipto-Israel [48]. El camino de los Magos está formado por una sucesión de incidencias alrededor del tema y palabra «adorar» (vv. 2. 8. 11). «Adorar» a Jesús es tema característico de San Mateo (→ v. 11). La instantánea de los Magos postrados ante el Niño con su Madre es la «escena» central del Evagelio de la Infancia, y a ella convergen, como en una pintura clásica, todas las líneas del cuadro. El Evangelio terminará con otra escena de «adoración» de Jesús, cuando se manifiesta a los discípulos en el monte de Galilea como Kyrios del universo y Maestro de todos los Pueblos, de todos los «gentiles» en el más noble sentido de la palabra (*Mt.* 28, 16ss.). El momento de Belén es el preludio de una constante «epifanía» de la Realeza trascendente-universal de Cristo; «epifanía» de la gloria de Hijo de Dios en el misterio del Hijo del hombre y en la humildad del Siervo de Yahveh, que pervade toda la Catequesis de Mateo y tiene su eclosión y síntesis en la escena de Galilea. «Incluido» entre ambas «adoraciones», el primer Evangelio coincide con ellas en el colorido peculiar de una Cristología hierática, cuasi-litúrgica. Universalista, pero en línea de continuidad con el más ortodoxo judaísmo según la Ley y los Profetas. Y en torno a ella, como

[48] Se puede observar, en la primera parte de San Mateo, cierta tendencia a organizar sus didascalías en «itinerarios» de ida y regreso: cfr. 3, 13 y 4, 12; 4, 13ss. y 8, 5; 8, 18 y 9, 1; 9, 10 y 9, 28; 13, 1 y 13, 36.

2, 1 corona de espinas, el poder temporal del perseguidor: «Herodes», los dirigentes espirituales de Israel prácticamente a su servicio, y la indiferencia, incomprensión o timidez de «toda Jerusalén», coeficientes de la Pasión del Mesías, que empezaba en su Infancia.

1 **Habiendo, pues, nacido Jesús en Belén de Judea en los días del rey Herodes...** Nótese la austeridad casi esquemática del redactor cuando se refiere a pormenores «biográficos». Como se indicó anteriormente, «supone» en sus lectores un previo conocimiento de personas y hechos. Sobre este previo conocimiento reflexiona para extraer determinadas condensaciones didácticas. A este fin constata en el nacimiento de Jesús tan sólo la coordenada topográfica y la cronológico-política. Obsérvese el contraste entre este estilo y el de la literatura cristiana posterior sobre la Infancia de Cristo, tan atenta a las «circunstancias». La coordenada topográfica, Belén, induce un «testimonio» profético. La cronológico-política, Herodes, ambienta los hechos sucesivos en la exacta psicología del viejo tirano, tan conocida por los discípulos del Evangelio oral.

Belén de Judea. Solía decirse también «de Judá» [49]. Para el evangelista «Judea» es la región meridional de Palestina, considerada en perspectiva desde «Galilea» (cfr. v. 22). Se añade la determinación «de Judá» (o «de Judea») para distinguirla de otra Belén de la tribu de Zabulón, al W. de Nazaret (cfr. *Ios.* 19, 15). Además, el evangelista quiere subrayar que el Mesías nació en el territorio de la tribu de Judá (cfr. *Hebr.* 7, 14; *Apoc.* 5, 5), según estaba prometido (*Gen.* 49, 10). «Beth-Lehem» sonaba en hebreo como «Casa del pan» [50]. Para San Mateo, la geografía de Tierra Santa es libro abierto de Palabra de Dios, y supone el valor significativo de los principales lugares, que subraya a veces explícitamente (cfr. vv. 5. 15. 23; 3, 3; 4, 13ss.). Belén, unos 8 kms. al S. de Jerusalén por el camino antiguo, está

---

[49] Cfr. v. 6 y *Iud.* 17, 7. 8. 9; 1 *Sam.* 17, 12; *Ruth* 1, 1-2.

[50] El primer origen del nombre tal vez había sido «Beth-Lahama» = casa de (la diosa) Lahama.

asociado en la Biblia al recuerdo de David (1 *Sam.* 16, 1-13; 2, *1-2*
20, 6; cfr. *Lc.* 2, 4) y de sus progenitores Booz y Rut *(Ruth,* 1, 1ss.). En la cultura cristiana su nombre ha pasado a ser símbolo y evocación de los más puros sentimientos religiosos.

Herodes, el rey. Se trata del primer «Herodes» («hijo de héroes»), apellidado «el Grande» principalmente por las enormes edificaciones que mandó levantar (entre ellas, el incomparable «Templo de Jerusalén»). Rey de los judíos por gracia de los romanos, aunque hijo de Padre idumeo y de madre árabe. Su tiranía fue síntesis de las peores calamidades que puede soportar un pueblo. Nacido hacia el año 73 antes de la era cristiana (681 de Roma), fue nombrado rey el 40, y reinó efectivamente desde el otoño del 37 a la primavera del 4 (717-750 de Roma). Hacia el otoño del año 5 (antes de la era cristiana) se ausentó de Jerusalén por razón de enfermedad y ya no regresó. La entrevista con los Magos no puede suponerse posterior a esta época. Y, por tanto, la fecha del nacimiento de Jesús tuvo que ser algo anterior.

Así, pues, «en los días» (hebraísmo = «en tiempo») de
Herodes, sin duda muy hacia el fin de su reinado, **he aquí** 2
que unos magos venidos de Oriente, se presentaron en Jerusalén, diciendo: «¿Dónde está el (recién) **nacido Rey de los Judíos? Pues vimos su estrella en el Oriente, y hemos venido a adorarle.»** El característico «hinneh» (ἰδού : «¡mira!, o: *he aquí)* señala, como un índice apuntando, el momento de inesperada novedad en el que se va a enhebrar el hilo «dramático» de la subsiguiente narración: la llegada de unos «magos», su afirmación, pregunta, propósito. Ante pocas líneas del Evangelio se habrá consentido tanto como ante éstas en la tentación de «reconstruir». Se ha querido saber cuántos eran los «magos», cuál su (regia) dignidad, hasta sus nombres; de qué país precisamente venían, rasgos de su biografía anterior y posterior al viaje. Se han propuesto sobre la «estrella» más hipótesis, si cabe, de las imaginables... El arte, el folklore, la leyenda han abrumado las

2,2 sobrias palabras del texto con tal exuberancia de imágenes, que resulta difícil no estar influenciado por ellas al leer, meditar o explicar esta página del Libro sagrado. Sin menosprecio alguno para con todo ello, que tiene su valor relativo dentro de su adecuado ámbito vital, prescindamos en la exégesis de toda fácil erudición y de toda inútil curiosidad—que podría, además, desenfocar la atención del fin doctrinal y «formativo» que se propone el evangelista—es decir: el Espíritu Santo, autor principal del Evangelio.

El nombre y oficio de Μάγος fue, en un tiempo, característico de los Persas. «Mago» significaba en su lengua: partícipe del «don», entendiendo por «don» la revelación o doctrina filosófico-religiosa de Zarathustra (o «Zoroastro»). Aureolados por el prestigio creciente de su maestro, gozaron de gran influencia en varios períodos de la historia iránica; actuaron como consejeros políticos, ejercieron a veces funciones sacerdotales, no dejaron de escalar elevados cargos y aun, en poquísimos casos, a ceñirse corona real. Fueron ellos, sin duda, quienes transmitieron a la posteridad los escritos del Avesta. Su pensamiento doctrinal era de los más elevados y puros del mundo antiguo, así en su fondo metafísico como, sobre todo, en las derivaciones ético-sociales. Sobre un probable inicial monoteísmo, prevaleció luego la mentalidad dualista, mas con una notable tensión escatológica en vistas a la definitiva futura victoria del Bien y un reino de justicia bajo el imperio del «Sabio Señor» o «Ahura Mazda». Para este triunfo escatológico se esperaba la misteriosa intervención de un «Socorredor» o «Saoshyant». La expectación avéstica había confluido con la mesiánico-hebrea, ya antes de Cristo, en una imprecisa amalgama a través de algunos apócrifos y escritores orientales de segunda línea, vgr., en ciertos «Oráculos de Hystaspes» (= Vishtaspa). No faltaron mazdeos que identificaron a Zarathustra con Abraham, como algunos escritores cristianos llegaron a considerarlo, más tarde, nada menos como a un profeta de Cristo. Por «magos» pudo entender el redactor del Evangelio de la Infancia a algunos «sabios» exponentes de esta atmósfera filosófica, religiosa y escato-

lógica de la cultura iránica. En la tradición literaria e iconográfica de los primeros siglos cristianos predomina, aunque no es exclusiva, la convicción de que «los Magos» eran persas. En perspectiva palestinense, Persia también es «Oriente» (cfr. *Is.* 41, 2). 2, 2

Por otra parte, el único indicio acerca del ambiente cultural de los Magos que ofrece el texto bíblico, es que relacionan el nacimiento de un niño con la aparición de «su» estrella. Es decir, que no sienten inconveniente alguno en que los de Jerusalén les tomen por astrólogos, como sin duda eran. Al antiguo sabio oriental, particularmente en Mesopotamia, le fascinaba la consideración de los fenómenos estelares. Los cuerpos celestes y sus movimientos eran manifestación de fuerzas trascendentes y misteriosas: ellos señalan y determinan desde arriba el ritmo de los acontecimientos en la tierra, y hasta los acontecimientos mismos. De una rudimentaria astronomía empírica, interpretada con una filosofía primaria y una religiosidad proclive a la superstición, deriva por fácil cauce la «astrología» teórica y práctica. Babilonia fue su clima predilecto. Para mantener la hipótesis del párrafo anterior convendría suponer que, sobre todo a partir de la conquista de Babilonia por Ciro y mucho más desde la «uniformización» cultural de Oriente iniciada por Alejandro Magno, los «magos» persas habían asimilado de alguna manera la mentalidad «astrológica» de sus homónimos de «Caldea». O admitir sencillamente, conforme a otra hipótesis, que los Magos del Evangelio procedían de Babilonia. Para otros, todavía, «Oriente» correspondería a Arabia septentrional; es opinión muy autorizada entre los escritores cristianos más antiguos, aunque influenciada tal vez por una reflexión sobre el Salmo 72 [71] (cfr. vv. 10. 15)[51].

---

[51] La palabra μάγος fue víctima de la ley de contaminación, tan frecuente en la historia del lenguaje humano. Ya a partir del siglo v a. de C. los autores griegos empezaron a aplicarla a obradores de artes «mágicas» y maleficios, ocultistas, brujos y adivinos, cuales ha habido en todas las épocas y pueblos (cfr. *Act.* 13, 6. 8 [y 8, 9. 11]). Evidentemente, este matiz es ajeno al presente relato.

2, 2 Sea cual fuere la concreta procedencia de los Magos, con la expresión «del Oriente» («de las regiones orientales»: ἀπὸ ἀνατολῶν) el evangelista quiere sugerir: «desde lejanas tierras», y supone, sin duda, que se trata de no-israelitas (no—«hijos del Reino»: cfr. 8, 11s.), que vienen a «adorar» al Rey de Israel. El sentido cristiano, que ha visto siempre en los Magos «las primicias de la Gentilidad», no tiene por qué rectificarse. La probabilidad de que los Magos fueran «astrólogos» insinúa un caso ejemplar de aquella «con-descendencia» o «synkatábasis», que es rasgo característico del estilo de Dios en sus comunicaciones al hombre: el hecho de que, si el nacimiento del Mesías fue evangelizado a israelitas con palabras de ángel *(Lc.* 2, 9ss.), fuera a su vez anunciado a «sabios» gentiles por medio del lenguaje que ellos, ignorantes sin culpa, atribuían al firmamento. La persuasión de que en Israel tenía que nacer un Rey extraordinario se sentía vagamente difusa por occidente y, sobre todo, por oriente a partir del doble fenómeno conjunto de la diáspora y el proselitismo judíos. Era lógico que unos extranjeros buscasen a dicho Rey en la capital, es decir, en Jerusalén. No hay razón alguna para imaginar a los Magos formando caravana suntuosa; la última fase de su itinerario sugerirá más bien una impresión de sencillez. Nada indica cuántos eran. El número de tres, fijado en el arte y folklore posteriores, refleja simplemente los tres dones ofrecidos (v. 11). La iconografía antigua no es constante en este aspecto. Algunos grupos cristianos de oriente veneraron hasta doce Magos, asimilados al Colegio apostólico por cuanto suponían que habían trabajado como misioneros o «apóstoles» de la fe por sus tierras [52]. En resumen, en el puro relato evangélico, liberado de toda adherencia imaginativa, no hay nada exótico ni propiamente «maravilloso» (salvo el rasgo de la «estrella»). Lo único espiritualmente «admirable» es la superconceptual certitud

[52] San Mateo no tiene dificultad en emplear el plural de clase o categoría por el singular de persona, aun en el mismo contexto próximo: v. 20; cfr. 27, 44. Si no la desaconsejara la insistencia en repetir el plural dentro de este relato, cabría, en línea de hipótesis, la posibilidad de que se tratase de un solo «mago», acompañado tal vez por alguna otra persona.

con que unos, seguramente muy pocos, sabios astrólogos de 2, 2
tierras lejanas saben que ha nacido ya Aquel que tantos otros vagamente esperan y se consideran en el deber de ir a venerarlo [53].

En esta admirable certitud el lector creyente no puede menos de adivinar el efecto de una luz sobre-natural encendida por el Espíritu de Dios. Análogamente a la seguridad de Simeón, tan bien analizada en su consistencia carismática por San Lucas (2, 25ss.). La previa información humana sobre unas esperanzas mesiánicas junto con sus especulaciones astrológicas pudieron «predisponer» el ánimo de los Magos. Pero ello no era sino pabilo en que prendió, desde fuera y desde arriba, la nueva llama de una gracia que, más tarde, se llamará «vocación a la Fe». Su signo exterior fue, según el redactor evangélico, una «estrella».

En efecto, los Magos habían visto **la estrella** del recién nacido **en el Oriente.** A la expresión ἐν τῇ ἀνατολῇ (v. 9), se le pueden dar, como a su versión castellana, diversos matices, lo mismo si es determinación adverbial de «vimos» que si afecta a «estrella». Preferimos (sin razón decisiva) el sentido equivalente a: «en la región 'Este' del firmamento» (o tal vez = «en [su] orto», ya que el levantarse de un astro sobre el horizonte era momento muy importante en las especulaciones astrológicas). Sobre el 'Αστήρ o Estrella de los Magos se han propuesto muchas hipótesis. Genéricamente se reducen a tres: la de que fue un cometa, la de que consistió en una «conjunción» particularmente significativa, y la de que fue un fenómeno preternatural, al margen de las leyes astronómicas. La teoría del «cometa», muy antigua y siempre popular, se reavivó alrededor del último paso del de Halley en 1910. Retrocediendo hasta la 25.ª aparición anterior, llegaríamos al año 12 a. de C. Por otra parte, despertaron cierta curiosidad científica, alrededor de 1940-1941, los que dieron nueva actualidad a una hipótesis propuesta ya bajo cierto punto de vista por Kepler, al repetirse la «conjunción» de Júpiter y Saturno por tres veces en

[53] En cuanto al sentido de «adorar» → v. 11.

2, 2 los signos Aries-Taurus (agosto, octubre, febrero) como se había repetido en el de Piscis en mayo, octubre y diciembre del año 7 antes de la era cristiana, fecha muy aproximada a la del nacimiento de Jesús. Supusieron que ésta debió de ser la «señal» que puso a los Magos en camino de Judea. Pero ἀστήρ nunca significa «conjunción». Si hay que tomar el relato al pie de la letra en todos sus pormenores, el v. 9 difícilmente admite otra interpretación de la «estrella» que la de un fenómeno luminoso atmosférico preternatural. Sería entonces el único rasgo objetivamente «maravilloso» de esta secuencia catequística, no superior a los de muchos relatos hagiográficos cristianos (de cuya autenticidad en cuanto a dichos pormenores preter-naturales, aunque sí muchas veces, no *siempre* es «científico» dudar). Pero tampoco se debe exigir que en un relato—que, aunque «histórico», no deja de ser «popular» y significativo en primera intención—haya que tomar al pie de la letra todas sus frases [54].

Un astro que aparece en el firmamento había sido en la Biblia símbolo del futuro rey mesiánico (*Num.* 24, 17). En el Nuevo Testamento se atribuyó el significado a Jesús, dándole el «nombre» de «Estrella de la mañana» (*Apoc.* 22, 16; cfr. 2, 28 y 2 *Petr.* 1, 19). El signo de una estrella era evocación, en el Antiguo Oriente, de divinidad, realeza, resurrección, gloria. En el Evangelio de la Infancia según San Lucas el Mesías es llamado Ἀνατολή: «Oriente» (o «Sol naciente»), que nos ha de iluminar y dirigir en nuestro «camino» (*Lc.* 1, 78s.). Cuando Rabbi Aquiba declaró «mesías» a Simón Bar Kosba (= «Koseba» o «Kosiba»), jefe de la insurrección judía en tiempo de Adriano, cambió su «nombre» mediante una leve transformación en «Bar Kokheba» = «Hijo de la estrella». En el ambiente judeocristiano de la escuela de Mateo, una estrella misteriosa que, nacida en el Oriente, acaba por posarse sobre la casa de Jesús, evoca la realeza mesiánica del Niño, de la que sirve como testi-

---

[54] Huelga decir que, en la línea de la posterior amplificación poética y «apócrifa» de este relato, la «Estrella» se fue transformando, ya desde fines del siglo I, en «manifestaciones espléndidas» del más típico gusto apocalíptico.

monio «significativo», en convergencia con el de los Pro- 2, 2-3
fetas y el del Angel de Dios.

Al oír [esto], **el rey Herodes se conturbó. Y toda Jerusa-** 3
lén con él. Estilísticamente en la Biblia, «turbarse» o alterarse constituye, casi por esquema, la reacción normal ante las «apariciones» sobrenaturales. El sobrevenir de los Magos y la pregunta crítica que plantean puede asimilarse literariamente (por reflejo y sólo como analogía de estado de ánimo) al relato de una manifestación y un mensaje extraordinario. Mas, al margen de ello, podemos intentar una «reconstrucción» histórico-ambiental. Aunque dicen que Herodes nunca dominó, por principio moral, una sola de sus pasiones, de hecho y por razón política, las subordinó todas a la de mando. Por el trono cometió cualquier crueldad y pasó cualquier humillación. Los dos últimos lustros de su reinado fueron una urdimbre de intrigas. Hacia el año 7 a. de C. mandó estrangular en la capital de Samaria a dos hijos suyos y de Mariamne (la que fue predilecta entre sus diez mujeres, asesinada también por él hacía más de veinte años). Al mismo tiempo mandaba linchar en Jericó a unos trescientos oficiales sospechosos. En la corte y parentela del tirano todo respiraba psicosis de complot. Antípatro, primogénito de Herodes y de Doris la idumea, principal responsable de la tragedia de sus hermanastros, favorito ahora y presunto heredero universal, perdiendo la paciencia por la longevidad de su padre tramaba una conspiración que debía culminar en su muerte por envenenamiento. En la ambientación popular del complot, demasiado ingenuo y optimista, colaboraban también especulaciones iluministas con reflejos de expectación mesiánica. Herodes no dispuso de información clara hasta que Antípatro hubo partido para Roma, en la primavera del año 5, donde Augusto menospreciaba ya a su antiguo protegido. Hasta pasados siete meses no consiguió Herodes, sólo por métodos de astucia, el regreso de Antípatro. Procesado y sentenciado a muerte, fue ejecutado por orden personal de su propio padre cinco días antes de morir él mismo.

2, 3-4 Estas elementales referencias a la pequeña historia contemporánea bastan para hacer revivir el impacto desconcertante que pudo producir en la capital la inconcebible pregunta de unos extranjeros acerca del nacimiento de un nuevo «rey de los judíos» a quien deseaban rendir homenaje... Su llegada debía de ser entre estos años 7 y 5, tal vez durante la ausencia de Antípatro, cuando Herodes y su «policía» captarían con avidez histérica todo posible indicio de conspiración. Se comprende que fuese informado al acto de la presencia y propósitos de unos inofensivos pensadores, que en otro clima político hubieran pasado inadvertidos o menospreciados. Y responde bien a su carácter, ignorancia supersticiosa y obsesión persecutoria el que él se alterase. Así como el que se preocupase seriamente «toda Jerusalén», habituada desde hacía más de treinta años a sus represiones sanguinarias.

4 **Y, habiendo congregado a todos los jefes sacerdotales y escribas del Pueblo, les pedía información**[55]. No es verosímil que se trate del *Sanhedrín,* especie de supremo consejo o senado del pueblo judío durante la época helenística. Sus miembros, normalmente setenta y uno, formaban tres órdenes representando (al menos en teoría) una selección del sacerdocio, de la aristocracia seglar y de la intelectualidad del judaísmo: los «pontífices» (οἱ ἀρχιερεῖς), los «ancianos» (οἱ πρεσβύτεροι) y los «escribas» (οἱ γραμματεῖς). Su influencia fue mayor o menor según el régimen político a que estuvo sometido el país; bajo la tiranía de Herodes, que no hubiera tolerado órganos de «moderación» y de posible oposición, estuvo prácticamente anulada. El rey, a su manera, consulta una «comisión de técnicos» en materia religiosa. El evangelista supone que ha sabido intercambiar acertadamente la expresión «el Rey de los Judíos» por la de «el Mesías» (ὁ Χριστός). La redacción evangélica insinúa un matiz de amargura: los responsables del culto y de la teología («sacerdotes» y «escribas») del «Pueblo» de Dios

[55] El adjetivo «todo» (cfr. v. anterior) tiene a veces en San Mateo valor enfático, convencional, que no debe urgirse con criterio cuasi-matemático.

al servicio de Herodes... El verbo en imperfecto «describe» 2, 4-6
una sesión sosegada, casi académica. Su tema fue el in-
terrogante: **«¿dónde ha de nacer** (= «nace» *de iure:* γεννᾶ-
ται) **el Mesías** (ὁ Χριστός)?» Hábilmente el redactor ha he-
cho pasar la corriente de «inminencia mesiánica» inducida
por la pregunta inicial de los Magos (v. 2) a través del pue-
blo de Jerusalén, su jefe civil y sus dirigentes religiosos. La
respuesta procederá, lógicamente, de éstos: **«y ellos le di-** 5
jeron: «En Belén de Judea». Esta opinión (cfr. *Ioh.* 7, 41s.)
no era de todos (id. 7, 27) ni la más frecuente. Con su res-
puesta y aducido por los mismos dirigentes empalma el
«testimonio» bíblico con que el evangelista va rubricando
cada una de las unidades literarias de esta sección: **pues** 6
así está escrito por medio del profeta *(Mich.* 5, 1 [2]): **Y tú,**
Belén, tierra de Judá, no eres en manera alguna la menor
entre las principales [ciudades] **de Judá; pues de ti saldrá**
un príncipe, que será pastor de mi pueblo de Israel. El
texto está citado con mucha libertad, así respecto al hebreo
masorético como en relación con los Setenta. Es posible
que el redactor disponía de una recensión diversa, ya co-
mo códice bíblico ya formando parte de una antología de
citas o «testimonios» mesiánicos. El sentido sustancial per-
manece idéntico: *Belén* [56] ha de ser la patria del rey y pastor
de Israel [57]. El texto según *Mt.* «personifica» a Belén como
si fuera un «príncipe», noble entre los nobles de Judá, por-
que de ella ha de salir el «príncipe», etc. (juego de palabras:
ἐν τοῖς ἡγεμόσιν... ἡγούμενος, reflejado en la versión castellana).
El tema: Mesías = «*Pastor*» reaparecerá insinuado en 9, 36
y extensamente desarrollado en *Ioh.* 10, 1ss. La única dife-
rencia formal irreducible entre la cita de *Mt.* y las demás re-
censiones conocidas está en la glosa οὐδαμῶς: «de ninguna
manera» antepuesta a «[la más] pequeña» según *hebr.* y
LXX en el segundo elemento del primer dístico. Mateo o su
fuente inmediata recubre la *pequeñez* geográfica de Be-
lén (subrayada por Miqueas, con mejor técnica literaria,

---

56 *Belén* = «*Efrata*» en hebr.: «*Casa de Efrata*» en los LXX; cfr. 1 *Sam.* 17, 12 y *Ruth* 1, 2; [1 *Par.* 2, 19. 24. 50]

57 *Rey: Mich.* 5, 1 [2]; *Pastor:* ibíd. v. 3 [4], con influencia redaccional de 2 *Sam.* 5, 2.

2, 6 en función de categoría estética de contraste) con la *grandeza* teológica de su destino como cuna del Mesías. Prudencio irá mucho más allá, siempre en línea poética, al iniciar su himno: «O sola magnarum urbium maior Bethlehem...!» [58]. En la Comunidad apostólica, como en otras escuelas religiosas judías contemporáneas, no estaba vigente la severidad de la actual metodología científica de las citas. Estas podían ser también «adaptación», «alusión», «reminiscencia», fusión de varios incisos en uno. Y aun (en virtud de la conciencia apostólica de sentirse instrumentos del Espíritu), una cita puede ser «revisión» del antiguo texto *profético* (y, por tanto, «in-completo») en perspectiva de plenitud de sentido, a la superior luz de Revelación que proyecta sobre él su cumplimiento (→ 2, 23).

B) El Mesías «adorado» por unos Magos venidos del Oriente (2, 7-12)

7 **Entonces Herodes, habiendo llamado en secreto a los**
Magos, averiguó de ellos exactamente el tiempo en que
8 **apareció la estrella; 'y enviándolos a Belén, dijo: «Id, e**
informaros con exactitud acerca del niño y, cuando le
hubiéreis encontrado, avisadme para que yo también
vaya a adorarle.»
9 **Ellos, habiendo oído al rey, se pusieron en camino.**
Y he aquí que la estrella que habían visto en el Oriente
les precedía, hasta que llegó y se paró encima de don-
10 **de estaba el Niño. 'Y, al ver la estrella, se alegraron**
con gozo sobremanera grande.
11 **Y, entrando en la casa, vieron al Niño con María su**
madre, y, postrándose, le adoraron. Y abriendo sus
tesoros, le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra.

[58] ML 59, 906; CSEL 61, 71.

12 **Y, avisados en sueños de no volver a Herodes, por** 2, 7-9
otro camino se marcharon a su tierra.

La audiencia de Herodes a los Magos forma díptico, lite-
rariamente, con la anterior sesión informativa de los sacer-
dotes y escribas. Los verbos bien seleccionados por el redac-
tor pintan su astucia «inquisidora» (ἐπυνθάνετο... ἠκρίβωσεν ...
ἐξετάσατε ἀκριβῶς...). Le interesa el lugar (v. 4s.) y la fe-
cha (7s.) del nacimiento; el narrador prepara con ambos
rasgos el momento trágico del v. 16. Herodes se manifies-
ta político y supersticioso a la vez. El relato, aunque es-
quematizado y traduciendo las frases de los personajes a
un vocabulario apto para su finalidad catequética, no tiene
nada que se aparte de lo históricamente verosímil: **En-** 7
tonces Herodes, habiendo llamado en secreto a los Magos,
averiguó de ellos exactamente el tiempo en que apareció
la estrella (cfr. v. 16); **y, enviándolos a Belén, dijo: «Id, e in-** 8
formaros con exactitud acerca del niño y, cuando le hubie-
reis encontrado, avisadme para que yo también vaya a ado-
rarle.» El redactor perfila hábilmente la «malicia» de Hero-
des. Pero a un tiempo supone en la actitud de los Magos
una tal evidencia de ingenuidad inofensiva, que el rey se
convence de poder contar con ella.

El subrayado deíctico del «ecce», «*he aquí...*» ilumina, en
este fragmento redaccional, el gozo del inesperado reen-
cuentro con la estrella. **Ellos, habiendo oído al rey, se pu-** 9
sieron en camino. Lo mismo en el largo itinerario ante-
rior hasta Jerusalén que en este último suplemento de dos
horas escasas, los Magos tuvieron que valerse de los me-
dios normales de información y guía. La estrella fue signo
de iniciativa, mas no les acompañó durante el viaje. Sólo
reaparece en el último momento, después de una prolonga-
da prueba de fe, y les conduce con evidencia sobrenatural
hasta el término. En esta conjugación de gracia y voluntad,
de largas rutas «humanas» sin horizonte, iluminadas, en el
preciso momento indispensable, por la certitud de una

2, 9-11 asistencia divina, los clásicos de la ascética cristiana considerarán en la historia de los Magos un arquetipo del estilo con que Dios «llama» por los caminos del espíritu a sus «elegidos», y de la fidelidad de éstos en ser dóciles al estilo de su «llamamiento». **Y he aquí que la estrella que habían visto en el Oriente** (v. 2) **les precedía, hasta que llegó y se paró encima de donde estaba el Niño.** La intención del redactor es, sin lugar a duda, describir un «fenómeno» visible extra-natural. Quiere decir, por lo menos, que Dios les confirmó de alguna manera tangible la exactitud del oráculo de Miqueas y les indicó el lugar exacto
10 donde estaba «el (recién) nacido Rey de los Judíos». **Y, al ver la estrella, se alegraron con gozo sobremanera grande.** La frase, intraducible en su literalidad hebraizante, equivale a un superlativo con doble subrayado. En cuanto este fragmento redaccional forma díptico con el anterior, señala el «contraste» con la turbación de Herodes y de Jerusalén (v. 3). En el Nuevo Testamento, el «gozo» es la reacción psicológica connatural del encuentro con Cristo (cfr. *Lc.* 2, 10. 20; *Ioh.* 3, 29s.; *Act.* 8, 39, etc.).

11 **Y, entrando en la casa, vieron al Niño con María, su madre.** La frase: «el Niño y su madre», se repetirá dos veces más (vv. 13. 20), como reflejo de la precedente didascalía sobre la concepción virginal. Se omite la mención de José, sin duda presente en «la casa» (cfr. v. 13). Estos matices son reliquia de la religiosa delicadeza y a un tiempo de la casi exagerada precaución (no necesaria en *Lc.* 2, 16. 27. 33. 41. 43. 48) con que en la comunidad judeocristiana de *Mt.* se hablaba de un misterio muy venerado por ellos y fácilmente ultrajado por otros. La iconografía cristiana, desde sus primeros balbuceos en las Catacumbas, ha tomado entre sus predilectas esta escena, plasmándola casi siempre en el «momento» del ofrecimiento de los dones, y—como es psicológico—adornándola cada vez más a través de los siglos con elementos decorativos contemporáneos de ambiente imperial o regio. En lo poco que cabe reconstruir imaginativamente *según la narración evangélica* (que, des-

de luego, no es «cinematográfica») se impondría una extrema simplicidad. Los Magos caminan a Belén ya de noche (ven la «estrella»). La «casa» se supone, como todas las orientales pobres, de un solo ambiente (al entrar, ven al Niño y a su Madre). Una antigua tradición cristiana palestinense explicaba la visita de los Magos a Jesús en una cueva; el término οἰκία de *Mt.* no se opone, ya que puede significar genéricamente «morada». Vivir en cuevas no era cosa fuera de lo normal entre palestinenses pobres. El subsiguiente aviso en sueños a los Magos y a José (vv. 12. 13) y su fuga sólo tiene sentido, dentro de la trama dramática, si es aquella misma noche; Herodes, a cinco leguas de distancia, no podía menos de actuar ya el día inmediato. Su resolución—aunque cruel, inútil—da a entender que los «servicios de información» no supieron dónde habían entrado los «magos» ni advirtieron la desaparición de una familia en el pueblo; todo conduce a imaginar una morada pobrísima, aislada, en las afueras; y un entrar y salir de los visitantes sin la menor «espectacularidad». Sugerimos esto, también útil en línea de reflexión y meditación, para centrar el núcleo de este relato (tan «enfasizado» a veces) en su auténtica dimensión evangélica de sencillez, opuesta a todo «apocalipticismo». **Y, postrándose, le adoraron.** Esta «adoración» o «proskynesis» constituye, como se indicó ya, el centro literario y doctrinal de la historia de los Magos. La escena, tal como lo permite la redacción evangélica, debe «imaginarse» en ambiente de suprema sencillez exterior, de noche, a la tenue luz de una pobre morada. «Adorar» (προσκυνεῖν) supone un gesto exterior de «humillación», que podía consistir, según las ocasiones, en ponerse de rodillas, tal vez con los brazos extendidos en actitud de súplica, o además en inclinarse profundamente e incluso postrarse rostro en tierra. En su simbolismo fundamental la «proskynesis» traduce la espontánea voluntad de colocarse en un plano inferior al de aquella persona a quien se tributa. En el ritualismo social, tan expresivo, del antiguo oriente el gesto corporal de «adoración» podía ser coeficiente lo mismo de un acto de culto religioso a un dios o a

2,11 un ser sobrenatural, como de vasallaje ante un monarca o de aceptación, en un momento determinado, de la destacada superioridad—social, política, religiosa—de otro. Varias instantáneas de la vida pública de Jesús, que le presentan recibiendo la «proskynesis» de discípulos o favorecidos, no pueden suponer, *en cuanto consignaciones de la realidad objetiva de aquel momento,* más actitud consciente que la de reconocer en El una superioridad misteriosa, pero indefinida. Esto mismo puede aplicarse a la actitud consciente de los Magos (paralela a la que finge Herodes: v. 8). Superaría toda capacidad psicológica y se apartaría del ritmo normal de la revelación neotestamentaria el que su homenaje de «adoración» hubiese tenido sentido latréutico.

Mas la exégesis no comprende ni apenas capta el mensaje del hagiógrafo si se limita a entenderlo sólo como «consignación de la realidad objetiva de aquel momento». El evangelista, al relatar en función de su ministerio didascálico los hechos acaecidos, los «interpreta» y los *eleva* al nivel de inteligencia con que su comunidad contemplaba la persona y misterio de Cristo. De manera análoga, la «relectura» de las perícopes del Antiguo y aun del Nuevo Testamento en la «liturgia de la palabra» *eleva* sus respectivos textos al nivel intelectual y afectivo correspondiente a la asamblea que los escucha. No nos referimos a la «acomodación», «adaptación» y aun «deformación» del sentido en una línea divergente de la inicial; ello es jugar, con más o menos acierto y respeto, con la materialidad de la «letra». Hablamos de «hechos» o «textos» que, *por su misma entidad* y en la intención divina, contienen la virtualidad germinal de poder ser iluminados con una significación superior a la que entendían sus mismos protagonistas o redactores, al reflejarse sobre ellos una posterior más intensa claridad de Revelación. La Iglesia (Padres, Liturgia, sentido cristiano popular...) ha «contemplado» en el gesto de los Magos una actitud latréutica, y la ha hecho paradigma primicial de la «adoración» de todos los pueblos al Mesías. El interrogante preciso de una exégesis que llegase a la sintonía plena con las facultades del hagiógrafo afectaría a la pregunta sobre si él ya había «elevado» también la escena a un nivel análogo al de la posterior tradición eclesiástica. La inmediata consecuencia teológica sería que el texto, como «catequesis», tiene un peso dogmático muy superior al que tendría como puro fragmento de crónica. Esta reflexión se extiende a todo el Evangelio. Los efectos de la Inspiración no se reflejan formalmente sobre el acontecimiento según su dimensión cronológica, sino en cuan-

to ha sido incorporado a un determinado momento de la historia 2, 11
del magisterio divino-humano actuado en la redacción de la Biblia.

Adorar o προσκυνεῖν es, en el Nuevo Testamento, palabra predilecta de Mateo y del Apocalipsis. Las 24 veces que aparece en el Apocalipsis, salvo una cita (3, 9), tiene siempre sentido latréutico[59] o, por contraste, idolátrico[60]. En una escena repetida, cuando el vidente intenta ofrecer una «proskynesis» de veneración al ángel, éste la rehusa porque a sólo Dios hay que «adorar» (19, 10 (bis); 22, 8. 9). En el Evangelio de Juan, aparte nueve repeticiones en un solo contexto, con sentido fuertemente teológico (4, 20-24), aparece otra vez προσκυνεῖν también como acto litúrgico (12, 20) y otra rubricando la fe del ciego en Jesús (9, 38). En cuanto a las Epístolas, sólo aparece en dos citas *(Hebr.* 1, 6 y 11, 21). En los Hechos también tiene sentido litúrgico (8, 27; 24, 11) o idolátrico (7, 43), además de una escena en que Pedro rehusa la «proskynesis» de Cornelio con actitud análoga a la del ángel según el Apocalipsis *(Act.* 10, 25s.). En San Lucas se repite dos veces en la «tentación del monte», en sentido fuerte de contraste idolátrico-teológico (4, 7s.) y en la Ascensión como homenaje de los discípulos al Señor glorificado (24, 52). En Marcos hay dos escenas de «proskynesis»: la de un endemoniado (5, 6) y la paródica de los soldados en la Pasión (15, 19). En Mateo, además de las tres repeticiones de προσκυνεῖν en el presente fragmento (2, 2. 8. 11), reaparece otras diez veces: dos, paralelamente a Lucas, en la «tentación del monte» (4, 9. 10); una, en contexto parabólico (18, 26) describiendo la postración del siervo (= pecador) ante el rey (= Dios, Padre y juez); *siete* describiendo una instantánea, si no exclusiva sí del todo característica del primer Evangelio: la del enfermo o afligido (8, 2; 9, 18; 15, 25) y la del discípulo (14, 33; 20, 20; 28, 9. 17) *en actitud de «proskynesis» ante Jesús.* La escena de los Magos, tiene, pues, también valor de «preludio»: pregustación melódica inicial de *tema* que irá luego repitiendo el evangelista en varias irisaciones convergentes hacia su final eclosión en el «monte de Galilea». Jesús, a quien se «adora», es «Señor» que tiene poder sobre la lepra (8, 2ss.), el demonio (15, 22ss.), la muerte (9, 18ss.), la naturaleza (14, 25ss. [33: «¡verdaderamente eres Hijo de Dios!»]), el universo (28, 18ss.). Quien tenga capa-

---

[59] 4, 10; 5, 14; 7, 11; 11, 1. 16; 14, 7; 15, 4; 19, 4.
[60] 9, 20; 13, 4 (bis). 8. 12. 15; 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4.

2, 11 cidad para captar los reflejos de la fe cristo-teológica y de veneración «litúrgica» dentro de la comunidad ambiental que irradian en los textos citados (en la atmósfera neotestamentaria de habitual «elevación» y casi «tecnificación religiosa» del verbo προσκυνεῖν, que se deduce de la manera como hemos visto que lo usan, y, sobre todo, como lo evitan los hagiógrafos) se inclinará, tal vez, a considerar el relato de los magos no sólo como consignación «objetiva» del acto de vasallaje ante un Rey, de parte de unos astrólogos guiados por Dios, sino también como concreción prototípica de una superior actitud litúrgica y latréutica con que los discípulos del Evangelio, habiendo seguido su llamamiento, «adoraban» a Jesús en la Comunidad eclesial.

A la Mariología no le ha pasado inadvertido el hecho de que el primer «acto de fe» y de liturgia cristológica según Mateo, floreciese al encontrar «al Niño *con María su madre*»; de manera análoga a como en el Evangelio según Juan también es Ella instrumento de otro primer acto de fe *(Ioh.* 2, 1-11).

Y abriendo sus «tesoros» (= cofres o arquetas), **le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra.** No se concibe en Oriente una visita de homenaje sin ofrenda de dones (cfr. *Gen.* 43, 11). Dejar de presentarlos a un rey es signo de insubordinación (1 *Sam.* 10, 27). La escena veterotestamentaria más análoga a la de los Magos es la de la visita y presentes de la Reina de Saba a Salomón (1 *Reg.* 10, 2). El incienso y la mirra son cifra literaria de lo más exquisito en materia de perfumes [61]; éstos, acompañando el oro, son la ofrenda característica que se presentaba a los reyes (1 *Reg.* 10, 2), y sirvió a los profetas [62] como expresión simbólica del vasallaje que los pueblos extranjeros tributarán al reino mesiánico [63].

Podía esperarse, en este momento-vértice del relato, una «cita-reflexión» análoga a las demás que esmaltan el capítulo. El armazón de la frase («adoraron»... «ofrecieron dones»...) está calcado sobre el Salmo 72 [71] 10b-11. Y es poco verosímil que el redactor, tan avezado a captar reflejos, aun tenues, del Anti-

---

[61] Cfr. *Cant.* 3, 6; 5, 5. 13; *Ps.* 45 [44], 9, etc.

[62] *Is.* 60, 6 y contexto; *Ps.* 72 [71], 10. 11. 15; cfr. *Ps.* 45 [44], 13.

[63] La reflexión patrística y litúrgica ha hecho de los dones símbolos de tres supremas categorías cristológicas: Realeza, Divinidad, Humanidad de Jesús (o Realeza, Sacerdocio, Pasión redentora).

guo Testamento, no pensase en Isaías 60, 6[64]. El autor ha con- 2, 11-12
siderado la escena suficiente en sí misma, y, más que como «complemento» de otras profecías, profecía en acción y símbolo ella misma de las multitudes que vendrán de oriente y occidente al Reino del Mesías (8, 11).

Y, avisados («por oráculo preternatural»: χρηματισθέντες) **en** 12
sueños (κατ' ὄναρ 1, 20; 2, 13. 19. 22) **de no volver a Herodes, por otro camino se marcharon a su tierra.** El regreso equivale a una huída; los primeros «adoradores» han pregustado también el clima de «persecución». Debieron de emprender su camino aquella misma noche. El territorio de Belén está en contacto con el desierto de Judá; por un camino que conducía a través de él en pocas horas hasta el vado del Jordán más próximo al mar Muerto (o por otro que descendía hasta Engadí, desde donde era posible cruzar o bordear el lago hasta alcanzar la región oriental) desaparecieron de Palestina.

C) El Hijo de Dios, refugiado en Egipto (2, 13-15)

13 **Cuando ellos se hubieron marchado, he aquí que un**
Angel del Señor se aparece en sueños a José, y le dice:
«Levántate, toma al Niño y a su madre, y huye a Egipto, y estáte allí hasta que yo te diga; porque Herodes irá en busca del Niño para acabar con él.»
14 **El se levantó, tomó al Niño y a su madre—de noche—**
15 **y se marchó a Egipto, 'y estaba allí hasta la muerte de**
Herodes; para que se cumpliese lo que fue dicho por el Señor por medio del profeta, que dice:
«De Egipto llamé a mi hijo.»

---

[64] Indirectamente, la omisión de estas citas en nada apoya la imaginativa popular que elevó a los Magos a categoría de «reyes» y ha impregnado sus imágenes de suntuosidad cortesana.

2, *13-14* Este pequeño fragmento es un eslabón más en el relato de la «Infancia» inseparadamente soldado con el anterior y con los siguientes. El interés doctrinal está enfocado a la cita bíblica, cuyos dos sustantivos rigen el armazón literario, dominado por las palabras-clave: «*Egipto*» (vv. 13. 14. 15) y «*Niño*» (13[bis]. 14), traducido ahora a la explícita claridad teológica de «*Hijo*» [de Dios] (15). La charnela redaccional con el fragmento anterior es un juego de palabras (ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.—'Αναχωρησάντων...), cuya carga afectiva penetra por toda la perícope (φεῦγε... (13); ἀνεχώρησεν... (14), ambientándola en la amargura psicológica del que es complemento connatural de la «persecución»: la fuga y el destierro.

El característico «*Ecce...*» viene preparado, como de
13 costumbre, por un breve inciso circunstancial: **Cuando ellos se hubieron marchado**, y afecta a otra comunicación «angélica» (→ 1, 20): **he aquí que un Angel del Señor se aparece en sueños a José, y le dice**... El «presente histórico» (φαίνεται) junto con el estilo telegráfico y entrecortado del aviso reflejan la sorpresa y urgencia del momento: **«Levántate, toma al Niño y a su madre** (→ v. 11), **y huye a Egipto**... Allí habían encontrado ya muchas veces refugio los judíos en peligro[65] o en dificultad[66] dentro de su patria. La redacción del presente fragmento es análoga a la del caso referido en 3 *Reg.* 11, 40. Egipto, provincia romana a la sazón, quedaba a cubierto de toda posible acción de Herodes. **Y estáte allí hasta que yo te diga.** Ceñida orden de presente, sin perspectiva de futuro. Es austera la prueba de obediencia en oscuridad de pura fe. El estilo cristiano de entregarse a ella ha bebido en estas líneas sólida y generosa doctrina de autenticidad espiritual, a imitación del Patriarca. **Porque Herodes irá en busca del Niño para acabar con él.»** Contraste de cruel ironía con v. 8, y preparación de 16ss.
14 **El**, José, **se levantó, tomó al Niño y a su madre—de noche—y se marchó a Egipto.** Las palabras que explican la

65 Cfr. *4 Reg.* 25, 26; *Ier.* 26, 21; 43, 5-7.
66 Cfr. *Deut.* 23, 8 [7]; *Gen.* 12, 10; 42, 1ss.

ejecución repiten minuciosamente las de la orden, confor- *2, 14-15*
me al estilo épico popular; al mismo tiempo ponen de real-
ce la prontitud y la precisión de la obediencia de José, que
es el aspecto peculiar de su fisonomía ascética en la misma
línea de la de los grandes Patriarcas, que al autor de este
capítulo le place subrayar. La indicación: «*de noche*», acen-
túa la inminencia del peligro, y refleja la angustia y pena-
lidad de la huída. En cuanto a la representación imagina-
tiva del itinerario, que pudo durar una semana y hasta dos,
hay que prescindir de todas las leyendas con que lo han
deformado los apócrifos y poetas. El Mesías que, por el
«servicio de Yahveh» en santidad y justicia iba a sentir en
su propia carne, a lo largo de la vida, todas las penalida-
des de que es portadora la descendencia de Adán (→ 8, 17)
debió también, con la cooperación de María y José, «asimi-
larse a sus hermanos» (*Hebr.* 2, 17s.), los desterrados por la
injusticia de las tiranías, compartiendo sus privaciones y
angustias a través de una de las rutas más austeras de la
topografía bíblica. **Y estaba allí hasta la muerte de Herodes** *15*
(→ v. 19). **Para que se cumpliese lo que fue dicho por el
Señor por medio del profeta,** (→ v. 23) Oseas (11, 1 t. *hebr.),*
que dice: «De Egipto llamé a mi hijo.» En la perspectiva del
profeta se trata del pueblo de Israel, «hijo» de Dios (→
6, 9)[67], a quien Dios y sólo El (*Num.* 23, 22; 24, 8) «llamó de
Egipto», cuando era como un niño pequeño (*Os.* 11, 1ss.),
para conducirlo por la ruta del Exodo a Tierra Santa. El
texto citado por Mateo no contiene «profecía» en el sentido
corriente de «predicción»; evoca simplemente uno de los
momentos decisivos de la historia de Israel. Que en el des-
tierro y «éxodo» de Jesús niño se «cumpla» (= «alcance su
plenitud» de sentido: ἵνα πληρωθῇ...) un «oráculo del Señor»,
significa que la *historia* del Pueblo antiguo también era una
palabra divina a medio decir. En la escuela de Mateo, co-
mo en la de Pablo, se parte del supuesto metodológico que
todo aquello tenía valor τυπικῶς, es decir, en cuanto «pre-
figuración» (o «tipo») de las realidades escatológico-mesiá-
nicas (1 *Cor.* 10, 11: cfr. *Gal.* 4, 24ss.). A la hora de la plena

[67] Cfr. *Ex.* 4, 22s.; *Deut.* 1, 31; 14, 1; 32, 6; *Is.* 63, 16; *Ier.* 31, 9. 20, etc.

2, 15 revelación según el Espíritu, que vive la Comunidad eclesial, leer el Antiguo Testamento sin entender en él a Cristo supone tener los ojos todavía cubiertos por el velo del literalismo (cfr. 2 *Cor.* 3, 12-18). Israel fue llamado con especial privilegio y en cierto sentido «hijo» de Dios como realidad en germen, por la que se preanunciaba el Arquetipo sustancial de quien procede toda participación o reflejo de la única Filiación divina (→ 3, 17). Y su estancia en Egipto era programa del dolor con que el Mesías tenía que ensayar en su infancia el itinerario del «éxodo» cristiano, que será, también en «sentido pleno», ascética del desierto (→ 4, 1ss.) bajo la guía del Padre (*Deut.* 8, 2ss.; *Mt.* 4, 4) y el Espíritu (*Mt.* 4, 1 par.).

D) Muerte de los niños de Belén (2, 16-18)

16 **Entonces Herodes, viendo que había sido burlado por los Magos, se enfureció mucho, y mandó matar a todos los niños que había en Belén y en todo su término, de dos años para abajo según el tiempo que había averiguado exactamente de los Magos.**
17 **Entonces se cumplió lo que fue dicho por medio del profeta Jeremías, que dice:**
18 **«Una voz se oye en Ramá,**
llanto y lamento grande:
es Raquel que llora a sus hijos,
y no quiere ser consolada,
porque ya no existen.»

La parte narrativa de este nuevo eslabón en la historia de «Herodes y el Niño» se reduce a un esbozo lineal, casi esquemático. Realza su pathos el contraste con el anterior fragmento que también tuvo por «incipit»: *Entonces Herodes...* (vv. 7ss.). Contraste de sentimientos (*«viendo... se*

alegraron», «*viendo... se enfureció*»: vv. 10. 16) y de acción 2, 16
(«*adoraron*»... «*mandó matar*») así entre Herodes y los Magos como entre su propia verdad y la ficción precedente (v. 7s.). El evangelista sabe mantener también aquí la sobria severidad de estilo de todo el relato, que graba a fuego la fisonomía repulsiva de Herodes sin que caiga un solo epíteto sobre su nombre, repetido tantas veces. La reflexión sobre el texto profético (v. 17s.) constituye la nota más afectiva de todo el Evangelio de la Infancia.

Entonces Herodes, viendo que había sido burlado por 16
los Magos, se enfureció mucho, y mandó matar a todos los niños que había en Belén y en todo su término. La reacción no tiene sombra de inverosímil en la historia de un Herodes, que resolvía con la muerte violenta, aun de las personas más queridas de su familia—esposa, hijos—cualquier imaginado peligro contra la seguridad de su trono. Como advierte el redactor, en este caso se añade a su habitual crueldad la irritación del astuto que se siente «burlado» (ἐνεπαίχθη) por quienes creía ingenuos. Los niños eran víctimas fáciles en el mundo antiguo. El «faraón opresor», según el Exodo, había dado orden de matar a todos los recién nacidos de los hebreos por motivos de «seguridad nacional» (*Ex*. 1, 8-10. 15s. 22); Moisés, el futuro salvador del pueblo, fue salvado sólo por disposición de la Providencia. En algunas leyendas sobre la vida de Moisés contemporáneas al Nuevo Testamento es más próximo el paralelismo entre su salvación de la muerte y la de Jesús niño, así como entre la actitud de Herodes y la del «Faraón». Es probable que el evangelista, al redactar siguiendo a trazos una pauta popular conocida por sus lectores judeocristianos, quería que éstos viesen por transparencia en la historia de Jesús la figura del nuevo y auténtico «Moisés», liberador, legislador y jefe de su Pueblo. El historiador Suetonio [68] no consideraba inverosímil el que se le hubiese ocurrido al Senado dar un decreto condenando a morir (por prejuicios de gobierno y a base de informes supersticio-

---

[68] *De vita Caesarum*, 2: Divus Augustus, 94.

2, 16-17 sos) todos los niños nacidos en Roma durante un determinado año. Los niños-víctima de Herodes tuvieron que ser muchos menos que los que se suponen en las historias del Faraón y de los que hubieran sido de no frustrarse el supuesto propósito del Senado romano. La orden de Herodes afectaba a los niños **de dos años para abajo, según el tiempo que había averiguado exactamente de los Magos** (v. 7). A base de un «informe exacto», cualquiera que fuese la fecha averiguada, amplió enormemente el «margen de seguridad»[69]. Aun así el número de víctimas no debió de ser extraordinario; menos de cien, y probablemente no más de quince o veinte.

La veneración cristiana las ha elevado a primicias del más alto nivel de adhesión a Cristo (cfr. *Ioh.* 15, 13) y de glorificación de Dios (cfr. *Ioh.* 21, 19), cifrado en el sacrificio de la propia vida, que tendrá luego en el vocabulario eclesiástico un nombre precioso: «martirio». Lo que faltase de voluntad consciente lo suplió en ellos una gracia de predilección. También hacia el término de su vida Jesús es proclamado Mesías por los niños (21, 15s.), a los que El había declarado norma y medida de toda grandeza en el Reino de Dios (18, 1ss.; → 11, 25). Donde se había llegado al abominable rito de los sacrificios humanos, los niños eran víctimas predilectas. En el fondo del error latía el instinto de apreciar la pureza como más apta para aplacar en inmolación propia la ira de los seres preternaturales contra la culpabilidad de los «mayores». En el Nuevo Testamento, la *inocencia* es condición y gloria de la víctima, así en línea de sacerdocio (cfr. *Hebr.* 7, 26s.; 9, 14; 1 *Petr.* 1, 19) como de martirio (*Apoc.* 14, 4s. = 7, 14). Al venerarlos como «Inocentes», la conciencia cristiana contempla a los niños de Belén en la perspectiva litúrgico-espiritual de un «sacrificio» que sustituye, o, mejor, «preludia» el de Jesús.

La cita-reflexión transporta también a la «perspectiva
17 cristiana» un momento trágico del antiguo Israel: **Enton-**

---

[69] Si la fecha era reciente, ¿para qué hasta «dos años»?; si hacía más de un año, ¿por qué los recién nacidos?

ces se cumplió lo que fue dicho por medio del profeta Jeremías (31 [38], 15), **que dice**... (→ v. 23). Las palabras no siguen con literalidad ni el texto hebreo conocido ni el de los Setenta; caben las mismas hipótesis que en otros casos análogos (→ v. 6). Con delicadeza el evangelista sustituye el habitual «para que se cumpliese» por «entonces se cumplió» (= 27, 9), como si temiese atribuir directamente a la iniciativa de Dios el dolor de «Raquel» en las madres betlemi- 2, 17-18
tas... **«Una voz se oye en Ramá, llanto y lamento grande; es** 18
Raquel que llora a sus hijos. En su primer sentido la estrofa es una figura poética: los hombres de las tribus de Benjamín, Efraim y Manasés, «hijos» o descendientes de Raquel, han perecido o han sido deportados por los asirios (4 *Reg.* 17, 5ss.; 18, 9ss.); la primera fundadora o «madre» de su estirpe clama con amarga «lamentación» desde su tumba, que según la tradición a que se atiene Jeremías (=1 *Sam.* 10, 2), estaba en Ramá (= er-Ram, unos 8 kilómetros al N. de Jerusalén)[70]. Según una tradición diversa y más extendida, que perdura hasta hoy, el sepulcro de Raquel se encontraba junto al camino de Belén (cfr. *Gen.* 35, 19s.; 48, 7); es posible que ello sugiriera al evangelista la selección de esta cita (en la que, no obstante, no tiene importancia alguna la topografía, sino la analogía de situación). **Y no quiere ser consolada, porque ya no existen.»** El llanto de las madres de Belén es también preludio y primicias del aspecto no menos aflictivo dentro de toda «persecución» de cualquier «Herodes»: el dolor de los que se quedan por sus más amados—hijos, hermanos, padres—«que ya no están»... (cfr. *Ioh.* 16, 20; *Act.* 8, 2, etc.).

---

[70] Luego aplicaron el texto de *Ier.* 31, 15 también a la cautividad y deportación de Judá bajo Nabucodonosor: *4 Reg.* 25, 8ss.

E) JESÚS «NAZARENO» (2, 19-23)

19 **Cuando Herodes hubo acabado su vida, he aquí que**
un Angel del Señor se aparece en sueños a José, en
20 **Egipto, 'y le dice: «Levántate, toma al Niño y a su**
madre, y ve a la tierra de Israel, porque están muer-
21 **tos los que buscaban quitar la vida al Niño.» 'El se**
levantó, tomó al Niño y a su madre, y entró en la
tierra de Israel.
22 **Pero al oír: Arquelao reina en Judea en lugar de su**
padre Herodes, temió ir allá. Y, avisado en sueños,
23 **se marchó a la comarca de Galilea; 'y fue a estable-**
cer su domicilio a una ciudad llamada Nazaret;
a fin de que se cumpliese lo que fue dicho por
medio de los Profetas: será llamado «Nazareno».

La última estancia de esta pequeña introducción a la Catequesis evangélica lleva a su término el itinerario del Niño Jesús perseguido, término que debiera haber sido Belén (conforme al esquema «ida-regreso» → v. 1). Pero una nueva amenaza, en sincronismo con la voluntad del cielo, determina que el Mesías, aunque nacido en Judea de acuerdo con las profecías, tenga que refugiarse en Galilea, y concretamente en Nazaret. A la luz de esta circunstancia, al lector no le extrañará el clima humano y espiritual del Mensaje evangélico-«sinóptico». «Clima» galilaico al cien por cien, con el que los cristianos posteriores estamos sintonizados desde siempre, pero que debió parecer característico y aun pintoresco en los ambientes del judaísmo contemporáneo. También explica esta circunstancia el sobrenombre popular de «Nazareno» (o «Nazoreo») aplicado a Jesús, en el que el evangelista intuye cierto misterioso sentido preanunciado por «los Profetas». También en esta

última estancia se transparenta la objetividad del autor, 2, 19-20
ajena a toda interferencia de sabor apócrifo y «apocalíptico», bien informado de la pequeña historia civil del país y constante en la serenidad redaccional, no alterada ni por un solo adjetivo.

El «*Ecce*...» deíctico viene apoyado otra vez en un breve
inciso circunstancial (en genitivo absoluto: τελευτήσαντος...):
Cuando Herodes hubo acabado su vida... La fecha de su 19
muerte fue, según los historiadores, pocos días antes de la Pascua (que cayo en 11 de abril) del año 750 de Roma, 4 antes de la era cristiana. Para nada insinúa el evangelista el tema, tan clásico y antiguo (cfr. *Act* 12, 21ss.), «sobre la muerte de los perseguidores», siendo así que otros contemporáneos vieron en circunstancias de su enfermedad la mano justiciera de Dios. **«He aquí que un Angel del Señor se**
aparece en sueños a José, en Egipto, y le dice: «Levántate, 20
toma al Niño (τὸ παιδίον) **y a su madre, y ve a la tierra de Israel.** Repetición exacta del v. 13, conforme al estilo épico-popular del conjunto. Sólo ha variado la indicación local «*en Egipto*» y «*a la tierra de Israel*». Hay varias «tradiciones» acerca de los lugares de paso (vgr. Matariyeh [«árbol de la Virgen»]) o permanencia (vgr. en el Cairo, cripta de la iglesia copta de Abu Sergah) de la Sagrada Familia en *Egipto;* ninguna de ellas conecta con las primeras generaciones. Bastaría a la intención, así topográfica como «significativa», de la palabra «Egipto» el que hubiera permanecido en su zona colindante con Palestina. Tampoco hay acuerdo alguno entre los autores acerca de la duración del destierro (algunos se inspiran en *Apoc.* 12, 14 = 3 años y medio...); sobre un mínimo de pocos meses (de la última estancia de Herodes en Jerusalén hasta su muerte en Jericó), no hay más indicio para señalar el máximo que el impreciso del v. 22 y el (más impreciso todavía) de que Jesús sigue siendo παιδίον = «niño pequeño». La «*tierra de Israel*» es una de las formas más genéricas y delicadamente sacral para designar la patria del Mesías, sobre todo en pers-

2, 20-22 pectiva de exilio [71]. **Porque están muertos los que buscaban
quitar la vida al Niño.» Es frase calcada sobre *Ex.* 4, 19; ello
justifica el plural en vez del singular, y es un trazo más de la
pauta sobre la que el evangelista está esbozando la fisonomía
21 del «nuevo Moisés» a lo largo de todo este capítulo. **El se
levantó, tomó al Niño y a su madre, y entró en la tierra de
Israel.** Reiterada modulación del tema: prontitud, obedien-
cia (→ v. 14).

22 **Pero al oír: Arquelao reina en Judea en lugar de su padre Herodes, temió ir allá.** El tercer y último testamento de Herodes el Grande dividía el reino entre tres hijos, constituyendo a Arquelao rey de Judea, Samaria e Idumea, a Antipas tetrarca de Galilea y Perea y a Filipo de varias regiones al nordeste de Palestina. Hacia otoño obtuvieron de Augusto la aprobación del testamento, limitando provisionalmente la dignidad de Arquelao al título de «etnarca». El pueblo, sin distinguir matices, siguió llamándole «rey», lo mismo que a Antipas. Arquelao imitó a su padre en la megalomanía y en la crueldad. Acusado por los judíos, fue destituido y desterrado por Augusto (6 p. C.). Al llegar José de Egipto el rumor público sobre los procedimientos del nuevo «rey» ya era lo bastante explícito para temer otra persecución. **Y,** además, **avisado en sueños** de manera preternatural (χρηματισθείς cfr. v. 12), **se marchó a la comarca de Galilea,** regida por Antipas, menos peligroso de momento. En la perspectiva humana de la vida de Jesús, Galilea será su centro de gravedad en cuanto Maestro de los «pobres de Israel», como Judea y Jerusalén lo será en cuanto Víctima «por la remisión de los pecados». Su misma estancia en Galilea llevó en sí el sello de la «persecución», pues si tuvo que «retirarse» allí (ἀνεχώρησεν: 2, 22 y 4, 12; cfr. *Ioh.* 4, 43ss.) fue siempre para evitar el peligro de Judea. Jesús será llamado en Jerusalén «galileo» (*Mt.* 26, 69), como sus discípulos (*Act.* 2, 7) [72]. La catequesis apostólica, al

---

[71] En estos últimos tiempos, la misma expresión = «Eres Israel» ha recobrado para una multitud todo su peso afectivo.

[72] Cfr. 1, 11 y *Mc.* 14, 70; *Lc.* 22, 59.

sintetizar su mensaje, dirá que Jesús «empezó por Galilea» 2, 22-23
(*Act.* 10, 37; cfr. *Lc.* 23, 5; → 4, 15). De allí salieron sus discípulos-testigos (*Act.* 13, 31) y sus más fieles adictos (cfr. *Mt.* 27, 55 par). El Evangelio, tal como nos ha sido proclamado, floreció en Galilea; para ser luego trasplantado, sin perder su aroma de sencillez y abertura, al clima menos favorable de Jerusalén, desde donde había de irradiar, sólo por la fuerza del Espíritu, a todo el mundo (cfr. *Lc.* 24, 47; *Act.* 1, 8, etc.).

Y fue a establecer su domicilio a una ciudad llamada 23
Nazaret. A primera vista, en este último detalle la iniciativa recae totalmente sobre José. El evangelista se atiene a una línea doctrinal esquemática, y no alude a una anterior residencia en Nazaret, afirmada por San Lucas (2, 4. 39). Ambos «Evangelios de la Infancia» (*Mt.* y *Lc.*) se ignoran mutuamente, pero no se contradicen. El nombre de «Nazaret» ha pasado a ser, en labios cristianos, cifra y evocación de las más delicadas resonancias de la espiritualidad según el Evangelio. Aun las plumas más austeras no han podido menos de pagarle el tributo de una frase poética: «*Ibimus ad Nazareth et, iuxta interpretationem nominis eius, 'florem' videbimus Galilaeae*»: «Iremos a Nazaret y, conforme a lo que significa su nombre, veremos 'la flor' de Galilea»[73]. [Nazareth]... «*provincia similis paradiso*»: «Nazaret... la región es semejante a un paraíso»[74]. Según todos los indicios, en tiempo de Jesús era una insignificante agrupación humana, de ambiente agrícola, sin influencia alguna (cfr. *Ioh.* 1, 46), aunque muy cerca o en contacto de importantes vías de comunicación. A una hora escasa de camino hacia el norte se encontraba «Séforis», capital política de Galilea y residencia opulenta de Antipas y su corte durante el tiempo de la adolescencia y juventud de Jesús, hasta la inauguración de Tiberíades (aproximadamente 18 p. C.). La difusión universal del nombre de Nazaret, y aun su relativa importancia humana y admi-

---

[73] Hieron., epist. 46, 13 (12) [Paulae et Eustochiae ad Marcellam], ML 22, 491; CSEL 54, 344.
[74] Antonini Placentini Itinerarium (c. a. 570); CSEL 39, [161]. 162.

2, 23 nistrativa actual se debe al recuerdo del único *nazareno* ilustre.

La última «reflexión profética» del evangelista se proyecta, precisamente, sobre este adjetivo popular del Mesías. Jesús «vino de Nazaret de Galilea» (*Mc.* 1, 9) porque allí vivió, creció y adquirió su concreta fisonomía humana **a fin de que se cumpliese lo que fue dicho por medio de los Profetas: será llamado «Nazareno»** (o: «Nazoreo», Ναζωραῖος) Esta reflexión es enigmática para nosotros, y no se ha dado de ella ninguna explicación satisfactoria definitiva.

«NAZARENO».

El nombre griego de la que fue considerada como «patria» (πατρίς: *Mc.* 6, 1; *Mt.* 13, 54 [*Lc.* 4, 23]) de Jesús se escribe en el Nuevo Testamento Ναζαρέτ *(Mt.* 2, 23; 4, 13 var; *Mc.* 1, 9; *Lc.* 1, 26; 2, 4. 39. 51; *Ioh.* 1, 45. 46) o Ναζαρέθ *(Mt.* 21, 11 y *Act.* 10, 38 [+ var de *Mt.* 2, 23 y de los textos cit. de Lc.]), o Ναζαρά *(Lc.* 4, 16 [y *Mt.* 4, 13 var]). De cualquiera de las tres formas se deriva normalmente el adjetivo gentilicio Ναζαρηνός, que es el único que emplea Marcos aplicándolo a Jesús (1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6), y dos veces Lucas en el Evangelio (4, 34 [= *Mc.* 1, 24] y 24, 19). Una vez en el Evangelio (18, 37) y siempre en los Hechos (2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9), Lucas usa la otra forma: Ναζωραῖος, refiriéndose a Jesús, única forma que aparece en el Evangelio de Juan (18, 5. 7; 19, 19) y en el de Mateo (2, 23; 26, 72 [26, 29 var]). Una vez en los Hechos (24, 5) Ναζωραῖοι designa, en boca de un enemigo, a los miembros de la «secta» de los seguidores de Jesús. (En la clasificación de los textos citados se ha prescindido de algunas «variantes» poco atendibles). Ναζωραῖος *puede* derivar de Ναζαρέτ sin dificultad, según los mejores filólogos, por cuanto la segunda «a» correspondería seguramente a un «scheva» en hebreo (Naṣ^{e}rat), y hay numerosos ejemplos de transformación de «scheva» simple en ω al pasar un nombre propio del hebreo al griego. La forma Ναζωραῖος es análoga, más que a otras denominaciones gentilicias, a nombres de escuela, partido o «secta» (cfr. φαρισαῖος, σαδδουκαῖος — «fariseo», «saduceo», etc.). En el Nuevo Testamento, Ναζωραῖος y Ναζαρηνός son rigurosamente sinónimos (comparar *Lc.* 18, 37 con *Mc.* 10, 47), equivalentes ambos a la expresión: «de Nazaret» (ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ: *Mt.* 21, 11 y *Ioh.* 1, 45; *Act.* 10, 38). Algunas teorías (aunque bien vistas por ciertos autores científicos) que dan a la palabra Ναζωραῖος existencia previa y significación independiente de su valor toponímico (vgr. «observante», etc.) son filológicamente rebuscadas e históricamente sin fundamento. Algunos llegaron al extremo de afirmar que «Nazaret» ni fue la «patria» de Jesús ni siquiera existió

en su tiempo (por cuanto no se menciona en fuentes extraevangélicas o extracristianas hasta fecha muy tardía), debiéndose su creación legendaria a una explicación popular etiológica del epíteto Ναζωραῖος con que designaban a Jesús (= «el Observante», etc.); «hipótesis» de este género apenas son dignas de mención, ni en un catálogo de curiosidades.

El nombre hebreo de la población parece que debió de ser *Naṣrat*. La sugerencia etimológica de él (al menos por asonancia) pudo ser la de *vigía* (o la más difundida, si es palabra afín a «néṣer», de *flor* o retoño). Sobre naṣer-aya (= «nazareno»)—normal derivación aramea (y siríaca) de Naṣer-at—se pudo formar sin dificultad Ναζωραῖος, paralelamente a Ναζαρηνός. En hebreo, «nazareno(s)» se decía noṣri(m). La forma árabe actual de Nazaret es *en-Naṣira*. La Vulgata latina escribe invariablemente «*Nazareth*» y «*Nazarenus*» (incluso *Act.* 24, 5), excepto el único texto de *Mt.* 2, 23 = NAZARAEUS (no: «Nazoraeus», por cuanto la segunda vocal, en tiempo de San Jerónimo, era invariablemente «a», así en griego como también en latín: «Nazareth», «Nazara»).

El problema, considerado como «desesperante» para los comentaristas, está en adivinar a qué textos «proféticos» se refiere San Mateo cuando afirma que «tuvieron cumplimiento» en la circunstancia de que Jesús «fuese llamado» (= fuese) «Nazoreo». La bibliografía sobre el tema, generalmente a base de ensayos filológicos, es inmensa y está siempre «en acto». Ningún lugar del Antiguo Testamento dice a la letra que el Mesías «será [llamado] Nazoreo» (el nombre topográfico de «Nazaret» o sus derivados ni se mencionan jamás antes del Evangelio). Añade un aspecto peculiar al problema el matiz de la cita, que no se atribuye a determinado «profeta», sino a «los profetas» en general.

Varias «hipótesis» (algunas sostenidas por autores muy venerables) suprimen la dificultad en vez de afrontarla. Vgr.: 1) se trata de una glosa; 2) se refiere a un texto profético escrito que se perdió; 3) a una tradición oral judaica; 4) es cita de un «apócrifo» desconocido. Otros se limitan a decir que nos hallamos ante un enigma indescifrable. [Otros, como se ha indicado, suponen que Ναζωραῖος era un epíteto de cualidad («Observante», «Predicador»...), relacionado luego artificialmente con «Nazaret»].

Aparte éstas, quedan tres opiniones positivas, apoyadas por grandes exégetas. 1) Según una, muy difundida, el evangelista se refiere principalmente a Isaías 11, 1, donde (en el texto hebreo) se llama metafóricamente al Mesías *Néṣer* = «retoño». 2) Para otros, «Nazoreo» o «Nazareno» era mote despectivo con que los judíos hostiles designaban a los discípulos de Jesús y a Jesús mismo. El evangelista ha intuido en esta práctica una «realización» de todos aquellos textos proféticos que predicen las *humillaciones* del Mesías. 3) Conforme a una tercera hipótesis, ya antigua y renovada muy

sugestivamente por varios contemporáneos, «Nazoreo» (Ναζωραῖος) sería un juego de asonancia con «*nazireo*» (ναζιραῖος. ναζειραῖος, ναζηραῖος) o persona entregada a Dios en estado de *nazir* (cfr. *Iud.* 13, 5. 7; 16, 17; *Num.* 6; *Gen.* 49, 26; *Deut.* 33, 16; *Am.* 2, 11s.; *Act.* 18, 18; 21, 23ss.). Ahora bien, en la mentalidad contemporánea *nazir* era sinónimo de «consagrado» = «santo». «Será llamado *nazoreo* = *nazireo*» equivale a *Lc.* 1, 35: «será llamado *santo*» (cfr. *Is.* 4, 3) [La fisonomía ascética del Bautista correspondía, en algunos rasgos, a la de un «nazir»: cfr. *Lc.* 1, 15 comp. con *Iud.* 13, 4; *Num.* 6, 3s. Pero no la de Jesús, → 11, 18s.].

Recapitulemos algunos hechos que, entremezclados con «suposiciones», pueden tal vez orientar hacia la intención del evangelista, aunque no consigan definirla:

a) Siendo el nombre «*Jesús*» muy frecuente en Palestina (→ 1, 21), el pueblo tenía que «individualizarlo» de alguna manera para designar sin equívoco al Maestro. Una de las maneras más sencillas era: «Jesús *de Nazaret* [de Galilea]» (cfr. *Mt.* 21, 11; *Ioh.* 1, 45 [*Act.* 10, 38]).

b) Del genitivo toponímico era espontáneo el paso a la adjetivación: Jesús *Galileo* (*Mt.* 26, 69) y, sobre todo, Jesús *Nazareno* (cfr. textos ya citados). La derivación: naṣrat —naṣraya— ναζωραῖος no ofrece dificultad. [Según las normas más regulares (o frecuentes) de transcripción hubiera sido de esperar una σ en vez de ζ en las varias derivaciones griegas de Naṣrat (con «ṣade»). Pero existen muchos otros ejemplos análogos a éste (de «ṣade» hebrea a «dseta» griega). Además, conviene tener en cuenta el origen oral de la catequesis evangélica aramea; ignoramos cuál sería entonces la pronunciación popular de «Naṣrat», e incluso, al menos con certeza, su grafía primitiva].

c) Cuando los discípulos de Jesús, después de Pentecostés, empezaron a constituir grupo aparte a los ojos de la sociedad hebrea, era psicológicamente necesario darles un nombre. El primitivo pudo ser «galileos» (indicios en *Act.* 1, 11; 2, 7; *Mc.* 14, 70 par; *Ioh.* 7, 52). Pero el más frecuente y permanente fue el de «nazoreos» o «nazarenos» (cfr. *Act.* 24, 5). Sólo en ambientes extrajudaicos se les pudo llamar «cristianos» (χριστιανοί: *Act.* 11, 26 [Antioquía]); a oídos palestinenses ello hubiera sonado a «mesianistas», implicando el reconocer que Jesús era «el Mesías». Tal confesión implícita era inaceptable para los adversarios, y no prudente para los mismos «creyentes», teniendo en cuenta las desviaciones del ideal «mesianista» en el Israel contemporáneo (→ 1, 1). Todavía hoy el único nombre usado en el pueblo israelí para designar a los cristianos es «notsrime» (= «nazaretanos»); los árabes, en cambio, emplean además «masihiyen» (= «cristianos»; etimológicamente = «mesianos»).

d) En ambiente de lucha, el calificativo de los miembros de una agrupación fácilmente se transforma en bandera ideológica;

signo de honor para unos y cifra de menosprecio u odio para los adversarios. A fines del siglo I, «*han-noṣrim*» o «los nazoreos» (= los cristianos) ya eran objeto de abominación sacral, como «herejes» y en paralelismo con los apóstatas, paganos, orgullosos, injustos... en la «maldición» 12.ª de la oración Shemoneh-'esreh, que debía rezarse en las sinagogas. La actitud hostil de muchos textos talmúdicos al referirse a «*Ieshu han-Noṣri*»—Jesús, el Nazoreo—es conocida. Ya desde el principio, el calificativo de «nazoreos» dado a los cristianos por los judíos pudo ser, por lo menos, irónico (reflejo en *Ioh.* 1, 46?). Y su atmósfera significativa debió reflejarse, cada vez más, sobre la memoria de su Maestro.

e) El círculo catequético representado por el Evangelio de San Mateo vivía «la Ley y los Profetas» (el Antiguo Testamento) en densidad ideológica y en connaturalidad de «formas literarias» (con acentuado matiz rabínico, → 13, 52). Es clásico de la Biblia (y no menos en los escritos rabínicos) el procedimiento «catequístico» de dar una «explicación significativa» a los nombres propios (cfr. *Gen.* 29, 31 - 30, 24 *et passim*). La «explicación» puede apoyarse en auténtica «etimología» (como en *Mt.* 1, 21. 23s.) o reflejar una mera «asonancia» entre el nombre propio (no «significante» por sí mismo) y un nombre o verbo común de sentido obvio, como en el caso de Moisés («*Moshe*» = sacado [de las aguas]» («masha» = sacar), según el Exodo (2, 10), aunque la «etimología» del nombre era sin duda egipcia), y en muchísimos otros. Además Mateo, como se indicó ya, se complace en dar «sentido bíblico» a los principales nombres de la topografía evangélica.

f) Así, pues, el redactor de este «preludio al Evangelio», en función de «escriba cristiano» y de hagiógrafo inspirado a la vez, ha querido dar una explicación significativa así del «Nombre» impuesto por Dios (1, 21) como del calificativo-determinativo dado por el ambiente al que va a ser protagonista único de todo el libro, y es llamado, en el ambiente de sus lectores, *Yešua' han-Noṣri:* «Salvador [venido] de Nazaret». Conforme a su constante preocupación teológico-bíblica, bajo ambos aspectos «se cumple»—adquiere su plenitud—un oráculo profético. En el Nombre «Jesús-Salvador», el que estaba cifrado en el augurio «*Immanu-El*» (→1, 23s.). ¿En el calificativo Noṣri = Ναζωραῖος? Ciertamente no existe un texto bíblico literal y explícito (es «evasión» hablar de profecías perdidas, apócrifos, etc.). Pero cabe normal y perfectamente, así en el «método» veterotestamentario como en el rabínico (y cristiano: cfr. *Hebr.* 7, 2, etc.), que se trate de una mera asonancia o sugerencia verbal. Tal asonancia pudo ciertamente ser ofrecido por la palabra «nazir» (cfr. supra, «opinión» 3 y textos citados). Pero no resulta nada fácil salvar el puente de analogía entre el ideal «nazireo» y la fisonomía concreta espiritual de Jesús, precisamente en perspectiva de «Nazaret».

g) Por eso preferimos (con la mayoría de autores, y en línea

de hipótesis) ver en el texto una evocación de la palabra «néṣer» según Isaías. El texto clásico es el primer versículo del poema mesiánico del capítulo once: «*Y saldrá un ramo del tronco de Jesé y un retoño* (néṣer)' *brotará de sus raíces—y reposará sobre él el Espíritu de Yahveh,—Espíritu de sabiduría...,* etc.» El «tronco de Jesé (o Isaí)» es imagen poética de la dinastía davídica (traducida a prosa «genealógica» en *Mt.* 1, 1-17). El «ramo» = «retoño» (vástago, rebrote, pimpollo; LXX: ἄνθος = «flor») simboliza al Mesías, que florece humildemente de un árbol en apariencia ya cortado y muerto, pero se levantará y será constituido enseña y norte de todas las naciones *(Is.* 11, 10ss.). Sobre este Retoño o «Néṣer» *reposará el Espíritu de Yahveh,* enriqueciéndolo con todos los carismas mesiánicos *(Is.* 11, 2ss.; → 3, 16). El contexto mesiánico del texto de Isaías es reflejado por San Pablo *(Rom.* 15, 12: «Raíz de David») y por el Apocalipsis (5, 5; 22, 16); lo cataloga San Justino entre los «nombres de Cristo» según el Antiguo Testamento (= ῥάβδος y Ἄνθος: *Dial. cum Tryphone,* 126: MG 6, 769A) y pasa a formar parte de los *Testimonia* de San Cipriano (2, 11; ML 4, 734B; CSEL 3 (1), 76). En el estilo bíblico de las «etimologías» es del todo connatural un juego de asonancia entre el nombre de la población por la que Jesús fue llamado «Nazoreo» o «Nazareno» —*Naṣr-at*—y un título profético-mesiánico *Néṣer* (con mayor razón si el nombre de «Nazaret»—cuya exacta pronunciación y grafía primitiva ignoramos—no era en realidad más que la derivación geográfica femenina de Néṣer = «flor»). El redactor, en función de «escriba cristiano», quiere decir: al retirarse por disposición de la Providencia Jesús en Nazaret y asimilar su nombre, se cumplió lo profetizado: *del tronco de Isaí* (= «de la descendencia de David»: contexto antecedente = Genealogía → 1, 1-17) ha crecido un «Néṣer» (= Yešua' han-*Noṣri),* y sobre El ha venido el Espíritu de Yahveh (contexto subsiguiente = «Bautismo» de Cristo, → 3, 13ss.). El sentido mesiánico de la «vida oculta» de Jesús, en humildad de «crecimiento» silencioso queda hermosamente definido en todo su valor espiritual y estético. [Esta hipótesis da por supuesto que el «verbum mentis» de los primitivos lectores de este recitado—o de la fuente en que pudo inspirarse—era semítico, o, al menos, bilingüe (igual que en 1, 21). No habría dificultad en suponer que el traductor (o el «último redactor»?) ya no hubiera captado la «asonancia», ni, por tanto, el sentido profundo que evocaba].

h) La misma idea-imagen de «vástago» o «germen» aparece en varios textos más del Antiguo Testamento, bajo otro nombre alegórico-mesiánico: «Semaḥ» *(Ier.* 23, 5 y 33, 15; cfr. *Zach.* 3, 8 y 6, 2 [*Is.* 4, 2]), y se refleja, tal vez, en el último cántico del «Siervo de Yahveh» *(Is.* 53, 2). «Neṣer» tiene, además, sentido mesiánico comunitario (= «Jerusalén», Pueblo de Yahveh) en Isaías 60, 21: «Retoño del plantío de Yahveh...»; bajo este aspecto, la palabra «néṣer» sirvió al autor de los «*Himnos*» de Qumrán como punto de partida

para una sugestiva y complicada amplificación alegórica acerca de un misterioso «Retoño de santidad» que florece en «planta de verdad» (1 QH, VI, 15; VII, 19 y, sobre todo, VIII, 6. 8. 10 y contexto). Aunque la perspectiva inmediata del poeta no fuese más allá, tal vez, del porvenir de su propia Comunidad, «edificio santo» y «planta eterna» de los elegidos de Dios (cfr. *Regla de la Comunidad*, XI, 8, etc.), su amplio poema, anterior cronológicamente al Evangelio, apoya la probabilidad de que la palabra «Neṣer» tuviera fuerza evocadora para sugerir, por sí misma, una alegoría—en este caso profético-mesiánica—.

i) La forma peculiar de la cita: «*por medio de los Profetas*» puede ser un plural de género (equivalente a 26, 56), de la misma manera que al alegar nosotros un texto—o, más exactamente en este caso, una «idea» o «sugerencia»—podemos subrayar: «como dice el Evangelio» o «como dicen los Evangelios». [También podría darse que el autor no quiera referirse a un «texto» determinado, sino que «aluda» a varios contextos bíblicos globalmente, vgr., los alegados en el párrafo anterior. Cabe asimismo entender: «en la sección: 'Profetas'», de las dos [o tres]: «Ley, Profetas, [Hagiógrafos]» en que se divide la Biblia entre los hebreos, → 5, 17. En línea de pura hipótesis, no es imposible que el traductor griego, o el último redactor o los primeros copistas, no sabiendo a qué texto concreto se refería, generalizasen la cita transformando un singular en plural].

LAS CITAS BIBLICAS EN SAN MATEO.

El «Evangelio de la Infancia», siendo la parte del libro en que más ha podido reflejarse la obra *personal* del autor, presenta con acentuado relieve algunas de sus «predilecciones», así en cuanto al fondo doctrinal como en lo que se refiere a los aspectos «formales» de la redacción. Una de estas «predilecciones» de San Mateo son las referencias explícitas y subrayadas al Antiguo Testamento.

Es común a los cuatro evangelistas poner estas «citas bíblicas» en boca de Jesús. Además de que las enseñanzas del Maestro están entretejidas frecuentemente con alusiones y reminiscencias de textos del Antiguo Testamento, como se verá en el comentario, y de que algunas veces sus palabras constituyen auténticas «citas» (vgr. 19, 18s. par; 27, 35 par), son numerosos los casos en que alega lugares de la Biblia con advertencia explícita. Los tres aspectos aparecen bastante más destacados en San Mateo que en los otros evangelistas. Las referencias «explícitas» se encuentran en los siguientes textos: 4, 4 (= *Lc.*). 7 (= *Lc.*). 10 (= *Lc.*); 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43; 9, 13 = 12, 7; 11, 10 (= *Lc.*); 15, 4 (= *Mc.*). 8s. (= *Mc.*); 19, 4s. (= *Mc.*); 21, 13 (= *Mc. Lc.*); 21, 16; 21, 42 (= *Mc. Lc.*); 22, 32 (= *Mc. Lc.*). 37 y 39 (= *Mc. Lc.*). 44 (= *Mc. Lc.*); 24, 15 (= *Mc.*); 26, 31 (= *Mc.*). Estas referencias provienen, sobre todo, de los cinco libros del Pen-

tateuco; también de los Profetas *(Is. Ier. Dan. Os. Mal. Zach.)* y de los Salmos. Como «fórmula de cita» prevalente notamos: «está escrito» (4, 4. 7. 10; 11, 10; 21, 13; 26, 31; «¿no leísteis que...?»: 19, 4; 21, 16. 42; 22, 32), o también, connotando la lectura sinagogal o la transmisión oral: «*fue dicho*» (→5, 21. 27. 31. 33. 38. 43; 24, 15). Algunas veces, con subrayado histórico y teológico: «Isaías profetizó...» (15, 8); «David dijo en Espíritu...» (22, 43); «Dios dijo...» (15, 4).

Pero lo más característico y proporcionalmente frecuente de Mateo son las «citas reflexivas» *personales.* La mayor parte de ellas son «propias». Hemos visto varias en el «Evangelio de la Infancia» (1, 23; [2, 5]; 2, 15. 18. 23). Además: 3, 3 (= *Mc. Lc. Ioh.);* 4, 15s.; 8, 17; 12, 18-21; 13, 14s. (= *Mc. Lc. Ioh.);* 13, 35; 21, 4s. (= *Ioh.);* 27, 9; [27, 35, l. var. no probable = *Ioh.*]. La procedencia de las citas reflexivas «propias» señala nítidamente la fuente doctrinal en que está educada la escuela del evangelista: cuatro son explícitamente de «Isaías el profeta» (3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17); una (1, 22) y parte de otra (21, 4) son de «el profeta», refiriéndose a Isaías. Dos se atribuyen explícitamente a «Jeremías el profeta» (2, 17; 27, 9); de éstas, la segunda engloba también un texto de Zacarías, igual como la mencionada antes como «parte» de Isaías (= 21, 4). Otras tres, bajo la expresión genérica: «el profeta», provienen de Miqueas (en boca de los «sacerdotes y escribas», pero en espíritu del redactor: 2, 5), y de Oseas (2, 15), y del salmista («Asaf»; 13, 35). Queda una reflexión imprecisa acerca de «las Escrituras de los Profetas» en general (26, 56).

Resumiendo: la mitad (en número, y más en contenido: cfr. 12, 18-21) de las «citas reflexivas» de San Mateo provienen de solo Isaías; las demás (salvo →13, 35) de los «Profetas» *(Ier. + Os. Mich. Zach.),* en el sentido estricto que damos a esta palabra en el canon cristiano. La «escuela de San Mateo» (y, si ampliásemos la estadística, habría razón suficiente, aunque no tan «absoluta», para decir: «la escuela del Evangelio») tenía a Isaías como principal fuente de inspiración religiosa. [No sólo el llamado «deutero-» o «trito Isaías». Las referencias vienen también de los contextos 7, 14 y 8,23 — 9,1 («Libro del Emmanuel»), además de 42, 1-4 y 53, 4 («Cánticos del Siervo de Yahveh») y 62, 11 (Poemas sobre la nueva Jerusalén). Si añadimos la cita clásica, común con los demás evangelistas, a *Is.* 40, 3 = *Mt.* 3, 3 y la alusión a *Is.* 61, 1ss.; cfr. *Mt.* 11, 5 y → 5, 3ss., y observamos atentamente el esquema de conjunto del «Isaías» completo, según el texto canónico, comprobaremos que Mateo ha ido señalando con citas reflexivas el «cumplimiento» en Cristo de todos los grandes «contextos mesiánicos» del Libro profético. (Adviértase que en la psicología de la «cita», como se insistirá más adelante, hay una intensa fuerza pedagógica de «evocación del contexto».) Una ulterior consideración sobre todo lo indicado en este párrafo y el anterior añade mayor verosimilitud a la hipótesis que ve en la palabra «Nazoreo» de 2, 23 una alusión a *Is.* 11, 1. En efecto: a) la

palabra «*Profetas*» en las citas «propias» de Mateo difícilmente puede referirse a otros libros del Antiguo Testamento diversos de los que en el canon cristiano entendemos por tales; b) la probabilidad «estadística» se inclina, en principio, a favor de «Isaías»; c) de no aceptar la opinión propuesta, quedaría excepcionalmente no-representado en el conjunto de citas «isaianas» según Mateo un contexto «mesiánico» de primer orden.

Uno de los matices más peculiares de las «citas bíblicas» propias del primer Evangelio es la constancia de sus *fórmulas introductorias*. Puede tomarse como punto de referencia, vgr., 4, 14: **«para que se cumpliese lo que fue dicho por medio del profeta Isaías, que dice...»**. La misma frase, al pie de la letra, en 12, 17. Con ligerísima variante (ὅπως en vez de ἵνα) en 8, 17. Idéntica a esta última; pero mencionando sólo «el profeta» = 13, 35, o «los profetas» = 2, 23. En dos textos la frase no es final, sino temporal (**«entonces** se cumplió...») y «el profeta» es **«Jeremías»:** → 2, 17 y 27, 9. Se antepone a la frase final: **«[todo] esto sucedió** para que se cumpliese...», y se explicita: «lo que fue dicho **por el Señor**...» en 1, 22 y 21, 4 (en forma genérica: 26, 56).

Para acuñar esta su fórmula, el evangelista no tuvo más que inspirarse en el Antiguo Testamento (vgr. 2 *Chron.* 36, 21s.; *Esdr.* 1. 1; cfr. 3 *Reg.* 2, 27; 8, 15. 24 = 2 *Par.* 6, 4. 15). San Juan tiene también expresiones análogas, ya como propias (12, 38; 19, 24; 19, 36 [cfr. *Mc.* 15, 28]), ya en boca de Jesús (13, 18; 15, 25; 17, 12; cfr. *Mt.* 26, 54 y 13, 14), como también *Lucas* (4, 21; 24, 44) y *Marcos* (14, 49) En la fórmula, más precisa, de Mateo podemos analizar tres aspectos o matices constantes: a) el hecho de **cumplirse** (de ordinario con finalidad consciente: ἵνα [ὅπως] πληρωθῇ...) b) la Palabra [del Señor] (= **lo que fue dicho:** τὸ ῥηθέν), c) de la que fueron instrumento **los Profetas** (διά...).

a) La idea del verbo **cumplir** (πληροῦν) evoca la idea de alcanzar una *plenitud*, anterior a la cual se supone un estado de insuficiencia previa, de «tensión hacia» la totalidad del ideal o del bien no «plenamente» alcanzado. Bajo otros aspectos, el verbo puede afectar a una dimensión temporal-escatológica (vgr. *Mc.* 1, 15), de responsabilidad moral (vgr. *Mt.* 23, 32), de saciedad psicológica (vgr. el «gozo pleno» según *Ioh.* 3, 29; 15, 11; 16, 24; 17, 13; 1 *Ioh.* 1, 4; 2 *Ioh.* 12). En las *citas bíblicas* del Evangelio, la «plenitud» se afirma de la *Palabra de Dios* consignada en las *Escrituras*. Ella tuvo también su fase de «insatisfacción previa», de «tensión hacia». *Todas las veces que los hagiógrafos del Nuevo Testamento* (excepto *Iac.* 2, 23) *hablan de la Escritura «cumplida», reflejan alguno de sus textos sobre algún hecho o circunstancia de la Vida de Jesús.* El «puente exegético» entre ambas orillas (palabra-realidad) no siempre ofrece una estructura «lógica» (o «hermenéutica»); más de una vez el tránsito de «palabra» a «realidad» da la sensación de un salto

en el vacío. Los hagiógrafos se atienen a «su» hermenéutica, matizada a veces por influencias—vgr. rabínicas—ajenas a nuestra mentalidad. La Comunidad apostólica gozaba de una privilegiada asistencia del Espíritu, que en el caso concreto de los Hagiógrafos era auténtica Inspiración; cuando el método sobre el que caminan pueda ser falible, el acierto teológico de su afirmación se apoya en una certitud carismática. Y la gran afirmación neotestamentaria, resultante de la convergencia de numerosas afirmaciones ocasionales, es que en Cristo Jesús «se cumple» la Palabra de Dios consignada en las Escrituras del Antiguo Testamento. Todas ellas respiran una «insatisfacción» preludial, hecha «tensión hacia» Cristo. Donde el conocimiento de la «Palabra» (Biblia) no se integrase en la realidad de *su* «Hecho» (Persona, doctrina y obra de Jesús), quedaría defraudada en sí misma «la totalidad del ideal» de Dios al inspirarla.

En varios textos del Nuevo Testamento la idea de «cumplir» se intercambia (prácticamente en sinonimia; comp. *Act.* 13, 27 con 13, 29) por la de «llevar a su término» (a su «*fin*»), análoga a «perfeccionar» en el sentido más etimológico de «dar a una obra el mayor grado posible de *perfección*» (verbo τελέω o τελειόω). Algunos textos sugestivos (*Lc.* 18, 31; 22, 37 [cfr. 12, 50]; *Act.* 13, 29), directamente relacionados todos con la obra de la Redención por la cruz, culminan con aquel «*está perfectamente-cumplido*» — τετέλεσται (*Ioh.* 19, 30)—con que Jesús rubrica la última «perfección» de su Obra, siempre en la perspectiva de la Palabra de Dios (ibíd. v. 28; cfr. *Lc.* 13, 32; *Hebr.* 5, 9; 2, 10). Esta perspectiva, por parte de Jesús mismo, es la de «cumplir» en actitud obediencial-consciente la Palabra del Padre, expresión concreta de su Voluntad (cfr. *Ioh.* 17, 4; 4, 34, etc. → 3, 15). Por parte de otros hombres puede ser la de instrumentos, tal vez inconscientes y aun malévolos (cfr. *Act.* 13, 27s.). De ordinario la perspectiva es «teologal». Se irá notando, a lo largo del Evangelio, la frecuencia de verbos en pasiva sin sujeto agente (→ 5, 5); en muchos casos el sujeto implícito es «Dios». El habitual pasivo «*cumplirse*» (ἵνα πληρωθῇ... τότε ἐπληρώθη...) recubre la respetuosa afirmación de que es Dios mismo quien, por encima de la trama visible de los acontecimientos (cfr. *Act.* 3, 18), ha dado a su Palabra su «plenitud» y «perfección» en la persona, doctrina y obra de Jesús, el Mesías.

b) **Lo que fue dicho** (τὸ ῥηθέν) caracteriza el concepto dinámico y vital que tiene de esta **Palabra** el Evangelio según Mateo, que la «siente», con frecuencia, más como pronunciada que como escrita. Psicológicamente, se respira en todo el libro una atmósfera didáctica, en la que los discípulos están habituados a percibir «por el oído» las enseñanzas de la Biblia. En sustancia, la fórmula de Mateo equivale a la otra expresión: «*está escrito*» (cfr. supra), o «*la(s) Escritura(s)* (ἡ γραφή; αἱ γραφαί: cfr. 26, 54. 56 [*Mc.* 14, 49]; *Mc.* 15, 28 l. var.; *Lc.* 4, 21; 24, 44; *Ioh.* 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 36; *Act.* 1, 16). [En superior perspectiva neotestamentaria, San Juan ha-

blará también de «cumplirse» la palabra de Jesús: 18, 9. 32 (y San Lucas la de Gabriel: 1, 20, *pero en cuanto es de Dios*: 1, 19)].

c) **Los Profetas** fueron sólo instrumento de esta Palabra. El pasivo: «*lo que fue dicho*» (τὸ ῥηθέν) también es «teologal» (a veces explícitamente: 1, 22; 2, 15: «*por el Señor*»). La frase puede transportarse a forma activa: el Señor «cumplió» [en Cristo] lo que el mismo Señor «dijo» *por medio de* (διά...) sus profetas. Siendo la palabra de Dios signo de su Voluntad, resulta en la Catequesis de San Mateo que los judeocristianos, y nosotros en ellos, tenemos de la Voluntad de Dios dos expresiones auténticas, de las que la segunda refleja sobre la primera su claridad de revelación: la «palabra profética» y la realidad-Cristo (cfr. 2 *Petr.* 1, 19ss.).

Un estudio crítico sobre las «citas bíblicas» de San Mateo debería entrar en otros problemas, que dejamos a los especialistas. Uno de ellos sería dilucidar de qué texto o textos provienen: ¿hebreo equivalente al «masorético»? ¿otra recensión, o un texto pre-recensional?; ¿la versión de «los Setenta»?; ¿otra griega no conocida?; ¿un texto o una antología de «textos» targuminizantes?, etc. La respuesta a esta serie indefinida de interrogantes puede—y, probablemente, debe—diversificarse por grupos de «citas». El campo abierto a la investigación minuciosa es dilatado, y excelentes ensayos ofrecidos acentúan la necesidad de investigar más. Una derivación interesante consistiría en replantear la hipótesis, tantas veces propuesta, de una colección de *Testimonia* «cristianos» ya en manos de Mateo (y de Pablo, Juan, etc.), prototipo del género didáctico cultivado luego, vgr., por San Cipriano en sus tres libros «ad Quirinum» (= *Testimoniorum* [«adversus iudaeos»] *libri tres;* ML 4, 703-810; CSEL 3 (1), 33-184). Aumenta la dificultad de dar una respuesta decisiva a varios de los interrogantes sugeridos el no saber hasta qué limites pudo extenderse la libertad personal de adaptación del texto bíblico a su nueva perspectiva de «realidad cumplida» (→ 2, 6) en la Catequesis de quienes vivían en la conciencia actual de ser también ellos «*ministros de la Palabra*» transmitida «*por*» ellos a la Comunidad escatológico-mesiánica en la plenitud de la Revelación, bajo la luz, impulso y asistencia del mismo Espíritu que la había inspirado en tiempo de la Ley y los Profetas.

II

INAUGURACION
DE LA
ACTIVIDAD MESIANICA

(3, 1 - 4, 24)

1. «EMPEZANDO POR EL BAUTISMO DE JUAN..» (*Act.* 1, 22)

Una breve noticia sobre la persona y misión de Juan Bautista era capítulo inicial de la Catequesis sobre Jesús en la escuela de los Apóstoles. Coincidían en esta disposición motivos de objetividad histórica, de psicología afectiva, de apologética o polémica, de fe en el orden preestablecido por la misma Palabra de Dios en vista a la presentación del Mesías en Israel.

a) Razones de exactitud narrativa, porque «el bautismo de Juan» significaba la hora cero del «tiempo» durante el cual Jesús «entró y salió» (hebraísmo = ejerció su actividad *pública*) entre sus discípulos-testigos (cfr. *Act.* 1, 21s.). Por eso el Mensaje apostólico, por cuanto era «testimonio» de unos hechos tangibles (cfr. 1 *Ioh.* 1, 1-3), debía ajustarse en su dimensión temporal a un incipit y explicit forzado: el ministerio del Precursor y la exaltación de Jesús a la Gloria; y a este exacto límite se ciñeron así los primeros esquemas del Kerygma [1] como nuestros «Evangelios».

b) Puede advertirse también un reflejo afectivo en el realce con que la Catequesis cristiana destaca la figura del Bautista. El núcleo más selecto del Colegio apostólico procedía de su escuela (cfr. *Ioh.* 1, 35ss.) o había recibido una vigorosa impronta de su magisterio ascético. La reiterada evocación de su memoria en los textos neo-

[1] Cfr además de *Act.* 1, 21s.; 10, 37ss.; 13, 23ss.

testamentarios influidos más directamente por el grupo apostólico «palestinense» contrasta con el silencio sobre Juan en los escritos paulinos.

c) Pero la grandeza del Precursor se dibuja siempre en proporción de contraste con la mayor grandeza de Cristo. El ideal colectivo de Israel, tan expectante como impreciso, tendía a proyectarse, por aquellos años, con toda su pasión sobre la figura concreta del hombre en quien creyese adivinar el perfil presentido o soñado del «mesías». Juan quiso reflejar toda la adhesión popular hacia otro: «el más fuerte». Su elogio es el de la fidelidad heroica a los propios límites. Pero núcleos de discípulos, sin duda en Palestina y también fuera (cfr. *Act.* 19, 1-7), por falta de luz o por defecto de vista, se pararon a mitad de camino en el itinerario pedagógico de Juan, quedándose en sola su escuela sin pasar a la de Jesús. En varios pasajes del Nuevo Testamento, con tendencia apologética matizada a veces de polémica (cfr. *Mt.* 21, 25ss.), Juan «sigue clamando y dando testimonio» (cfr. *Ioh.* 1, 15) a quienes reconozcan su autoridad para exigir que toda fe y toda adhesión sean para Jesús.

d) Preside a todos los demás «motivos» de la incorporación de su memoria en el «Evangelio» aquel sentido carismático de «relectura cristiana» o inteligencia de las Escrituras en que estaba privilegiado el Colegio apostólico (cfr. *Lc.* 24, 45). Los profetas habían hablado de Juan como «precursor» del Mesías (→ 3, 3; 11, 10; [11, 14s.; 17, 12s.]), y ello bastaba para constituirlo elemento esencial en la presentación del Mensaje de Jesús.

En San Mateo, la primera presentación del Bautista está constituida literariamente por un tríptico desigual. El primer miembro, con los verbos en presente (3, 1-3), define, como una realidad actual en la Iglesia («éste es...»), la «esencia» profética de Juan—«Voz en el desierto»—y la dimensión «cristiana» de su Kerygma[2]. El segundo miembro, con los verbos en imperfecto (vv. 4-6), describe el

[2] Cfr. coment. a v. 2.

afluir del Pueblo al «desierto»—Jordán (11, 7ss.) para someterse a la disciplina del «Elías» en retorno, «ángel» de Yahveh y del Mesías (11, 10) para guiar al Reino de Dios por el camino de la penitencia-conversión. El tercer miembro, con el verbo en aoristo, compendia en sumario esencial su llamamiento a la auténtica Conversión ante la inminencia mesiánico-escatológica (vv. 7-12). Los materiales que integran esta trilogía preexistieron sin duda antes de la última redacción escrita.

Un aspecto sugestivo de la fisonomía de Juan Bautista según el Evangelio irradia de su semejanza con la de Jesús. La exigencia doctrinal del contraste no ha llegado a prevalecer sobre el peso afectivo de la analogía. Esta se manifiesta en plena madurez «artística» de formas a lo largo de los dos primeros capítulos de San Lucas. Pero se percibe también a través del esquematismo de Mateo. Es idéntico el «Kerygma» de Jesús y el de Juan (3, 2 = 4, 17), los mismos sus «adversarios» (→ v. 7a; cfr. 22, 15. 23, etc., etc.), contra los cuales dirigen análogas investivas (v. 7b = 23, 33; 12, 34); ambos proponen las imágenes del árbol estéril (v. 10; cfr. 7, 19) y la de la «mies» (v. 12; cfr. 13, 30. 39ss.). Ambos «bautizan» (v. 11): si el Evangelio en cuanto Catequesis-testimonio empieza recordando el bautismo de Juan en punto de partida penitencial (vv. 6. 11), termina con el instituido por Jesús en término de consagración a la Trinidad (28, 19). La secuencia de textos dedicada a Juan desde 3, 1 es preludio y bosquejo de la «presentación» de Jesús a partir de 4, 12: a) cuadro topográfico de su actividad, iluminado teológicamente por una cita-reflexión de Isaías (3, 1. 3 comp. con 4, 12-16); b) Kerygma (3, 2 = 4, 17); c) repercusión popular (3, 5s. comp. con 4, 24s.); d) antología de sus palabras, iniciada con fórmula parecida (3, 7ss. comp. con 5, 1ss.: ἰδὼν δέ...); [quedan al margen de la comparación: 3, 4 y 4, 18-23]. Algunos matices del sugerido paralelismo, sin duda redaccionales, traducen una peculiar manera de «ver» al Precursor en la transparencia del Mesías, iluminado por reflejos de su personalidad en el ser y en la misión.

APARICIÓN, SENTIDO PROFÉTICO Y MENSAJE DE JUAN BAUTISTA (3, 1-12)

1 En aquellos días, se presenta Juan el Bautista pro-
2 clamando en el desierto de Judea, 'diciendo:
«¡Convertíos!
que llega el Reino de los Cielos.»
3 Es éste, en efecto, el que fue significado por medio
de Isaías el profeta, que dice:
«Voz de uno que clama en el desierto:
¡Preparad el camino del Señor,
trazad rectas sus sendas!»

4 El, Juan, tenía su vestido [hecho] de pelo de came-
llo, y un ceñidor de cuero en torno a su cintura; su
comida eran saltamontes y miel silvestre.
5 Entonces salían hacia él Jerusalén, y toda la Judea,
6 y toda la comarca del Jordán, 'y se hacían bautizar por
él en el Jordán, confesando sus pecados.

7 Mas viendo a muchos de los fariseos y saduceos ve-
nir a su bautismo, les dijo:
«¡Engendros de víboras!
¿quién os ha enseñado a huir
de la Ira que viene?
8 Haced, pues, fruto
digno de la Conversión.
9 Y no vengáis diciendo en vuestro interior:
'¡tenemos por padre a Abrahán!'
porque os digo que Dios tiene poder
para hacer surgir, de estas piedras, hijos a Abrahán.
10 Ya está el hacha dispuesta a la raíz de los árboles:
pues todo árbol que no hace buen fruto
es cortado y arrojado al fuego.

11 **Yo, en verdad, os bautizo** *3, 1*
en agua en orden a la Conversión;
mas el que viene detrás de mí es más fuerte que yo
—a quien yo ni soy digno de llevarle las sandalias—
él os bautizará en Espíritu Santo y fuego.
12 **Cuyo bieldo está en su mano,**
y va a limpiar su era,
y allegará su trigo en el granero;
mas la paja, la quemará con fuego inextinguible.

En aquellos días es fórmula semítica ilativo-introductoria, de antigua cadencia bíblica (vgr. *Gen.* 38, 1; *Ex.* 2, 11, etc.) y luego también litúrgica (*«in diebus illis...»*), sin valor cronológico determinado. San Lucas (3, 1-2), en contraste con Mateo y Marcos (cfr. 1, 9), sitúa la aparición del Precursor en una compleja coordenada de «sincronismos»[3]. **Se presenta Juan el Bautista.** Mantenemos al traducir, el «presente histórico» del original (παραγίνεται = v. 13), reflejo de una psicología literaria tan popular como semitizante, que invita en su espontaneidad al ejercicio, nunca bastante recomendado en la lectura del Evangelio, del «sentido de presencia histórica». «*El Bautista* (ὁ βαπτιστής)[4] debió de ser el «determinativo» característico, dado sin duda por el mismo pueblo, al nombre tan común de «Juan»[5] en la redacción evangélica introduce, desde la primera línea, a la «palabra-tema» de esta secuencia: «*bautismo*» o «*bautizar*» (vv. 6. 7. 11 [bis]. 13. 14. 16). La presentación, aparición o «venida-misión» (cfr. *Ioh.* 1, 6s. 31. 33, etc.) de Juan se realiza **en el desierto,** «El desierto» es tema bíblico, saturado de evocación teológico-mesiánica (→ 4, 1); la Catequesis lo incorporó significativamente a la «proclamación» del Bautista (= *Mc.* 1, 4; *Lc.* 3, 2) para facilitar el paso a nivel con el «testimonio» de Isaías (→ v. 3) y correspondiendo a su estilo de vida «eremítica» (ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις: *1*

3 Cfr. comentario. a *Lc.*
4 También en Flavio Josefo, *Antig. XVIII*, 5, 2.
5 Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ: *Jos. Flav.*, l. c.

3, 1 *Lc.* 1, 80) desde la adolescencia. Mateo añadió: en el desierto **de Judea** (cfr. *Ps.* 63 [62], (título) y *Iud.* 1, 16), sólo en perspectiva de contraste con el contexto anterior, que contempla la vida de Jesús «*en Galilea*» (cfr. v. 13); la expresión toponímica «desierto de Judea» evoca el hórrido paisaje que, al este de la línea aproximada Jerusalén-Hebrón, se inclina en rápida pendiente a manera de un inmenso oleaje petrificado que rompiese en catarata cerca de la línea Jordán W. del mar Muerto. El cuarto Evangelio ofrecerá alguna indicación más concreta sobre los lugares de la actividad del Bautista (*Ioh.* 1, 28; cfr. 3, 23).

Juan inaugura el tiempo de la Salvación **proclamando.** «Proclamar» (κηρύσσειν, cfr. 4, 17) es oficio de actividad ministerial al servicio de la Palabra-fuerza de Dios (cfr. *Lc.* 3, 2s.; *Rom.* 10, 15). La «proclamación» o Kerygma (κήρυγμα) entra en la línea esencial de la Historia de la Salvación, provocando como signo de combate la crisis decisiva que, a través de la «Conversión» y la «Fe», se resolverá en la Salud eterna individual y colectiva—o derivará al «fuego» escatológico si el hombre escogió una actitud de negación frente al Mensaje. En la Catequesis según Mateo, la iniciativa del Kerygma pasa, en perspectiva de continuidad, de Juan (3, 1) a Jesús (4, 17 y 4, 23 = 9, 35; cfr. 11, 1), a «los Doce» (10, 7) y a una energía ecuménica duradera hasta «el Fin» (24, 14 y 26, 13)—que coincide con la perennidad de los mismos Discípulos («los Once»: 28, 16), actualizada en «todos los pueblos» hasta «la consumación del eón [presente]» (28, 19s. comp. con *Mc.* 16, 15. 20). En perspectiva de fontalidad, el «autor» del Kerygma es evidentemente Jesús, y su contenido el buen-Mensaje o «Evangelio» de la venida del Reino de Dios (4, 23 = 9, 35; 24, 14 y 26, 13) junto con el llamamiento a la disponibilidad hacia él mediante la Conversión (4, 17). Era normal que los discípulos repitiesen el Mensaje del Maestro (10, 7). Mas, en cuanto al Precursor, la Catequesis decía que el contenido de su «Kerygma» era «el bautismo [expresión y signo] de Conversión en orden a la remisión de los pecados» (*Mc.* 1, 4; *Lc.* 3, 3; cfr. *Act.* 10, 37; 13, 24), y la venida del más fuerte que él (*Mc.* 1, 7s. par).

Mateo, reinterpretando la misión de Juan en toda su pro- *3, 1-3*
funda virtualidad, le da un contenido, además de proféti-
co y mesiánico, eclesial. La interpresencia del «Reino de los
Cielos» en Israel comienza con «los días» de Juan el Bau-
tista (cfr. 11, 12). Juan «proclamó» lo mismo que Jesús, y
su Mensaje es el que ahora llevan los Discípulos por los ca-
minos de Israel y del mundo, **diciendo: «¡Convertíos! que** *2*
llega el Reino de los Cielos.» (→ 4, 17). No se trata, como es
obvio, de la grabación magnetofónica de una tesis, sino de
la última síntesis programática de una misión, con posibili-
dad (aquí y en otros casos) de que el vocabulario sea con-
vencional de la Catequesis.

La Comunidad atribuyó unánimemente al Bautista (cfr.
Mc. 1, 2s.; *Lc.* 3, 4-6) el *testimonio* de Isaías con el que, se-
gún el cuarto Evangelio (1, 23), se había definido él a sí mis-
mo: **es éste, en efecto, el que fue significado por medio** *3*
**de Isaías el profeta, que dice: «Voz de uno que clama en el
desierto: ¡Preparad el camino del Señor, trazad rectas sus
sendas!»** *(Is.* 40, 3)[6]. Es un breve fragmento inicial del poe-
ma-obertura del que llaman «Libro de la Consolación de Is-
rael», o segunda parte de Isaías. Como otras veces, convie-
ne valorar afectivamente la cita en cuanto impregnada de
atmósfera sugestiva de un contexto. «Isaías el profeta» can-
ta el nuevo «Exodo» por el que la Gloria de Yahveh condu-
cirá a su Pueblo, liberado de la esclavitud de Babilonia, a
través del «desierto», a la nueva Jerusalén. Los temas del
Exodo antiguo se transfiguran en análogas maravillas obra-
das por el Señor y se proyectan, rebasando las dimensiones
contemporáneas, hacia una perspectiva triunfal, acentuada-
mente escatológica. Ante la inminencia grávida de la libera-
ción, una «Voz»—la del mismo Yahveh—clama y dice (se-
gún el texto hebreo): «*Preparad en el desierto un camino a
Yahveh = trazad recta en la estepa una ruta para nuestro
Dios*». Se trata, en lenguaje poético y significativo, de abrir
a través del «desierto» una vía real—recta, plana, libre—
por la que el Rey de Israel conduzca gloriosamente su pue-

[6] comp. también *Mc.* 1, 2 con *Mt.* 11, 10.

3, 3 blo, redimido de la cautividad, a la Tierra Santa. Pero Mateo, con la Comunidad, cita el texto conforme, casi a la letra, con los LXX, que diluyeron el paralelismo suprimiendo «en la estepa» y conectando el inciso: «en el desierto», no con «un camino» sino con «una voz». Así, en relectura cristiana (→ 2, 23), «la voz que clama» es Juan el Bautista, «el desierto» es el de Judá (comprendiendo en él, algo convencionalmente, la zona del Jordán), y el Mensaje es una invitación a preparar en rectitud (más explícito *Lc.* 1, 4-6) el «Camino del Señor»: Camino (→ 7, 13s.) de «Justicia» (cfr. 21, 32) por la Conversión al Reino de Dios. La sustitución unánime, en los tres Sinópticos, de «las sendas de nuestro Dios» (LXX) por «sus sendas» (τάς τρίβους αὐτοῦ, es decir: Κυρίου) es un indicio positivo de que la Comunidad entendió «Camino *del Señor*» en sentido cristológico (cfr. también *Mt.* 11, 10).

Se ha observado que el texto de Isaías 40, 3 es también uno de los pocos citados explícitamente en la llamada «Regla de la Comunidad» de Qumrán: «Cuando eso suceda en Israel, se separarán [los miembros de la Comunidad] de en medio de la morada de los hombres perversos, para ir al desierto y preparar allí el camino de El [e. d.: de Dios, nombre «inefable»], según está escrito: *En el desierto, preparad un camino a ...., trazad recta en la estepa una ruta para nuestro Dios*»[7]. El contexto capta con fidelidad el sentido del original hebraico, diversamente de como lo modifica el Evangelio en sintonía con los LXX. Pues es «en el desierto» donde hay que preparar «el Camino de Dios»; quienes tengan por ideal «buscar a Dios con todo su corazón y con toda su alma»[8] se dejarán llevar por esa fuerza de gravitación hacia el desierto, que ha actuado con insistencia en la historia de muchas espiritualidades selectas y de manera peculiar en la de Israel. Efectivamente, en los días de Juan Bautista florecía en el ámbito del «desierto de Judá» esa intensa actividad religiosa «eremítica» que han docu-

---

[7] *1 QS* VIII, 12-14. El copista ha sustituido respetuosamente por cuatro puntos el tetragrama inefable HVHY: «Yahveh».

[8] Cfr. *1 QS* I, 1-2.

mentado los impresionantes descubrimientos de Qumrán. 3, 3-4
Algunos rasgos comunes y la proximidad o coincidencia topográfica han planteado el sugestivo interrogante de si el hijo de Zacarías formaba o había formado parte del movimiento esenio-qumránico. Entre los inmediatos reflejos positivos del problema (también por lo que se refiere a Jesús: 4, 1) podemos apuntar la idea de que su personalidad ya no puede considerarse hoy ni como semilegendaria ni como exótica. Las inhóspitas soledades de Judá vecinas al Mar Muerto cerca del Jordán eran entonces centro de vida, de tensión religiosa y de cultivo literario. Para quien no carezca de sensibilidad estética, es de inefable emoción poder leer, vg., el texto de Isaías con que se definía Juan, en un manuscrito qumránico, probablemente en uso durante su vida, y tan próximo a su ambiente vital como para preguntarse si tal vez no lo verían sus ojos y lo tocarían sus manos... Pero al margen de sugestivas hipótesis, debemos aceptar que los rasgos conocidos del Bautista adulto, en su plena madurez tal como lo presentan los evangelistas, difiere de la ideología de los de Qumrán, conforme se manifiesta en la documentación que conocemos. Estos cultivaron en huerto cerrado un complicado sistema de perfección, a base del estudio de la Ley. Juan fue asceta o, mejor, «profeta» del desierto, no para aislarse en él, sino para infundir el espíritu del desierto al corazón de la ciudad. Qumrán significa un episodio en la historia de tantos movimientos religiosos. La personalidad de Juan sobrevive incorporada a la perennidad del Evangelio, proclamando, ante cada venida del Señor a su Pueblo, el Mensaje de la incesante repreparación de su Camino.

Dos pinceladas impresionistas definen su austeridad, así en el vestido (cfr. 11, 8) como en la comida (cfr. 11, 18):
El, Juan, tenía su vestido [hecho] **de pelo de camello, y un** 4
ceñidor de cuero en torno a su cintura. Es manera de decir que hasta en su «habitus» exterior se presentó como un «profeta» (cfr. *Zach.* 13, 4) y, concretamente, como una imagen viviente de Elías su prototipo (4 *Reg.* 1, 8; cfr. 2, 8. 13ss.). In-

3, 4-6 terpretando a Malaquías (3, 1. 23s. [4, 5s.]), Jesús y la Comunidad consideraron la aparición del Precursor como el retorno escatológico de Elías, en espíritu y misión (→*Mt.* 11, 14; 17, 10-13; cfr. *Lc.* 1, 17). Las riberas del Jordán, cerca de Jericó, eran escenario adecuado para la reaparición escatológica de «Elías» (cfr. 4 *Reg.* 2, 1-13). **Su comida eran saltamontes y miel silvestre.** Las langostas de tierra o saltamontes era alimento permitido por el Levítico (11, 22) [y por el *Documento de Damasco* XII, 14-15, nacido en un ambiente afín al de Qumrán y del Bautista], y han servido hasta ahora como alimento para gentes sencillas de aquellas estepas. Por «miel silvestre», además del sentido obvio, podría entenderse la exudación, más o menos insípida, de ciertos árboles y arbustos.

Un breve «sumario» (= *Mc.* 1, 5 [+ *Lc.* 3, 3a]) describe con el énfasis habitual (*toda* Judea, etc.; cfr. 2, 3s.) el asentimiento popular al Mensaje del Precursor, preludio
5 del que ofrecerán al Mesías (→ 4, 25): **Entonces salían hacia él Jerusalén, y toda la Judea, y toda la «comarca del Jordán»** [9]. Los dos imperfectos *salían* y *se hacían bautizar* «describen» gráficamente la continuidad, a manera de procesión en movimiento, con que la ciudad «sale de» sí misma para «ir hacia» el profeta y sumergirse en el baño de
6 purificación: **y se hacían bautizar por él en el río Jordán.** Apenas hubo forma de religiosidad antigua que no viera en el agua valor de significación y cierta eficacia en orden a adquirir aquella «pureza» que se le exige al hombre, porque no la tiene, para acercarse a Dios [10]. La eficacia purificadora del Jordán tenía, además, un paradigna bíblico en la historia de Naamán el leproso (4 *Reg.* 5). El baño o «bautismo» sacral era practicado, en los días de Juan, por muchos pueblos diversos. En Israel, el bautismo o *tebilah* de los «prosélitos» (en uso, por lo menos, ya a fines del siglo I, y probablemente antes) significaba, además, de una

[9] Crf. *Gen.* 13, 10. 11, etc.: el valle bajo del río, habitable en gran parte, cuyo centro de vitalidad sería por entonces Jericó.
[10] Cfr., vgr., *Mc.* 7, 3s.; cfr. *Lev.* 14, 8; 16, 24, etc., etc.

vez para siempre, la agregación al Pueblo de Dios. El Jordán *3, 6*
era también escenario bíblico apto para sugerir la inminencia de una nueva y mejor entrada en posesión de «la Tierra» (cfr. 5, 4 [5]) santa, hogar del Pueblo de las promesas (cfr. *Ios.* 3 y 4). En Qumrán se practicaban asimismo frecuentes abluciones rituales para purificar el cuerpo, supuesta la purificación espiritual del hombre por la conversión [11].

Según los demás Sinópticos, el de Juan era bautismo «*para remisión de los pecados*» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: *Mc.* 1, 4; *Lc.* 3, 3; cfr. *Lc.* 1, 77). Mateo reserva exclusivamente esta frase para decir el valor de la Sangre sacrificial de Jesús (26, 28; cfr. *Col.* 1, 14 y *Eph.* 1, 7). En el final del tercer Evangelio y en los Hechos es elemento esencial del Kerygma apostólico la «remisión de los pecados» únicamente por Jesús, en su Nombre, por la fe en El, por su bautismo [12]. Mateo precisa que el bautismo de Juan era, no sólo «de Conversión» (= *Mc. Lc.*)—como signo subsiguiente de ella—, sino «*para Conversión*» (v. 11): rúbrica iniciadora de compromiso a la disponibilidad hacia el Reino de Dios que llega (v. 2). Será en el Reino de Dios, por el Hijo del Hombre (→9, 6) o en su poder (*Ioh.* 20, 23) [13], que se «remitirán» los pecados. Además, y por encima del simbolismo inmanente del baño ritual o «bautismo», los peregrinos al Jordán manifestaban y encauzaban la actitud de «conversión» **confesando sus pecados.** Aparte el conmovedor acento de «exomologesis» de varios salmos (vgr. 51 [50]), que son aún alimento cotidiano del «sentido penitencial» de la plegaria litúrgica, el Antiguo Testamento, sobre todo a partir de la experiencia de la Cautividad, ofrece textos clásicos de «confesión colectiva» [14], a veces en tensión de esperanza mesiánica [15]. En la literatura «parabíblica» se encuentran también fórmulas densas de espiritualidad penitente (vgr. la llamada «Oración de Manasés», a propósito de 2 *Par.* 33,

---

[11] *1 QS* III, 3-9; VI, 16-17.
[12] Cfr. *Lc.* 24, 47; *Act.* 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18.
[13] Cfr. *Mt.* 18, 18; 16, 19; 9, 8.
[14] Vgr. *Bar.* 1, 15-3, 8; *Tob.* 3, 2ss.; *Esdr.* 9, 6-15; *Neh.* 1, 5-11; 9, 5-37.
[15] *Dan.* 9, 4-19; [cfr. 20 ss.]; *Is.* 63, 7-64, 11.

3, 6-7 12, que reproducen como apéndice muchas ediciones de la Vulgata latina). La confesión de los pecados era también parte integrante de la actitud de iniciación para los «conversos» de la «Alianza» según la Regla de Qumrán [16]. En línea de continuidad con la auténtica tradición ascética de la Biblia y de Israel, Juan coloca al Pueblo—por el espíritu de «Conversión» *a partir de* la renuncia pública y personal a «los pecados» y *en orden a* la venida del Reino de Dios—en el auténtico Camino de la «Salvación» escatológica (→ 1, 21; cfr. *Lc.* 1, 76s.).

De la tradición cristiana pasaron al Evangelio escrito algunas reliquias del abundante (*Lc.* 3, 18) magisterio de Juan, no en la sola faceta moralista-social (como parece sugerir Flavio Josefo) [17], antes también y principalmente en su afirmación de la inminencia mesiánica (*Mc.* 1, 7s.; *Lc.* 3, 16; *Ioh.* 1,26s.), rubricada, según el cuarto Evangelio, por el testimonio cristológico (*Ioh.* 1, 7s. 15. 29-34. 36; 3, 27ss.), que le ha dado su fisonomía peculiar en la perspectiva de la Iglesia. El primer evangelista, dejándose llevar por una de sus predilecciones, ha seleccionado del magisterio de Juan los fragmentos más acentuados en tensión escatológica (= *Lc.* 3, 7-9 + 16. 17). Forman un recitado de timbre «profético», centrado en la intimación a disponerse en vista al Juicio, que ya se presiente próximo.

La introducción redaccional a las palabras del «profeta»
7 es peculiar de San Mateo: **Mas viendo a muchos de los fariseos y saduceos venir a su bautismo, les dijo**... Para San Lucas, el destinatario de las siguientes conminaciones «evangélicas» fue «el pueblo» (3, 7; cfr. 3, 18). Nuestro Catequista pone ya en escena, desde el primer momento, la oposición antimesiánica «personificada» en determinadas categorías representativas de aquellos entre sus contemporáneos que hoy llamaríamos «dirigentes» de Israel.

---

16 1 *QS* I, 24ss.
17 *Antig. XVIII,* 5, 2; cfr. *Lc.* 3, 10-14.

Entre éstos, constituyen la categoría «típica» los FARISEOS. De las varias significaciones etimológicas del nombre que se han propuesto, se suele admitir comúnmente la de «separados», que caracteriza su actitud de defensa contra todo lo que, en su purismo, consideraban «impuro» —y, por tanto, de aislamiento (en particular con respecto al «pueblo de la tierra»: *'am ha-'areṣ)*. En su génesis el fariseísmo había cristalizado en sí mismo un generoso sentimiento de resistencia religioso-nacional del espíritu israelita frente al peligro de su absorción por la cultura helenístico-romana. Como tantos movimientos colectivos, fue evolucionando al compás de las situaciones y adoptando determinadas actitudes políticas y sociales, casi siempre en sentido de oposición. Su doctrina era fundamentalmente ortodoxa (cfr. 23, 2s.), fiel a «la Ley» escrita y a «las tradiciones». En tiempo de Jesús los fariseos eran numéricamente minoría, pero muy influyentes a través de las escuelas rabínicas, cuyo magisterio casi habían monopolizado. Como grupo, cometió el error de situarse contra el Mensaje de Cristo, y ya antes contra el de Juan (cfr. *Mt.* 21, 32; *Lc.* 7, 30 [*Ioh.* 1, 24 y contexto; 4, 1]). Provocó esta su elección determinada «espiritualidad» en que se habían deformado, amalgama de peculiares desviaciones que el Evangelio irá denunciando, procedentes de una religiosidad «egocéntrica» esencial, recubierta de formas accidentales de pietismo, que Jesús marcará con el estigma de «hipocresía». Este comportamiento «de grupo» (que no excluye adhesiones individuales, tal vez numerosas, a Jesús y a su Mensaje) sirvió de base objetiva a la Catequesis para dar a la figura del «fariseo» un valor convencional, «típico», personalizador de la oposición «anti-evangélica». «Los fariseos» mencionados solos o asociados con otros grupos (frecuentemente, en San Mateo, con «los escribas») ejercen un papel de primero y destacado plano con valor (además de histórico) «significativo». [Adviértase análogamente, en alguna perícopa evangélica del Misal romano, vgr. en la misa de la feria II después de la Domínica III de Cuaresma (*Lc.* 4, 23ss.), el «incipit» más intencional que objetivo: «dixit Iesus *pharisaeis*...» (!)]. Un prudente ejercicio de «sentido de presencia histórica» podría percibir algunos de los coeficientes en virtud de los cuales la Catequesis *subrayó* el carácter «anti-farisaico» del Mensaje de Jesús. Entre los no-creyentes, «los fariseos» no eran precisamente los peores, sino los más peligrosos para la Comunidad. En el cristianismo judaico de la generación apostólica (cfr. *Act.* 15, 5 y amplio contexto histórico), hubo profunda contaminación de «fariseísmo». Al polarizar contra él, casi obsesivamente, su libro, el primer evangelista obedecía a razones no sólo polémicas, sino también «pastoral»-contemporáneas. Pasada la catástrofe del 70, los fariseos recogieron, matizaron y transmitieron, prácticamente ellos solos, la herencia espiritual del judaísmo.

Los SADUCEOS constituían otro de los principales grupos representativos del judaísmo. También eran minoría numérica, pero in-

3, 7 fluyente a través de los altos cargos del Sacerdocio y del Sanhedrín. Suele indicarse como etimología de su nombre el del sacerdote «Sadoq» (refiriéndose al de 2 *Sam.* 8, 17; 3 *Reg.* 1, 8. 32ss.; 2, 35; 1 *Par.* 29, 22, u a otro homónimo desconocido del período helenístico), aunque dicha explicación ofrece dificultades. No admitían la resurrección, ni la existencia de ángeles y espíritus, ni la retribución en el más allá, ni la Providencia. Apoyaban su doctrina y jurisprudencia en el solo Pentateuco, prescindiendo de los demás Libros del Antiguo Testamento. Conservadores, flexibles, acomodaticios; de calidad ética lamentable. Si a lo largo del Evangelio de San Mateo la oposición contra Jesús es principalmente «farisaica», en los capítulos 26 y 27 se da toda la iniciativa y responsabilidad inmediata de la Pasión al alto sacerdocio —implícitamente al saduceísmo—. «Los saduceos» se mencionan explícitamente ocho veces [más que en todo el resto del Nuevo Testamento], en tres contextos (3, 7; 16, 1. 6. 11. 12 (bis); 22, 23. 34).

El binomio «FARISEOS Y SADUCEOS» (asociados; no como en *Act.* 23, 7) es exclusivo de San Mateo (en todos los textos citados, menos los dos últimos). Es una más entre las varias fórmulas significativas de la Catequesis para designar, en conjunto, a los judíos que se opusieron con hostilidad al Mensaje. Pero la colaboración «antievangélica» de saduceos con fariseos la suponen implícitamente otros textos, o mencionando por una parte miembros de familias sacerdotales, normalmente «saduceos» (*Mt.* 27, 62; *Ioh.* 7, 32. 45; 11, 47. 57; 18, 3) o, por otra, a «escribas», casi siempre fariseos (*Mt.* 21, 15; *Mc.* 11, 18. 27 [*Lc.* 19, 47; 20, 1]; 14, 1 [*Lc.* 22, 1]; 14, 43. 53; *Lc.* 20, 19; 22, 66; 23, 10. Cfr. *Ioh.* 1, 19 y 24). La rivalidad entre ambos no excluye el que coincidieran en una común aversión al espíritu así de Juan como de Jesús.

Sabiendo, pues, Juan que «muchos» de los que acudían
a su bautismo (aunque cfr. *Lc.* 7, 30) iban en actitud «fa-
7 risaica» y «saducea», díjoles: **«¡Engendros de víboras! ¿quién os ha enseñado a huir de la Ira que viene?** La imprecación está en estrecho paralelismo de forma y contenido con otra puesta en boca de Jesús (23, 33; cfr. 12, 34). La frase interrogativa sirve aquí, como tantas veces, para subrayar una negación, un imposible (= «pues ciertamente no podréis huir (v. 7), por eso convertíos ahora de verdad (v. 8)»). En la Biblia, la imagen de la serpiente[18] suele tener acento muy peyorativo; de una malicia y astucia—quizá

[18] Vgr. *Ps.* 140 [139] 4 = *Rom.* 3, 13; *Deut.* 32, 33; *Job* 20, 14. 16; *Is.* 59, 5.

por recuerdo del Génesis (3, 1ss.)—cuasi-diabólica (comp. 3, 7-8
con *Ioh.* 8, 44), así como también, por influjo bíblico, en los «Himnos» de Qumrán [19]. En el medio ambiente psicológico del Evangelio oral no era tan exótico como quizá entre nosotros comparar personas con determinados animales [20]. «*La Ira*» [divina] que viene es tema escatológico fundamental que reaparece en numerosos contextos bíblicos, como expresión antropomórfica de cómo serán tratados en «*el Juicio*» los pecadores cuando llegue «*el Día*» [de Yahveh]; a estas categorías de la escatología hebraica se asocia con frecuencia el tema del «fuego» (→vv. 11. 12) como instrumento de «la Ira» en «el Juicio». Era postulado primario del Kerygma apostólico que sólo Jesús «nos libra de la Ira que viene» (1 *Thes.* 1, 10; cfr. *Rom.* 5, 9). El Apocalipsis ofrece literariamente una amplificación dramática de la amenaza del Bautista (cfr. *Apoc.* 6, 15-17). «La Ira» es punto terminal de todo pecador [21] sea gentil (*Rom.* 1, 18) sea judío (*Rom.* 2, 5. 8), de todo hombre no salvado por gracia de Cristo (*Eph.* 2, 3ss.). Su peso determinará un modo de existir permanente, paralelo por antítesis al de la Vida eterna (*Ioh.* 3, 36). En boca de Jesús, la expresión de Juan: «*la Ira que viene*», se explicita por «*el Juicio de la Gehena*» (*Mt.* 23, 33). A esta ideología y vocabulario escatológico del Nuevo Testamento había precedido una diuturna preparación en el Antiguo [22] y en la literatura hebrea extrabíblica [23]

Insistiendo en el leit motiv de su Kerygma (→ vv. 2. 11), el Bautista a sus eventuales catecúmenos les «enseña a huir de la Ira» en el Juicio por el que será único método eficaz en
el nuevo orden de vida: **Haced, pues, fruto digno de la Con-** 8
versión. La conexión íntima y cuasi-biológica entre *la Conversión* o «Metánoia» y *las obras dignas* de ella se supone también en un primer esquema de evangelización de San Pablo (*Act.* 26, 20). La frase es un reflejo de la alegoría del

[19] Cfr. *1 QH* II, 28; III, 12. 17-18; V, 10. 27.
[20] Cfr. 7, 6. 15; 9, 36; 10, 16; *Lc.* 13, 32...
[21] Cfr., vgr., *Col.* 3, 6 y *Eph.* 5, 6.
[22] Cfr., vgr., *Ps.* 69 [68] 25; *Ez.* 21, 36s. [31s.]; 22, 18-22. 31; *Mich.* 7, 9; *Soph.* 1, 14-18; *Mal.* 3, 2-3. 19 [4, 1]; *Eccli.* 7, 16 [17s.]; *Sap.* 5, 20 [21].
[23] Cfr., vgr., «*Libro de Henoc*» 5, 9; 55, 3; 62, 12; 90, 18; 91, 7ss., etc.; «*Regla de la Comunidad*» *(1 QS)*, II, 7-9. 15; IV, 12-14, etc.

3, 8-9 «árbol» y su «fructificación» connatural[24]. El hombre en estado de Metánoia es como una plantación (obra de la gracia de Dios)[25], cuya autenticidad en vista al Juicio tiene que manifestarse «fructificando» en «obras dignas», o sea, conformes a su nuevo estilo de existir como «convertido» (cfr. *Lc.* 13, 5. 6-9).

Negativamente, no es «Camino de justicia» (21, 32) aquel complejo-de-seguridad en que puede estancarse un sentido religioso mal formado en clima de selección y de privilegio. La «seguridad» del que se siente inaccesible a la condenación por solo derecho de pertenencia a determinada «clase», predilecta de Dios. Un amplio sector de la religiosidad hebrea se había impregnado de este complejo. La seguridad se apoyaba en un fundamento racial: «somos hijos de Abrahán». La intimación del Bautista es preludio a uno de los
9 más generosos temas del Mensaje universal cristiano: **«Y no vengáis diciendo en vuestro interior:** [26] **¡tenemos por padre a Abrahán!»** Como glosa de la psicología denunciada por Juan, véase el diálogo de Jesús con los «judíos» según el cuarto Evangelio (*Ioh.* 8, 31-47). Ultimo paso de esa mentalidad fue la convicción de que un «hijo de Abrahán» no podía entrar en la Gehena; la respuesta de Abrahán—«*Hijo...*»—al israelita que le invoca: «*¡Padre Abrahán...!*» desde el infierno, en la parábola de Lázaro el mendigo (*Lc.* 16, 24. 27. 30. 25), tiene un acento de desengaño trágico. **Porque os digo que Dios tiene poder para hacer surgir, de estas piedras, hijos a Abrahán.** Sin proclamar todavía un desbordamiento universalista del concepto de Pueblo de Dios (cfr. 8, 11s. = *Lc.* 13, 28s.), establece la premisa que concluirá más tarde, no sólo en la posibilidad sino también en la realidad de una transfiguración de sangre en espíritu del título «hijo de Abrahán» (cfr. *Gal.* 3, 7-9; *Rom.* 4, 11-18). De momento la perspectiva de Juan es israelita y ataca, no precisamente el nacionalismo religioso sino la «seguridad colectiva» o «de clase», reclamando para cada conciencia el

---

[24] V. 10 y 7, 16-19; 12, 33; *Lc.* 6, 43s.

[25] Cfr. *Act.* 5, 31; *2 Tim.* 2, 25, etc.

[26] «Decir uno de sí mismo»: hebraísmo = pensar. Μὴ δόξητε λέγειν podría traducirse también con otros diversos matices.

sentido de su responsabilidad individual. Los autores su- 3, 9-11
ponen un juego de palabras, en el fondo arameo de la frase, entre *benayya'* (hijos) y *'abenayya'* (piedras). «*Os digo...*» (en vez de: «Dice Yahveh», propio de los profetas del Antiguo Testamento) refleja el estilo de Jesús. La forma demostrativa: «estas piedras» (= 4, 3) parece evocar gráficamente el gesto del asceta predicando «en el desierto»[27].

El paso de la imagen de «serpientes» a la de «árboles» para significar *hombres* no debe sorprender en una composición que no tiene nada de académico[28]. **Ya está el hacha** 10
dispuesta a la raíz de los árboles: pues todo árbol que no hace buen fruto es cortado y arrojado al fuego (7, 19). La punta intencional del inciso está en la palabra «fuego», que rige desde aquí el «crescendo» del recitado hasta su «fortissimo» final (→11. 12). La imagen del «árbol cortado» es clásica en la Biblia[29]. La idea de una destinación al «fuego», preparada por Ezequiel (15, 1ss.; cfr. 19, 10ss.) reelaborando un célebre pasaje de Isaías (5, 1ss.), adquiere su definitiva afirmación y énfasis significativo en la alegoría de la Vid, desarrollada por Jesús (*Ioh.* 15, 6).

«*Ya está el hacha dispuesta...*» supone un clima de expectación ante la gran Crisis, ya inminente. Juan, como muchos contemporáneos, la considera en una misma línea de horizonte, sin perspectiva de fondo, con la aparición en Israel de «*El que ha de venir*», el Mesías. Debido a que dicha expectación, en cuanto mesiánica, empezaba a polarizarse, y siguió polarizándose más tarde, en la persona de Juan, el resumen de su magisterio en la Catequesis incluyó (y destacó en *Mc. Ioh*) su testimonio a favor del Mesías = Jesús no sólo en línea de afirmación sino también en proporción de contraste con la propia inferioridad de ser menos que esclavo suyo. **Yo, en verdad, os bautizo en agua en** 11
orden a la Conversión (εἰς μετάνοιαν); **mas el que viene detrás de mí es más fuerte que yo, a quien yo ni soy digno de**

---

27 Sin dependencia conceptual, la asociación entre «piedra» e «hijo de Abrahán» recuerda un vigoroso texto de Isaías: 51, 1-2.

28 Cfr. también *Ier.* 46, 22ss.

29 Cfr., vgr., *Dan.* 4, 11. 20; *Lc.* 13, 6-9.

3, 11 **llevarle las sandalias** [30]. Al hablar del «*bautismo* en orden a la *Conversión*» (εἰς μετάνοιαν → v. 5) expresaba Juan la íntima relación entre la nueva actitud humana y la «acción» que la *significaba* en cuanto ya radicalmente existente y *comprometía* a mantenerla en virtud de cierta incorporación al Pueblo que debía disponerse a ser ya, en perspectiva de inmediatez, «Reino de los Cielos» (v. 2). Porque el bautismo de Juan no era invención humana, sino economía ordenada «desde el cielo»—es decir: por Dios (21, 25s.)—al nivel del Precursor, que era asimismo «un hombre enviado de parte de Dios» (*Ioh.* 1, 6). Sumergirse en el Jordán, en autenticidad de compromiso, señalaba «el camino de la Justicia» (21, 32); el único camino paralelo a la Voluntad de Dios. En la soledad del «desierto», al aire abierto y bajo un cielo libre de prejuicios, el contacto con el agua pura era preludio de un nuevo estilo de liturgia en sacrificio espiritual, hecho transparencia de sinceridad.

Cuando haya llegado el más fuerte, **él os bautizará en** (= «con») **Espíritu Santo y fuego.** Muchos comentaristas han considerado «fuego» como equivalencia o epexegesis de «Espíritu Santo» [31]. Muchos otros ven en ambas palabras dos conceptos diversos, dando a «fuego» sentido análogo al del versículo siguiente (12) en cuanto instrumento de purificación vindicativa. Como profeta y sin distinción de planos cronológicos, Juan define la obra del Mesías a manera de inundación de santidad divina (primer plano), pero al mismo tiempo de sanción escatológica para los que no se hayan dejado impregnar por ella.

Los cuatro evangelistas coinciden al poner en boca de Juan el anuncio de un «bautismo» mesiánico «*en Espíri-*

---

[30] Es decir, de ofrecerle un servicio reservado entonces a los esclavos. Era normal quitarse las sandalias al entrar en una casa. Los textos paralelos expresan el mismo servicio con otra fórmula: *Mc.* 1, 7; *Lc.* 3, 16; *Ioh.* 1, 27; cfr. *Act.* 13, 25. A propósito de esta insignificante diversidad, San Agustín ofrece excelentes reflexiones, de interés todavía actual, para discernir entre «palabra» e «intención» cuando se enjuicia la «verdad» de sentencias referidas por los evangelistas: *De consensu Evangelistarum,* 2, 12 (29); *ML* 34, 1091s.; *CSEL* 43, 130.

[31] Vgr. San Juan Crisóstomo: τῇ ἐπεξηγήσει τοῦ πυρός... Hom. sobre *S. Mt.* 11, 4; *MG.* 57, 197.

tu santo» (cfr. *Mc.* 1, 8; *Lc.* 3, 16; *Ioh.* 1, 33). En termino- 3, 11
logía hebrea precristiana, «Espíritu santo» determina la fórmula más general y frecuente de «Espíritu de Yahveh»: «Dios en acción» o energía divina que se hace sensible y presente en el devenir eventual o trascendente del orden creado, y, sobre todo, de la historia salvífica del Pueblo. En el trasfondo psicológico de la expresión «bautizar en Espíritu santo» se percibe la alegoría «agua» = «Espíritu». Ya en el Antiguo Testamento, en uno de los reflejos de la frecuente «transfiguración significativa» del *agua*—don de Dios, purificadora, vivificante—ella pasa a ser imagen del *Espíritu:* el «agua» = Espíritu desbordada sobre el «desierto» = Pueblo lo transformará en vergel *(Is.* 44, 3) de justicia fecunda en paz *(Is.* 32, 15); el «agua» = Espíritu purificará el corazón del Pueblo (*Ez.* 36, 25ss.). El Apocalipsis eleva al más alto sentido «pneumático» (*Apoc.* 22, 1s.) la visión de Ezequiel sobre el agua nacida del Templo (*Ez.* 47, 1-12); y el cuarto Evangelio abunda en el mismo tema —«agua» = Espíritu—*(Ioh.* 7, 38s.; cfr. 19, 34 y 4, 10ss.), reinterpretando, sin duda, la historia del Exodo, cuyos temas: el agua de la Roca *(Ex.* 17, 1-7) y el paso del mar Rojo (14, 21ss.) sirvieron de base a los profetas (vgr. *Is.* 43, 16-21; 41, 17-20, etc.) y al Nuevo Testamento (cfr. 1 *Cor.* 10, 1-4) para la progresiva «transformación significativa» del agua. Para el autor de la «Regla de la Comunidad» [32] era también connatural el paralelismo significativo entre el «agua» purificadora y el «Espíritu de santidad» en perspectiva escatológica. Al decir que «*El* (el que viene detrás de mí) *os bautizará en Espíritu santo*», proclama el Bautista, en rigor de sentido contemporáneo, que por Jesús se van a realizar las promesas del nuevo Exodo, y que el Pueblo (verdadero «destinatario» de este fragmento: *Lc.* 3, 15s.) va a ser sumergido (βαπτίζειν = «sumergir») en la atmósfera de contacto vivencial con el *Espíritu* = Dios-en-acción, para ser purificado con su energía *santificadora* y transformado en «Reino de los Cielos». Mas la Comunidad cristiana entendió, seguramente, en sentido más alto, «pente-

---

[32] *1 QS* IV, 20s.

3, 11 costal», las palabras de Juan [33]. Y la misma consignación escrita de la Catequesis refleja tal vez este nivel «elevado», considerando en el Mensaje del Bautista, con legítima re-visión teológica, también un prenuncio del Espíritu Santo.

Sólo Mateo y Lucas (3, 16) ponen en boca de Juan el anuncio de un «bautismo» mesiánico «EN FUEGO». El contexto redaccional pesa mucho a favor del sentido escatológico-vindicativo (cfr. vv. 10 y 12). La fisonomía acentuadamente «eliana» del Precursor (→ v. 4) corrobora esta posibilidad (cfr. 4 *Reg.* 1, 10. 12 [*Lc.* 9, 54]). El valor significativo del «fuego» es polivalente en la Biblia. Como fondo común, en el que convergen sus varios aspectos, se podría señalar la idea de «purificación» (¿inherente también a su misma sugestión etimológica en griego: πῦρ = «purus»?). En línea de historia, a partir del caso típico de Sodoma y Gomorra *(Gen.* 19, 24; cfr. *Lc.* 17, 29; *Iudas* 7), el fuego enviado por Dios—a veces «del cielo»—se menciona como instrumento de castigos concretos (vgr. *Ex.* 9, 24 [? cfr. *Apoc.* 8, 7]; *Lev.* 10, 2; *Num.* 11, 1; 4 *Reg.* 1, 10. 12; *Ier.* 11, 16; 17, 27; 21, 14 y 22, 7; 43, 12; *Ez.* 15, 7; 16, 41; 24, 10ss; *Os.* 8, 14; *Amos* 1, 4. 7. 10. 12. 14; 2, 2. 5; *Nah.* 3, 13. 15, etc.). En otra línea, profética, más cercana al Bautista, el «fuego» es previsto como elemento purificador en «el Día de Yahveh» (→ v. 7; cfr. *Ioel* 3, 3; *Mal.* 3, 19; *Soph.* 1, 18; *Is.* 66, 15s., etc.); y aún como castigo ulterior permanente de los impíos (cfr. *Is.* 66, 24; *Iudith* 16, 17; *Eccli.* 7, 16-17; 21, 9). Mas el fuego fue también esplendor connatural de las teofanías, servicio cotidiano litúrgico denso de significación, coeficiente de purificación personal y ministerial (cfr. *Is.* 6, 6ss.), símbolo del amor exclusivo de Yahveh (cfr. *Cant.* 8, 6s.) y expresión simbólica del mismo Yahveh *(Deut.* 4, 24; *Hebr.* 12, 29). La mayor parte de estos matices «significativos» del fuego reaparecen en el Nuevo Testamento. Entre ellos destaca la aparición de llamas (o «lenguas») de fuego, el día de Pentecostés, en la manifestación teofánica del Espíritu Santo *(Act.* 2, 3s.), con el que los discípulos fueron «bautizados» *(Act.* 1, 5; 11, 6). Este «bautismo» de Espíritu y de «fuego» inauguraba, según relectura cristiano-apostólica de Joel (3, 1ss. = *Act.* 2, 16ss.), los días «últimos» (= mesiánicos) en tensión propedéutica hacia el «Día de Yahveh». No obstante el peso del contexto (que tampoco decide, vgr., el sentido de «fuego» en *Mc.* 9, 49), la aposición «en Espíritu Santo y fuego» (con preposición única) es, probablemente, epexegética en cuanto a la intención del hagiógrafo que la consignó así en la Catequesis escrita. Advirtiendo, empero, que entre el «fuego» con que el Mesías ha de «sumergir» el Pueblo en la presencia del Espíritu de Yahveh, el que ha de manifestarse

[33] Cfr. *Act.* 1, 5; 11, 16 y 10, 44-48.

en «el Día» de «la Ira» y el que ha de perdurar en permanencia 3, 11-12
de sanción escatológica hay una línea de continuidad, apoyada en la idea común de fondo que es la energía «purificadora» del contacto divino que «santifica», «consume» o «atormenta» proporcionalmente a la disponibilidad de asimilar su eficacia de purificación por parte del mundo y de los hombres. Y advirtiendo que ni el Bautista ni las primeras comunidades cristianas percibirían un claro relieve cronológico entre la primera y las últimas fases del «bautismo de fuego» en el Espíritu. [Prescindimos de la hipótesis probable, aunque sin posible demostración, de que el texto consignado por *Mt.-Lc.*, y mucho más por *Mc.-Ioh.*, sea ya reinterpretación cristiana de un primitivo: *«él os bautizará en fuego»*. Aunque igualmente o más probable sería el punto de partida: *«os bautizará en Espíritu santificador»* (cfr. 1 QS IV, 21), reinterpretado por la experiencia de Pentecostés a la luz de Joel y de la tradición profético-apocalíptica].

La breve antología del magisterio profético de Juan concluye, conforme a una constante de San Mateo, con la visión de fondo «apocalíptica» del Juicio de «discernimiento». El lenguaje imaginativo, connatural a este tema y estilo, es de ambiente agrícola, como en algunas parábolas de Jesús enraizadas en la más clásica tradición literaria de la Biblia (→ 13,
30): **cuyo bieldo está en su mano, y va a limpiar su era,** 12
y allegará su trigo en el granero; mas la paja, la quemará con fuego inextinguible. Véase el comentario a la «parábola de la cizaña», virtualmente contenida en esta cláusula. El Mesías es descrito, en perspectiva dominante, como Juez escatológico. «Va a limpiar su era», es decir, a beldar o aventar su cosecha. «Limpiará»; literalmente (διακαθαριεῖ): «*purificará* del todo»; con frecuencia, en los incisos alegorizantes del primer Evangelio, el vocabulario presenta a flor de superficie más el «sentido religioso» significado que el «sentido material» significante. El Juicio será una «purificación a fondo» de la cosecha del Mesías. El «trigo» sigue la anterior línea de simbolismo del «fruto» (vv. 8 y 10). La imagen del «aventamiento» = *acto de separación* definitiva entre justos e impíos había entrado ya antes en el esquema ético de los «dos caminos» (*Ps.* 1, 4); aquí se añade un *estado de separación* permanente: o «en el granero» (*Mt.* 13,

3, 12 30 comp. con 43 = «en el Reino del Padre») o «en el fuego», que (rebasando los límites de la imagen agrícola) se califica de «*inextinguible*». El fuego «inapagable» (ἄσβεστον = *Lc.* 3, 17) es mencionado en *Isaías* (οὐ σβεσθήσεται: 66, 24; cfr. *Iudith,* 16, 17 [21]), y en San Marcos se asocia a la imagen de la «Gehena» (*Mc.* 9, 43; cfr. v. 48 [44. 46]). Es tema inequívoco del Nuevo Testamento la existencia de un «fuego» escatológico en el Juicio [34] y más allá del Juicio [35]; «fuego» permanente y *eterno* (αἰώνιον: *Mt.* 18, 8; 25, 41) [36].

[34] Cfr. 1 *Cor.* 3, 13ss.; 2 *Thes.* 1, 8; *Hebr.* 10, 27.
[35] Cfr. *Mt.* 5, 22; 7, 19; 13, 42. 50; 18, 9; *Ioh.* 15, 6; *Apoc.* 20, 10. 14. 15; 21, 8.
[36] Cfr. *Iudas* 7; *Apoc.* 14, 10s.

2. JESUS PROCLAMADO «HIJO DE DIOS» EN LA TEOFANIA DEL JORDAN

El Israel del Exodo «fue bautizado» en el Mar (1 *Cor.* 10, 1-2), camino de la Tierra Prometida a través del desierto. Yahveh, su Padre (*Is.* 63, 16), «hizo subir» del Mar a Moisés, su «Pastor» y puso en él su Espíritu Santo (ibid. v. 11), para ser guía seguro del Pueblo por sus caminos (v. 14).

Jesús, el «gran Pastor» (*Hebr.* 13, 20), que vino a «dar plenitud» de sentido al misterio pedagógico (τυπικῶς... πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν: 1 *Cor.* 10, 11) del Exodo, quiso también ser bautizado y emprender la ruta del desierto. Su «bautismo en agua» conservaría aún, como el del mar Rojo, valor prefigurativo-τυπικῶς. Cuando el autor de la Carta a los Hebreos refleja sobre El una evocación de la ya citada plegaria de Isaías (63,7, 64,11; cfr. 63, 11), transfigura la expresión: «hacer subir del mar [Rojo]» por «hacer subir de entre los muertos» Dios a Aquel que es Pastor supremo «en [virtud de] la Sangre de una Alianza eterna» (*Hebr.* 13, 20). Jesús, el Hijo de Dios, no «vino» solamente en el Agua, sino en el Agua y en la Sangre, y a través de ambos misterios el Espíritu da testimonio de su Filiación (cfr. 1 *Ioh.* 5, 5-9). Bautismo y Cruz significan para El los dos grandes momentos del «paso decisivo» que interpondrá para su Pueblo un abismo entre la anterior condición de servidumbre y la definitiva liberación al servicio del único Señor (*Mt.* 4, 10), en el Reino de la «plena Justicia total» (→ 3, 15).

La primera de «las cosas de Jesús» (*Act.* 18, 25; 28, 31) que enseñaban los catequistas de la generación apostólica era, desde el punto de vista cronológico, el Bautismo (cfr. *Act.* 10, 37s.). Su consignación escrita según Marcos y Lucas tiene, en la estructura redaccional, matiz de «vocación-misión» de parte de Yahveh, como la del Siervo en Isaías 49 (cfr. v. 3), aureolada—por la soberanía que implica el título privilegiado de «Hijo»—con un reflejo de «entronización» (cfr. *Ps.* 2, 7). La «teofanía» se desarrolla a través del tema apocaliptizante del «cielo que se abre». Todo ello ambientado en el realismo rigurosamente evangélico de la humillación en actitud y en acto, por sintonía del «Pastor» con la conciencia de pecado de su Pueblo, que debe recibir el Reino de Dios sólo a través de la «Conversión» purificadora y penitencial. La consignación escrita de la unidad catequética del Bautismo según Mateo adquiere, además, matiz de «proclamación» por parte de Yahveh, como la del Siervo en Isaías 42 (v. 1), análogamente a la Voz que consagra, en el monte santo, su autenticidad de Palabra divina (cfr. 2 *Petr.* 1, 17s. y *Mt.* 17, 5 par).

El hecho central, que constituye su «vocación» y en que se apoya su «proclamación» es la «*venida del Espíritu de Yahveh*» sobre El. Jesús, que era desde siempre presencia de Dios (cfr. 1, 22s.), inició desde la Pneumatofanía del Jordán su camino como energía de «Dios-en-acción» (→ v. 16). El ámbito de esta energía es interpretado y definido por la Voz del «Padre» y se identifica con el programa del «Siervo» según Isaías, pero elevado a nivel e intimidad de «Hijo». Un reflejo del Salmo 2 puede involucrar, tal vez, el presentimiento de su realeza (vv. 7-12).

La presente unidad catequética, en cuanto escrita, nació en la atmósfera de una Comunidad madura en años de experiencia postpentecostal. El antiguo vocabulario religioso se había enriquecido en claridad de Revelación (→ 2, 11). La Filiación divina de Jesús y su exaltación a la diestra del Padre en comunión de vida y nivel de soberanía era un postulado de la fe, el culto y la esperanza. Se creía y vi-

vía en el Espíritu de Dios sentido como algo mucho más concreto que la sola expresión conceptual de su dinamismo. Apenas sería psicológicamente explicable que el vocabulario «teológico» de esta unidad catequística careciese, en el pensamiento e intención del hagiógrafo, de sentido específicamente neotestamentario, tal como la ha entendido y entiende la espontánea «lectura cristiana». Por la misma razón podemos considerar en ella la transparencia o reflejo de los elementos más sustanciales de un paradigma bautismal, también en sentido «eclesiástico»: el agua y el Espíritu, el sentido de filiación «en Cristo Jesús» correlativo a la experiencia mística de la Paternidad de Dios [37]; en una palabra, de certeza de ser, por gracia del bautismo, posesión y proximidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (cfr. *Mt.* 28, 19). Es significativo que la Catequesis propiamente dicha de Mateo empieza y termina con la mención de un doble bautismo: el propedéutico de Metánoia y el definitivo de agregación a la escuela y reino de Cristo por consagración a la Trinidad divina. El punto de convergencia entre ambos bautismos, allí donde la previa «idea» empieza a ser realidad y vida, está en el Bautismo de Jesús, si se considera en su dimensión soteriológica como procuraremos hacer en el comentario. La Teología elaborada buscará luego la fórmula exacta para calificar la relación ontológica que enlace ambos misterios: el Bautismo recibido por Jesús en el Jordán y el Bautismo conferido por orden de Jesús, desde el primer día de la Iglesia-en-acción, como «sacramento» coesencial de la fe-hecha-compromiso en cada uno de los discípulos [38].

En su estructura literaria, esta breve unidad tiene como foco intencional la «*teofanía*» (vv. 16-17) en su doble dimensión complementaria: visual («vio...») y acústica («una voz...»), además del preludio «apocalíptico» («los cielos se abrieron...»). La línea narrativa, apenas esquemática, que conduce a este foco es el «*itinerario*»: Galilea-Jordán-«bau-

---

37 Cfr. 1 *Cor.* 12, 12-13; *Gal.* 3, 27s. y 4, 4-6, etc.
38 *Act.* 2, 38. 41; 8, 12. 36-38; 9, 18; 10, 48; 16, 15. 33, etc.

tismo» (v. 13). Del *Bautismo* apenas se insinúa la descripción (16a), pero se ilumina un aspecto de su «*sentido mesiánico*» en un tercer inciso (v. 15) intercalado, reflejo de la preocupación teológica o apologética del evangelista. Todo el conjunto sirve de marco a la frase temática: **Este es mi Hijo,** etc., «definición teológica» de la personalidad de Jesús, que, en conjunción con la «histórico-israelítica» de «*Hijo de David*-Mesías-Rey» (→1, 1) y la «profético-pedagógica» de «Hijo del hombre» (cfr. 8, 20; 9, 6, etc. → 16, 14ss.), constituirá la síntesis cristológica fundamental del primer Evangelio.

El Bautismo de Jesús
(3, 13-17)

13 **Entonces se presenta Jesús,** [venido] **de Galilea al Jordán, a Juan, para ser bautizado por él.**
14 **Mas Juan quería impedírselo, diciendo:**
«Yo tengo necesidad de ser bautizado por ti,
¿y tú vienes a mí?»
15 **Mas respondiendo Jesús le dijo:**
«Deja [hacer] **ahora,**
porque es así como nos conviene
cumplir toda Justicia.»
Entonces le deja [hacer].
16 **Una vez bautizado Jesús, al punto subió del agua; y**
he aquí que los cielos se le abrieron, y vio el Espíritu
de Dios descendiendo como una paloma y viniendo so-
17 **bre él. 'Y he aquí una voz** [venida] **de los cielos, que**
decía:
«Este es mi Hijo,
el Amado, en quien me he complacido.»

En la Catequesis apostólica esencial, la «escena» del bau- *3, 13*
tismo de Jesús significaba el comienzo de su actividad pública (→3, 1: introd.). Al redactar el versículo introductorio de «ambientación circunstancial», San Mateo emplea por tercera y última vez el verbo «presentarse» (παραγίνομαι), como en la aparición de los Magos (2, 1) y con el mismo acento de «actualidad histórica» que al introducir a Juan Bautis-
ta (3, 1): **Entonces se presenta Jesús,** [venido] **de Galilea** *13*
al Jordán, a Juan, para ser bautizado por él. Por toda «cronología», el característico e impreciso «mateano» *entonces* (*Mc.* 1, 9: «en aquellos días» = *Mt.* 3, 1). A base de los sincronismos ofrecidos por San Lucas (3, 1s.) y combinando datos con hipótesis, los especialistas en este género de estudios pueden dar como probables los años 26, 27 ó 28 de la era cristiana. Una antigua tradición histórica y litúrgica, en nada opuesta a los indicios que podrían deducirse de los Evangelios (sobre todo del cuarto), supone que el bautismo de Cristo fue a primeros de enero. La «topografía» la indica el redactor, como casi siempre, en función de un «itinerario» (y precisamente de «venida y regreso»: → 2, 1; cfr. 4, 12). Sus dos extremos son cifra de dos actitudes: «*Galilea*» (→2, 22-23), evocación de «vida oculta», de «Néser» en crecimiento, y «*Jordán*», resonancia de temas bíblicos fundamentales en la historia del Pueblo (→ 3, 5). La tradición de los peregrinos, concretando aproximaciones, invita a meditar el misterio en un recodo del río, a unos ocho kilómetros de la desembocadura; como todos los Lugares Santos y para quien tenga disponibilidad de corazón, su atmósfera posee la virtud de sumergir al creyente en inefable vivencia sensorial de Evangelio. Por medio del inciso final «*para ser bautizado*» (cfr. también 4, 1), el primer evangelista subraya la voluntariedad consciente, por parte de Jesús, de acudir al «bautismo en agua en orden a la Conversión» (v. 11).

Además, previniendo el contrasentido que ello pudiera sugerir a su círculo de lectores, intercala, entre la venida al Jordán y el tema central de esta unidad catequística, una síntesis de «diálogo» entre el Precursor y el Mesías, a fin

3, 13-15 de que aparezca en la misma superficie del texto el motivo teológico profundo que regía en Jesús, no sólo este acto si-
14 no toda su actitud mesiánica. **Mas Juan quería impedírselo, diciendo: «Yo tengo necesidad de ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?»** El dístico se resuelve en un vigoroso contraste: «Tú»-«yo», que recuerda la exclamación análoga de Pedro cuando el lavatorio de los pies (*Ioh.* 13, 6), y cifra la característica «humillación» de Juan ante Jesús, condensada en diversas fórmulas dentro de la tradición evangélica (→ v. 11; cfr. *Ioh.* 3, 28ss.). La inserción de este versículo responde, no sólo al interés catequístico de destacar la superioridad de Jesús sobre Juan en función de la superioridad del «bautismo en Espíritu santo y fuego» sobre el «bautismo en agua», sino también y principalmente a la preocupación teológica de excluir implícitamente la «conciencia de pecado» personal en el motivo psicológico religioso por el que Jesús quiso «ser bautizado» con el mismo bautismo que recibían todos «confesando sus pecados» (v. 6). El «Evangelio según los Hebreos» condensó en otra escena, de estilo «apócrifo» e ingenuo, la misma preocupación teológica del ambiente en que fue escrito poniendo en boca de Jesús, ante su «madre y hermanos», una declaración explícita de su inmunidad de pecado[39]. La aparente antilogía que provoca este versículo de Mateo con relación a Juan (1, 31. 33: «yo no le conocía...») puede resolverse a base del sentido peculiar que tiene en el cuarto Evangelio el verbo «*conocer*» y «*ver*» en orden a «*dar testimonio*»[40].

La respuesta de Jesús ataja con decisión la resistencia de Juan, si bien no niega—y aun parece conceder veladamen-
15 te—sus razones: **Mas respondiendo Jesús le dijo**[41]: **«Deja** [hacer] **ahora...** Como motivo de su voluntad de ser bautizado, añade una afirmación de valor genérico, «comprehensivo», programático: **porque es así como nos conviene cumplir toda justicia.»** A primera vista, la frase no es sino formulación en lenguaje bíblico del tema «obediencia», y se

[39] *Apud. Hieron., Contra Pelagian.* 3, 2; ML. 23, 597s.
[40] Cfr. ibíd. vv. 32. 34; véase comentario.
[41] «Respondiendo... dijo...» = semitismo muy frecuente en los Sinópticos. Lo mantenemos en la traducción para conservar el sabor arcaico del original.

podría glosar en: «porque [de esta manera] cumplimos 3, 15
(= «observamos») toda la ley (...) Pues *Justicia* es el pleno cumplimiento de los mandamientos»[42]. Matizado esto conforme a la expresión más evangélica: «hacer la Voluntad del Padre», resultaría que en esta su primera declaración, Jesús define ya el principio generador de su espiritualidad en el orden operativo; *hacer la Voluntad del Padre* fue, en efecto, su vocación *(Hebr.* 10, 5-7), su alimento (*Ioh.* 4, 34), su ideal (*Ioh.* 5, 30) y actitud permanente *(Ioh.* 8, 29), la última razón de su martirio *(Mt.* 26, 39. 42 par). Mas una reflexión sobre cada uno de los elementos de esta afirmación programática (cuyo vocabulario es del todo «mateano») induce a interpretarla en sentido más profundo. **Cumplir** (πληροῦν) se relaciona, en San Mateo, la mayor parte de las veces (12/16), con las Escrituras, ya en su conjunto ya (de ordinario) pensando en un texto particular (→ 2, 23), y significa fundamentalmente «dar plenitud», en cuanto que un «hecho» real y concreto de Cristo refluye sobre la «palabra» que le precedió y «llena» de sentido lo que, sin El, sería como un ánfora vacía o unos cimientos no sobreedificados. Otro texto programático de Jesús «secundum Matthaeum» (→ 5, 17) ilumina más de cerca su anterior respuesta a Juan: *he venido*—dice—*para «dar plenitud»* (πληρῶσαι = 3, 15) *a «la Ley y los Profetas»*, es decir, a todo lo que hoy llamamos Antiguo Testamento, no formalmente como Libro sino como Institución. Institución que proclama al Pueblo la Revelación de Yahveh: su Pensamiento y su Voluntad hechos «Ley» del pensamiento y de la voluntad del hombre. «Ley» que será el centro de toda la vida ético-religiosa, en función de luz, exhortación, consuelo, promesa de vida o amenaza de muerte. «La Ley y los Profetas», cuando hayan recibido su «plenitud» por obra de Jesús, se llamarán «Evangelio». Análoga «progresión hasta lo perfecto en línea de continuidad» ofrece Jesús al concepto y realidad de **Justicia** en el texto del Bautismo. «Justicia» (δικαιοσύνη) es otro de los términos fundamenta-

---

[42] San Juan Crisóstomo, *Hom. in Mat.* 12, 1; MG 57, 203.

3, *15* les del vocabulario teológico de Mateo (característico y temático, sobre todo, en el «Sermón de la Montaña»). Es el supremo valor del Reino de Dios, que hay que «buscar» (6, 33) y «desear ardientemente» (→5, 6a), en cuanto don de Dios, escatológico por esencia (5, 6b); ser perseguido por causa de ella se llama felicidad (5, 10). Es la «Justicia», al mismo tiempo, programa de ascética que hay que «hacer» (6, 1; cfr. 2-18) y «camino» que debe seguir quien entra en el Reino (21, 32), donde no entrará si su «Justicia» no es sobreabundante (5, 20)[43]. Varios contextos aproximan el tema «*Justicia*» con la norma: «*hacer la Voluntad del Padre* [celestial]»[44]. En síntesis panorámica, «Justicia» según Mateo es la [re]ordenación teocéntrica de toda la existencia humana, encauzada vital y dinámicamente, en actitud y en actos, dentro del curso de la Voluntad del Padre que está en los Cielos, con la sinceridad de sentirse bajo su mirada (cfr. 6, 4. 6. 8. 18, etc.), en la atmósfera de su Beneplácito. El «justo» es resplandor de la gloria de Dios, aquí (cfr. 5, 16) y en el más allá (cfr. 13, 43). La norma de la «Justicia» es unitaria y esencialmente «vertical»: en la línea de hombre-hijo a Dios-Padre (y, en la fase más explícita del Mensaje, también «de discípulo a Cristo»); su coesencial dimensión «horizontal», no es sino reflejo de aquella verticalidad (cfr. 25, 37-40. 46).

Jesús, pues, que «vino a dar plenitud» a la Ley y los Profetas, vino, por lo mismo, a dársela a «toda Justicia». La relación entre la de antes y la establecida por El será también una «progresión hasta lo perfecto en línea de continuidad». El «justo-evangélico» (= «santo» en nuestro vocabulario) será el mismo «justo-israelita en plenitud-total de perfección» (cfr. 5, 48). Así, pues, en esta perspectiva, la respuesta de Jesús al Bautista a orillas del Jordán adquiere densidad de programa. El Precursor creía ser llegada ya la hora del «bautismo en Espíritu y Fuego». Pero Jesús exige ser bautizado todavía «en agua»: sumergido en baño de

[43] Unica mención de «Justicia» en los Sinópticos, fuera de Mateo: *Lc.* 1, 75: en la libertad del tiempo mesiánico, el servicio cotidiano de Dios procederá «en santidad y justicia».

[44] Compar. 21, 32 con 21, 31; 5, 20 con 7, 21; [6, 33 con 6, 10].

humillación y de «metánoia» penitencial. «Porque es **así»**, 3, 15-16
de esta manera; es decir: con este bautismo. «Como **nos**
conviene...»; el plural: «nos», afecta no sólo a Jesús sino
también a Juan, cuya misión se incorpora en este momento
a la del Mesías. «Conviene» (πρέπον ἐστίν: cfr. análogamente
Hebr. 2, 10) está muy cerca del «*tiene que...*» característico
de los textos en que se afirma la «precisividad» de la Pasión (δεῖ: 16, 21; 26, 54), y supone, en el fondo, que el bautismo en el Jordán era también y precisamente para el Mesías un «designio de Dios» (*Lc.* 7, 30). «Cumplir» = *dar toda su plenitud a la Justicia.* Muchos exegetas, especialmente escolásticos [45], enumeraron, cada vez más analíticamente, los varios motivos por los cuales Jesús quiso recibir el bautismo de Juan. Todos ellos, hermosamente matizados con reflejos de ascética, son irisación del punto de vista fundamental condensado en este versículo. El acto del Bautismo es un misterio soteriológico. Signo y eficacia germinal de la «Justicia plena», en nivel de perfección escatológica. Ello supone una íntima y esencial línea de continuidad entre el Bautismo en el Jordán y la Cruz del Calvario (→ **v. 17**).

Con el asentimiento de Juan, redactado como un reflejo de las mismas palabras del Señor—**entonces le deja** [hacer]—concluye el evangelista su inciso teológico y reasume la línea narrativo-esencial de la Catequesis (*Mc.* 1, 9b. 10s.). Menciona casi de paso, con frase incidental y poco
coherente, el acto del «bautismo»—**una vez bautizado Je-** 16
sús, al punto subió del agua—para clavar la atención, por medio del frecuente semitismo «*y he aquí*» (καὶ ἰδού) repetido dos veces, en el tema central de esta unidad didascálica, que es una revelación divina, comunicada (como tantas veces según la Biblia) en doble manifestación paralela: a) visual [imagen], b) acústica [palabra].

a) [imagen] **Y he aquí que los cielos** [46] **se le abrieron, y vio el Espíritu de Dios descendiendo como una paloma y**

[45] Cfr., vgr., Santo Tomás de Aquino, *S. Theolog.* III, q. 39, a. 1-2, y su comentario de Suárez.

[46] «Cielos», plural hebraizante = «cielo»; cfr. *Lc.* 3, 21.

3, 16 **viniendo sobre él.** «Abrirse el cielo» se concibe como momento previo a una «visión» o revelación de las cosas divinas [47]. Las realidades del cielo se consideran invisibles para los que viven en la tierra, a quienes se les oculta el misterio [48]. La frase del Evangelio evoca un texto de Isaías (64, 1): «¡oh, si abrieses el cielo y descendieses...!». Jesús, pues, [y su testigo Juan: *Ioh.* 1, 32-34], recibe una «*revelación*» sensible-óptica, que tiene por objeto el descenso-venida del Espíritu de Dios sobre sí.

Un postulado permanente en toda la línea de la historia de la Salvación da por supuesto que el hombre tiene que ser poseído y movido por *el Espíritu de Yahveh* cuando ha de realizar alguna obra o ejercer algún oficio al servicio del Pueblo; el Espíritu está en Moisés, y de él se extiende a su senado [49]; inspira al «artista religioso» [50], corrobora a los «jueces» [51]; suscita y asiste a los profetas [52]; habla por labios del «dulce cantor de Israel» [53]; infunde sabiduría e inteligencia [54]. El Espíritu de Yahveh, «Dios en acción» a través de su Pueblo, poseía y movía a cada uno de sus pneumatóforos en la línea específica de lo que hoy llamaríamos su «vocación» (caudillo, senador, artista, «juez», jefe militar, profeta, rey, hagiógrafo...). En la aurora de los tiempos mesiánicos, la presencia y acción del Espíritu señala «vocaciones» más excelsas, como la del Precursor (*Lc.* 1, 15) y, sobre todo, la de la Madre del Mesías (*Lc.* 1, 35). Mas para el Hijo de David se había profetizado la permanencia y acción del Espíritu de Yahveh, no en una sola línea determinada, sino en dimensión de plenitud polivalente de sabiduría, inteligencia, consejo, energía, santidad, justicia, paz... (*Is.* 11, 1ss.). Su vocación, constituida por la presencia del Espíritu, será la de «*Siervo de Yahveh*» (→12, 18ss.): el Amado de Dios,

---

47 *Ez.* 1, 1; *Apoc.* 4, 1; 11, 19; 19, 11; *Act.* 7, 56; 10, 11; *Ioh.* 1, 51.

48 «imaginativamente», ya a manera de velo (cfr. *Mc.* 1, 10: σχιζομένους = «rasgados»), ya a manera de «puerta» (*Apoc.* 4, 1).

49 *Num.* 11, 17. 25-26. 29.

50 *Ex.* 31, 3; 35, 31: Besalel.

51 *Iud.* 3, 10 [Otoniel]; 6, 34 [Gedeón]; 11, 29 [Jefté]; 13, 25; 14, 6 [Sansón].

52 *Num.* 24, 2 [Balaam]; 1 *Sam.* 10, 6. 10; 16, 14 [Saúl]; 4 *Reg.* 2, 9. 15 [Elías, Eliseo], etc.

53 2 *Sam.* 23, 2 [David].

54 *Gen.* 41, 38. 16 [José]; cfr. *Dan.* 4, 5. 15; 5, 11. 14.

humilde Maestro del mundo (*Is.* 42, 1ss.), proclamador a 3, 16
los «pobres» del Evangelio de la Redención (*Is.* 61, 1ss.).

Para Jesús, plenitud y obra del Espíritu desde su primer instante (cfr. 1, 18. 20), la «pneumatofanía» que sucede al bautismo significa «la hora de la acción» en línea de mesianismo *secundum Isaiam.* Ha venido de Galilea al Jordán como «Neṣer», obrero en silencio de Nazaret (2, 22s. y 3, 13); volverá a Galilea *como* Mesías, Luz y Maestro de los pueblos (4, 12ss.). Otra «pneumatofanía» más espectacular señalará «la hora de la acción» para el Colegio Apostólico (*Lc.* 24, 49; *Act.* 1, 8; 2, 14). Sería una falta grave de perspectiva bíblica y de formación teológica imaginar que, a raíz del bautismo, se despertó en Jesús por primera vez la «conciencia mesiánica», o que no había gozado hasta entonces de la plenitud sustancial del Espíritu Santo.

La Doctrina apostólica destacó explícitamente, en los momentos-vértice de la obra de *Cristo,* el influjo del Espíritu sobre El: con el Espíritu fue *ungido* (*Act.* 10, 38; cfr. *Lc.* 4, 18); por él fue al desierto (*Mt.* 4, 1 par.); emprendió la obra de evangelización (*Lc.* 4, 14), y siguió en ella la línea «isaiana» del «Mesías de los pobres» (*Lc.* 4, 17-21); eligió a los Apóstoles [cfr. *Act.* 1, 2]; exultó en oración (*Lc.* 10, 21); venció a Satanás (*Mt.* 12, 28); se ofreció en sacrificio redentor (*Hebr.* 9, 14). El cuarto evangelista subrayó la plenitud de su posesión (*Ioh.* 3, 34-35) e insistió, sobre todo, en la idea de que Jesús iba a comunicar su Espíritu a los demás [55]. La teología neotestamentaria, especialmente en los escritos de Pablo y Juan, llevó a sus últimas consecuencias el tema ubérrimo de la presencia y acción del Espíritu en la Iglesia. En la atmósfera de este conjunto, la noción cristiana de «Espíritu» adquiere una profundidad misteriosamente «nueva», traducible a categoría mental humana por medio del concepto de «Persona». Prescindiendo de lo que se entendiera en Israel por «Espíritu de Yahveh» en el momento cronológico del bautismo de Jesús, no es verosímil que, a la hora de redactarse la unidad catequética que estudiamos, dejase de refluir sobre ella (y aún quizá de prevalecer en

[55] *Ioh.* 7, 37-39; 14, 15-17. 25-26; 15, 26-27; 16, 7-15.

3, 16-17 ella) el sentido cristiano, «personal», de la palabra «Espíritu».

Jesús, sin duda mientras oraba (*Lc.* 3, 21) con los ojos elevados al cielo [56], *vio* el Espíritu, procediendo del «interior» de aquella alma región luciente que se concibe como sede de Dios y descendiendo hacia sí **como una paloma.** Se trataba, sin duda, de una imagen simbólica (*Lc.* 3, 22: «en forma corporal»). No deja de causar extrañeza, teniendo en cuenta la pedagogía de la Biblia, que el «Espíritu» se manifestase por medio de un símbolo concreto, orgánico, «animal» [57]. Entre las numerosas «traducciones» del símbolo que sugieren los autores, parece lo menos rebuscado ver en la «paloma» una reminiscencia del Génesis [58]. El Espíritu, al aparecer aleteando sobre el Jordán, se declara artífice de una nueva, superior y misteriosa «creación». Otros ven en la «paloma» el símbolo del Pueblo de Dios (de la «Iglesia»)—fruto de la venida del Espíritu sobre el Mesías—por cuanto la tradición exegética israelita veía en ella la imagen de Israel, fundándose en varios textos del Antiguo Testamento [59].

17 b) [palabra] **Y he aquí una voz** [venida] **de los cielos, que decía: «Este es mi Hijo, el Amado, en quien me he complacido.»** El díptico «ver» + «oír» es frecuente en la manifestación de realidades celestes según la Biblia. En función de paralelismo complementario, la «palabra» desarrolla y concreta el sentido de la «visión». La «*voz* [venida] *del cielo*» como instrumento de comunicación divina a los hombres era una categoría religiosa que los contemporá-

---

[56] Actitud connatural: cfr. *Mt.* 14, 19 par; *Mc.* 7, 34; *Ioh.* 11, 41; 17, 1.

[57] Por el contrario, fue perfectamente «clásica» la pneumatofonía de Pentecostés por medio del «viento» y el «fuego»: *Act.* 3, 1ss. Cfr. también la Transfiguración: «luz» y «nube»: *Mt.* 17, 2ss par, etc.

[58] 1, 2: «el «Espíritu de Dios» se cernía sobre la superficie de las aguas» (?)

[59] *Ps.* 68 [67] 14; 74 [73] 19; *Cant.* 2, 14; 5, 2; 6, 9; *Is.* 60, 8; *Os.* 7, 11; 11, 11. Es posible, además, que el punto de comparación [idéntico en los cuatro evangelistas, «Como una paloma» — ὡς (εἰ) περιστεράν *Mc.* 1, 10; *Lc.* 3, 22; *Ioh.* 1, 32] no se refiera *precisamente* a la figura somática de la «visión» (figura que pudo ser imprecisa), sino a la manera como «descendía». El vuelo de una paloma a pleno sol puede sugerir el movimiento de una llama o luz vibrante. Por contraste, Jesús dirá en otra ocasión haber «visto» a Satanás «*cayendo* del cielo *como* un rayo» *(Lc.* 10, 18).

neos del Evangelio tenían bien asimilada[60]. El contenido de 3, 17
esta «Voz» es también programático. Delimita para Jesús el sentido exacto de su «investidura por el Espíritu de Yahveh». Y constituye el núcleo germinal de «Cristología» dentro del Mensaje evangélico. La «Voz» es de Dios (quien, implícitamente, se revela ya como «Padre»), y proclama en tesis que la «vocación» = misión que declara en Jesús su «investidura por el Espíritu» es, en efecto, la de **Siervo de Yahveh** según Isaías[61] Las palabras del Padre son cita de la introducción de la serie de «cánticos» del *Ebed* en el Profeta (*Is.* 42, 1), reinterpretada en profundidad de «lectura cristiana» conforme al método de Mateo y su escuela (→ 2, 23)[62]. **Este es mi Hijo** (ὁ υἱός μου). La transformación del original hebreo *Ebed* (= siervo), pasando por παῖς (LXX y *Mt.* 12, 18 = servidor—muchacho—«hijo»...), en υἱός (= hijo) resume, en línea esquemática, una «transfiguración» de fórmula que es cifra de un progreso de revelación desde la penumbra hasta la plena luz. Redaccionalmente es probable que influyese en esta transformación el Salmo mesiánico real 2[63]. Pero al margen de los coeficientes literarios y psicológicos, permanece el hecho sustantivo de que la definición esencial de Jesús, en perspectiva de Dios, es la de **Hijo.** Su «conciencia mesiánica» es inseparable de su «conciencia de Filiación». Sus actos y actitud serán irradiación vital de ambos valores identificados en lo más inmanente de su «Yo». El «Hijo», al ser transfiguración del «Siervo» según Isaías no sólo en evolución filológica sino en línea de continuidad del designio de Dios, no suprime, antes eleva su programa. Será, pues, *filialmente* el mismo Obediente, y, en obediencia, Maestro humilde y Víctima expiatoria

60 Cfr. 2 *Petr.* 1, 17ss. comp. con *Mt.* 17, 5 par; *Ioh.* 12, 28; *Act.* 2, 6 comp. con 2, 2; 9, 4 con 9, 3 [22, 6s.; 26, 13s.]; 10, 13. 15 con 10, 11 [11, 5ss.]; *Apoc.* 10, 4 *et passim.* También en las escuelas rabínicas, antes de la destrucción del Templo, se creía en la existencia de cierta «Voz» *(bath qol)* misteriosa como medio de revelación divina.

61 En *Mc.* 1, 11 y *Lc.* 3, 22 en vez de proclamación es «comunicación personal» «Tú eres... etc.» *Mt.* ha redactado, en el Bautismo, con el mismo tenor doctrinal que en la Transfiguración: 17, 5 par.

62 Véase el capítulo dedicado a la más extensa cita de *Is.* 42, 1ss. en *Mt.* 12, 18ss.

63 V. 7: «Tú eres mi Hijo...» etc. Cfr. *Mc.* 1, 11 y *Lc.* 3, 22 l. var.

3, 17 por los pecados del Pueblo. Al sumergirse Jesús en el Jordán, al nivel de «todo el pueblo» (*Lc.* 3, 21) pecador (*Mt.* 3, 6), asume en sí mistéricamente los pecados del pueblo (cfr. *Is.* 53, 4ss.) [y, en perspectiva eclesial, los «del mundo»]. Por eso el cuarto evangelista, resumiendo el sentido soteriológico del Bautismo, pone en boca del Precursor-testigo la declaración: «He aquí el Cordero de Dios, el que soporta-y-quita (ὁ αἴρων) el pecado del mundo» (*Ioh.* 1, 29). Esta «imagen» del Cordero, inspirada en Isaías (53, 7), en la liturgia de expiación y en la liberatorio-pascual, traza un paso a nivel entre el Bautismo y la Cruz (*Ioh.* 19, 36; cfr. *Apoc.* 5, 6, 9). El mismo paso a nivel sugirió Jesús al aplicar por dos [únicas] veces la metáfora «ser bautizado» al pensamiento de «sufrir la Pasión» (*Lc.* 12, 50; *Mc.* 10, 38s.). Sólo este «bautismo» en Sangre servirá «*para remisión de los pecados*» (*Mt.* 26, 28), eficacia que San Mateo, por sensibilidad teológica, excluyó intencionalmente del «bautismo para Conversión» en el Jordán [64]. La analogía de actitud, por parte de Cristo, entre la de su Bautismo en el Jordán y la de la Cruz se prolonga también, a través de ésta, hasta la del Bautismo cristiano por parte del neófito. El bautismo incorpora a la Muerte y Resurrección del Señor, conforme a la doctrina expuesta por San Pablo (*Rom.* 6, 3-8; *Gal.* 2, 19). Por ello, la semejanza entre el misterio del Jordán y el Sacramento cristiano no es directa, sino que pasa esencialmente por la Cruz. San Ignacio Mártir quería expresar de alguna manera este pensamiento cuando decía de Jesús que «*fue bautizado, a fin de purificar el agua por su Pasión*», ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ [65]. El rito final de la solemne «Bendición de las aguas» en la festividad de la Epifanía según la Liturgia bizantina, al reactualizar el misterio del Jordán cuando el celebrante sumerge por tres veces en el agua la imagen del Crucifijo, traduce a los ojos del pueblo el profundo sentido teológico del Evangelio.

Al sustantivo «Hijo» se le asocia un título coesencial: **el Amado.** Respecto a Isaías, es trasposición de *baḥir* =

---

64 Comp. *Mt.* 3, 1 con *Mc.* 1, 4 y *Lc.* 3, 3.
65 A los de Efeso 18, 2; Funk. *PP. Apostolici,* I, 186.

«Elegido» (= *Lc.* 9, 35; *Ioh.* 1, 34 l.var.; cfr. *Mt.* 12, 18). De 3, 17
ordinario, la expresión bíblica (ὁ ἀγαπητός) traduce, en los LXX, el hebreo *yaḥid* (= «único»), y es casi equivalente a «unigénito»[66]. En la Comunidad cristiana, «*el Amado*» se refiere, evidentemente, a El solo (cfr. *Mc.* 12, 6-8; *Lc.* 20, 13) y está en la misma línea del yoaneo «Unigénito» (*Ioh.* 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1 *Ioh.* 4, 9). Pablo llama también a Jesús «el Amado» (*Eph.* 1, 6), «el Hijo de su amor» (*Col.* 1, 13). En la historia de la vida y literatura mística cristiana, este título ha reverberado en irisaciones de transparencia divina. Recayendo formalmente la declaración del Padre sobre la «humanidad» de Cristo, ella se prestaría a positivas reflexiones en el orden estético, pedagógico, existencial, invitando a centrar en la visual del criterio infalible de Dios toda esa potencialidad de «amor» que es vida del espíritu humano.

En quien me he complacido. Expresión epexegética de «mi Amado». El «aoristo» (εὐδόκησα), asimilación servil de la estructura verbal hebrea, tiene sentido de presente estático, o atemporal = «*en quien me complazco*», e. d., en quien tengo puesta mi «*Eudokía*» o «Beneplácito»: todo mi favor y amor. El contexto amplio de Isaías insinúa que el agrado de Yahveh por su «Siervo» tiene como motivo especial su obra redentora por el sufrimiento (cfr. *Is.* 53, 10ss.). En el cuarto Evangelio, ello se afirma explícitamente (*Ioh.* 10, 17; cfr. *Phil.* 2, 9). Junto al Jordán se revela el amor del Padre sobre Jesús precisamente cuando, en gesto significativo de humillación, el «Hijo» ha manifestado su disponibilidad a soportar-y-quitar, expiándolo, «el pecado del mundo».

---

[66] Cfr. *Gen.* 22, 2. 12. 16; *Ier.* 6, 26; *Amos* 8, 10; *Zach.* 12, 10; *Prov.* 4, 3.

3. EN LA ASCETICA DEL «DESIERTO»

En la Historia de la Salud, la «tentación» es itinerario normal de todo camino hacia Dios. Entre los «tentados» fueron arquetipos Adán y Eva, Abrahán, Israel en el desierto. Más tarde, y en elaborada atmósfera sapiencial, Job. Según los tres Sinópticos, Jesús, el Hijo de Dios, fue guiado por el Espíritu al desierto. Como Israel (cfr. *Is.* 63, 14), a cuya historia estaba dando plenitud de significación (→2, 15). San Mateo acentúa la finalidad consciente de este primicial «impulso mesiánico» del Espíritu de Dios en Jesús: «*para ser tentado...*» (4, 1). Sin profanar el respeto al misterio (que nunca dejará de serlo para nosotros esta página, una entre las difíciles del Nuevo Testamento), podemos entrever en él un doble reflejo didáctico: la rectificación en Jesús de las «caídas en tentación» del Israel en el Exodo «histórico-figurativo» (τυπικῶς...)[67], y el preludio, como paradigma y como realidad en germen, de la «victoria contra el Tentador» que ha de ser línea recta del «Exodo» real-escatológico para el verdadero y definitivo Israel de Dios.

La «entrada en escena» del «Diablo» o «Satanás» inicia uno de los aspectos más profundamente «dramáticos» de la Catequesis evangélica, que está ambientada en esa especie de «dualismo eventual» que rige una gran parte de la historia de la «espiritualidad» extrabíblica y bíblica. A través de una complicada secuencia de textos se nos ofrecerá más

[67] Cfr. introd. al Bautismo, pág. 113.

adelante, en superficie abierta, la «lucha» entre Jesús y «Satanás» (12, 22-45). Las «expulsiones de demonios» serán, además de realidad y primicias, símbolos-en-acción de la victoria escatológica. Los escritos paulinos y, sobre todo, los yoaneos acentuarán todavía más el estilo cristiano de «combate». En la pura tradición de la Palabra revelada, esa especie de «dualismo eventual» es reconocimiento y homenaje a la libertad del hombre, y un pedestal para colocar en más alta perspectiva de trascendencia la unicidad de Dios. Pero durante el «eón presente», entre las dos actitudes irreducibles, urge un compromiso de elección: «con» o «contra». Aunque este capítulo de las «tentaciones» de Jesús no sea directamente parenético, encierra en virtualidad la criteriología esencial de un estilo ascético, algo así como una «regla» en germen de la lucha de los hijos de la Luz contra el Príncipe de las Tinieblas... Si en ellas vemos por reflejo una antítesis de las «caídas», en el desierto, del Israel de antes, por idéntica razón entendemos en las mismas una norma y aviso al verdadero Israel de Dios a fin de mantenerse, en cada uno de sus miembros, instituciones y circunstancias, firme en la actitud radicalmente «antisatánica» del Maestro mientras dura su camino por el «presente eón».

Por lo que se refiere a la forma literaria y en cuanto a su dimensión psicológico-religiosa, el relato de las «tentaciones» abre interrogantes de imposible respuesta. En última fuente, no puede menos de ser fruto de confidencias autobiográficas. Pero entre el proceso íntimo y su concreción en unidad didascálica caben numerosos recursos pedagógicamente legítimos, que en nada infravaloran la autenticidad y objetividad del hecho. Prejuzgaría la libertad del hagiógrafo y del Espíritu quien impusiese como la única posible determinada manera de interpretar esa «forma catequética» tal como la leemos. No hay razón, verbigracia, para exigirle una exactitud, por así decirlo, «cinematográfica». La sabiduría más útil debiera consistir en penetrar toda la profundidad del mensaje teológico sustantivo, y de-

jar en la periferia de la curiosidad las preguntas marginales, intrascendentes.

La estructura esquemática es nítida, a base de tres «momentos» enmarcados por una breve introducción (vv. 1-2) y una cláusula (11). En cada uno de los tres momentos 1) el «tentador»-«diablo»; a) actúa, b) «*dice*...»; 2) Jesús *responde* citando (= «está escrito») siempre un texto del Deuteronomio.

La «tentación» del Hijo de Dios (4, 1-11)

1 Entonces Jesús fue conducido al desierto por el Es-
2 píritu, para ser tentado por el Diablo. Y, habiendo
ayunado cuarenta días y cuarenta noches, después
tuvo hambre.
3 Y acercándose el Tentador, le dijo:
«Si eres Hijo de Dios,
di que estas piedras se vuelvan panes.»
4 Mas él contestó diciendo:
«Escrito está:
No de solo pan vivirá el hombre,
sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.»
5 Entonces le lleva el Diablo a la Santa Ciudad, y le
6 puso sobre el alero del Templo, y le dice:
«Si eres Hijo de Dios, échate abajo;
porque escrito está que
A sus ángeles dará órdenes acerca de ti,
y en sus manos te tomarán
para que no tropieces con tu pie en alguna piedra.»
7 Díjole Jesús:
«A su vez está escrito:

No tentarás al Señor tu Dios.» 4, 1-2
8 **De nuevo le lleva el Diablo a un monte muy alto, y**
le muestra todos los reinos del mundo y la gloria de
9 **ellos; 'y le dijo:**
«Todo esto te daré
si, postrándote, me adorares.»
10 **Entonces dícele Jesús:**
«¡Vete, Satanás! porque escrito está:
Al Señor tu Dios adorarás,
y a El solo darás culto.»
11 **Entonces le deja el Diablo. Y he aquí que unos án-**
geles se acercaron y le servían.

Entonces Jesús fue conducido al desierto por el Espí- 1
ritu, para ser tentado por el Diablo. Y, habiendo ayunado 2
cuarenta días y cuarenta noches, después tuvo hambre. El breve inciso introductorio-ambiental centra el interés de esta unidad en dos temas bíblicos: el «desierto» y la «tentación». Como enlace redaccional sirve el adverbio «entonces», característico de San Mateo (τότε: vv. 1. 5. 11. Más de 80 veces en el primer Evangelio); San Marcos emplea su también característico «enseguida» (καὶ εὐθὺς: 1, 12), y San Lucas dice explícitamente que fue al regresar del Jordán (4, 1); la relación entre la «tentación» en el «desierto» y el Bautismo no sólo es de inmediatez cronológica sino también de continuidad doctrinal[68]. La «moción» del Espíritu se describe, en San Marcos, como un impulso enérgico (ἐκβάλλει); en San Lucas, como una guía permanente a la manera como, según San Pablo, son guiados habitualmente los hijos de Dios[69]. La expresión de San Mateo (ἀνήχθη), urgida a la letra, sugiere el matiz: «fue conducido hacia arriba» (cfr. *Lc.* 4, 5); del Jordán a cualquier punto del desierto vecino por necesidad hay que «subir».

El Espíritu fue impulso y guía de Jesús hacia la **tenta-**

[68] Comparar: «Este es mi Hijo...» (3, 17) con: «Si eres Hijo de Dios...» (4. 4. 6).
[69] Comp. *Lc.* 4, 1 con *Rom.* 8, 14 [cfr. 8, 9].

4, 2 **ción.** La idea de «tentación» es polivalente en la Biblia. Esquematizando, se pueden distinguir en ella dos direcciones fundamentales: la de «*prueba*» y la de «*seducción*». En perspectiva de Dios, «tentar» significa «*probar*»[70]. «Probar» es poner en evidencia de superficie la calidad profunda de un objeto o de una persona, o para garantizarla, si era dudosa, o para manifestarla espléndidamente si era oculta[71]. Como paradigma clásico de tentación-prueba individual por parte de Dios se citaba en Israel la de Abrahán[72]. Dios no puede provocar una «tentación» hacia el mal (*Iac.* 1, 13) ni por encima de la posibilidad de superarla (1 *Cor.* 10, 13). Pero la palabra «tentar» puede recubrir también el sentido de «seducir» (hacia el pecado). Es la perspectiva de «Satanás», y, en cierta manera, su «actividad profesional» (cfr. 1 *Thes.* 3, 5). Ya en el primer capítulo de la historia, interponiéndose entre el hombre y Dios, desvía la «*prueba*» puesta por Dios (*Gen.* 2, 16-17) a «seducción» y caída (*Gen.* 3, 1ss.). A medida que se va desarrollando la demonología (y aun la «psico-antropología»: cfr. *Iac.* 1, 13-15), la palabra «tentación» se va saturando de sentido peyorativo, hasta provocar un reflejo espontáneo de asociación con la idea de «pecado» en el lenguaje cristiano postbíblico. En la redacción de San Mateo se fusionan las dos perspectivas de la manera más sorprendente: por una parte es el diablo quien «tienta» a Jesús, y por otra ha sido el Espíritu quien le ha conducido al desierto *para* ello. La pedagogía divina de la «prueba» puede llegar a límites misteriosos, sólo insinuados en el libro de Job. Es connatural al concepto de prueba el de «penalidad»; los sufrimientos de Jesús son calificados en el Nuevo Testamento de «tentación» en la doble perspectiva de la palabra[73]. Y «la gran tribulación» que es iti-

---

[70] Como se «prueba» el oro por el fuego (1 *Petr.* 1, 6s.; cfr. *Prov.* 17, 3; 27, 21), «purificándolo» (cfr. *Mal.* 3, 3, etc.), pues la pedagogía de la prueba se combinará, de ordinario, con la de la purificación por el sufrimiento.

[71] En el primer caso, si la calidad no era segura, la «tentación»-prueba provoca una «crisis», que puede resolverse en fracaso total: *Ier.* 6, 27-30, en «purificación»: *Zach.* 13, 9; *Mal.* 3, 2ss.; [cfr. 1 *Cor.* 3, 13-15] o en éxito: cfr. *Iob.* 23, 10; *Ps.* 26 [25] 2ss., etc.

[72] *Gen.* 22, 11; *Hebr.* 11, 17; *Iudith* 8, 25-27.

[73] Cfr. *Hebr.* 2, 17-18; 4, 15; *Lc.* 22, 28 y *Lc.* 22, 4. 53; *Ioh.* 13, 2; 14, 30. etc. —> *Mt.* 26, 41.

nerario del Pueblo de Dios escatológico (cfr. *Apoc.* 7, 14) se 4, 2
desarrolla también en línea de «tentación»[74].

La tentación-prueba arquetípica de Jesús fue en el **desierto.** En el pensamiento bíblico, el «desierto» es originaria y esencialmente lugar de paso hacia la Tierra prometida. Escuela, templo y noviciado del Pueblo bajo la guía de Yahveh. «*Ex-odos*» mirando hacia atrás, a Egipto. Pero, sobre todo, expectación de «*Eis-odos*» (e. d., «entrada»), con la mirada tensa hacia el horizonte por donde tiene que aparecer la Patria, donde Dios será Rey. El Deuteronomio es una prolongada meditación, en «composición de lugar» precisamente «al otro lado del Jordán» y en inminencia de «eis-odos»[75], en torno al tema obsesionante de entrar en posesión de esa Tierra maravillosa[76]. La geografía del desierto no tenía nada de idílico: era inmenso y horrible (*Deut.* 1, 19), con serpientes de fuego y escorpiones, región árida, sin agua (8, 15). Sólo algunos hagiógrafos posteriores idealizaron el «desierto», en línea de poesía[77]. La lección de la escuela del desierto tenía que ser el *sentido de Dios.* Reconocer y experimentar que «Dios es Dios». Esta idea impregna todas las reflexiones del Deuteronomio. El «desierto» sumerge en el absoluto desposeimiento de todo cuanto signifique apoyar la confianza en algo humano o en sí mismo. Es el punto de convergencia entre la nada y el Infinito. Porque en el «desierto» (aparte un improbable estoicismo, más teórico que real) no hay otro dilema de actitud que la desesperación o la confianza ilimitada en Dios. Es escuela, en tensión heroica de noviciado, de Fe total en Obediencia perfecta[78]. Quien pudiera revivir con autenticidad experimental las circunstancias concretas del Exodo, quizá llegaría a pensar que el «método pedagógico» era superior

---

[74] Cfr. *Apoc.* 3, 10; 2, 10; *1 Petr.* 1, 6; 4, 12, etc...
[75] *Deut.* 1, 1; 9, 1; 11, 31; 27, 2; [cfr. *Ioh.* 1, 28].
[76] Passim; sólo en el cap. 4, cfr. vv. 1. 5. 10. 14. 21. 22. 25. 26. 38. 40. Descripción optimista: 8, 7-10; 11, 8-12. La segunda (o tercera) Bienaventuranza eleva ese tema a nivel de Evangelio ⟶ 5. 4 (5).
[77] Cfr. *Os.* 2, 14-15 [16-17]; 12, 9 [10].
[78] Cfr. *Deut.* 8, 2-5; 1, 31-33; 8, 15-17.

4,2 a las fuerzas de un pueblo—que no es una selección de ascetas—. Y comprendería, con San Pablo (1 *Cor.* 10, 11) que aquello era, ante todo, «prefiguración» de otras realidades de la era mesiánica. El Pueblo, en efecto, se rebeló. E intervino entonces otra «figura» bíblica: la del mediador-propiciador: «*Me prosterné ante Yahveh* (habla Moisés) *como la vez primera, cuarenta días y cuarenta noches, sin comer pan ni beber agua, por todos los pecados que habíais cometido, obrando el mal a los ojos de Yahveh*» (*Deut.* 9, 18; cfr. 9, 9. 25; 10, 10).

Un coeficiente de la «espiritualidad del desierto» fue el **ayuno.** Su mención explícita (por parte de *Mt.* y *Lc.*) en esta introducción a las «tentaciones» insinúa el paralelismo entre Jesús y Moisés [79]. «*Cuarenta* días y *cuarenta* noches» es número significativo, más que aritmético. La mención de un ayuno prolongado, sobrehumano, y especialmente el inciso-transición: «después tuvo hambre», son paso a nivel para la primera sugerencia del tentador. Por no caer dentro de su foco intencional, omiten los evangelistas la descripción del estado de ánimo de Jesús durante aquella temporada de ascesis en el desierto. El paralelismo con Moisés puede sugerirlo: sería el de una intimidad inefable con Yahveh (*Ex.* 34, 28ss.), con el Padre. La «tentación» (que, para no ser inútil, supone una sintonía psicológica) subraya: «si eres Hijo de Dios...» El ayuno es coeficiente, en el estado de ánimo del asceta bíblico, de una actitud de humillación en confianza sumisa ante la presencia de Dios [80]. El Deuteronomio, en tono delicadamente midrašizante, lo expresa así: «*Recordarás* (habla Moisés al Pueblo de Israel) *todo el camino que Yahveh, tu Dios, te ha hecho andar estos cuarenta años por el desierto, a fin de humillarte, probarte y saber lo que encierra tu corazón; y si observarás o no sus mandamientos. Te ha humillado y te ha hecho padecer hambre y te ha alimentado con el maná,*

[79] Cfr. también *Ex.* 34, 28 y 24, 18 [3 *Reg.* 19, 8 = Elías en el desierto].

[80] Las motivaciones concretas del ayuno, según la Biblia (v. gr.: expiación, purificación, luto, impetración, etc.), son sólo matices de esta «actitud» fundamental.

que no conocías ni habían conocido tus padres, para que 4, 2-3
supieras que no sólo de pan vive el hombre, pues el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahveh. Tu vestido no se ha envejecido encima de ti, ni se hincharon tus pies en esos cuarenta años. Reconoce, pues, en tu corazón que, como un hombre instruye a su hijo, así te ha instruido Yahveh, tu Dios» (*Deut.* 8, 2-5).

Jesús, pues, resumiendo en sí mismo las «figuras» de Moisés y de Israel (y reflejando, tal vez, la de Adán), va al desierto para dar sentido de plenitud mesiánico-escatológica a la «espiritualidad» del Exodo (o «Eisodo») considerado a la luz del Deuteronomio. Como «Siervo-Hijo de Yahveh», será el Obediente. Ninguna «tentación» podrá desviar la línea recta de su decisión teocéntrica.

Una tradición venerable «concreta» la memoria de la «cuadragésima» del Señor en *Gebel Qarantal,* unos 4 kms. al NW de la actual Jericó. Su topografía durísima ofrece al peregrino una degustación experimental del «horrible» desierto: tierra abrasada, región árida, manida de chacales... (cfr. *Is.* 34, 11-15; 35, 1-7) «Subiendo» de la región junto al Jordán en la proximidad del mar Muerto se encuentra, en cualquier dirección W, el inmenso «desierto de Judá». Puede ser útil recordar, a propósito del movimiento de «espiritualidad del desierto» que representa la «comunidad» de Qumrán (→ 3, 1), que probablemente habitaron entonces, por la soledad de aquellas hórridas quebradas, verdaderos «anacoretas». Lo que hizo Jesús (como el Precursor), si fue heroico en la intensidad, no fue en sí mismo ni singular ni exótico. Quienes supieran, sin más, que el joven nazareno se había retirado por un período de tiempo al «desierto», verían en ello, sin extrañeza, la satisfacción normal de un anhelo de religiosidad. Ningún indicio, empero, permite afirmar o suponer una relación concreta de Jesús con los esenios.

Y acercándose el Tentador, le dijo: «Si eres Hijo de 3
Dios, di que estas piedras se vuelvan panes.» «El tenta-

4, 3 dor» se llama «diablo»[81] y «Satanás»[82]. «*Acercarse a*» es una de las expresiones características de Mateo por su frecuencia. En esta «acción» inicial, así como en las de las otras dos tentaciones, vieron muchos lectores y comentaristas un fenómeno objetivo, sensorial, externo[83]. Los problemas concretos que plantearía una inteligencia «material» del texto son enormes, sobre todo en las escenas segunda y tercera. Exceptuando el caso de la «serpiente» del Génesis, la Biblia nunca presenta al diablo en forma «corporal» (como no sea personificándolo literariamente en un monstruo dentro del género apocalíptico). Jesús y los Apóstoles hablan con catequística naturalidad de Satanás, que va a «zarandear» a los discípulos (*Lc.* 22, 31); «entra en» Judas (*Ioh.* 13, 27); «ata» a una hija de Abrahán (*Lc.* 13, 16); maltrata a los posesos; «llena el corazón» de Ananías (*Act.* 5, 3), etc. Jesús no tiene reparo en parabolizar el disgusto de un diablo expulsado de su poseído, diciendo que «el *espíritu* inmundo» «anda vagando por lugares áridos [e. d.: por el *desierto*...]», etc., etc. (*Mt.* 12, 43 y *Lc.* 11, 24). La imaginativa popular hebrea, igual que muchas tradiciones orientales, añadía a los demás horrores del «desierto» el de ser morada de los demonios[84]. Antes de entrar en la Pasión, Jesús dice que «*viene* el Príncipe de este mundo [= Satanás]» (*Ioh.* 14, 30). El «combate espiritual» de Getsemaní lo considera seguramente el Evangelio como «tentación» (cfr. *Lc.* 22, 40. 46). En estilo catequético, decir que el tentador «se acercó» y «dijo» puede entenderse en el orden de una sugestión imaginativa, sin que con ello se infiera violencia alguna al texto. Desde el punto de vista teológico-cristológico tampoco hay dificultad seria que oponer. Sugestión

---

81 V. 1. 5. 8: διάβολος = «acusador», especialmente en un juicio. Cfr. *Zach.* 3, 1 y *Iob.* 1, 6ss.

82 v. 10: hebr. «satan» = «adversario». Cfr. *Par.* 21, 1. Ambos nombres en *Apoc.* 20, 2.

83 Prescindimos de los que consideran este relato como una plasmación «mítica» de una idea, o como traducción en alegoría de una «crisis psicológico-religiosa» o «mesiánica» del alma de Jesús. Ambas «interpretaciones» no dependen de solo el texto, sino que corresponden a unos criterios y a una ideología de conjunto, cuya valoración y crítica pertenece a una introducción general a la Biblia o a los Evangelios.

84 Cfr. *Tob.* 8, 3; *Lev.* 16, 10. 22; *Lc.* 8, 29.

por especies imaginativas no es «alucinación» (e. d., trasposición de lo imaginado a conciencia de realidad), ni es desorden, dando por supuesto que no se trata de un proceso autónomo de las facultades, sino interferencia en dicho proceso de un agente «exterior». En el hambriento total, cuando todos los tejidos del organismo arden en ansia de asimilación, la fantasía desarrolla una intensa actividad creadora y asociadora de toda imagen relacionada con el objeto del hambre. Que la vista de unas piedras en el pedregal infinito del desierto de Judá se asocie con la «imagen» del pan (cfr. también 7, 9 y *Lc.* 11, 11), es proceso psicológico legítimo y casi espontáneo para un hambriento. La sugerencia «diabólica» podía confluir en él con la suave connaturalidad, casi imperceptible, que le atribuyen los tratados de ascética. No afirmamos que tuvo que ser precisamente de esta manera; pero sí tenemos que subrayar los graves inconvenientes de imaginarla como una «presentación» externa y visible. De verificarse ésta «en forma satánica», hubiera desvirtuado la misma esencia de la «tentación», ya que, a un israelita religioso, Satanás «reconocido» podía horrorizarlo, pero no convencerle. Decir que actuaba a través de un hombre (cfr. 16, 23), vgr. de un fariseo o un esenio, parece fuera de contexto ambiental. El «tentador» se muestra informado sobre la «Voz» del cielo, y se insinúa entre la conciencia de Filiación y el contrasentido de que el Hijo de Dios tenga hambre: «*Si eres Hijo de Dios...*» El sentido de la frase no puede ir más allá de cierta idea de «mesianidad». El «silencio de Dios» en el misterio de la unión hipostática afectaba también a Satanás [85]. Algunos, como San Ambrosio, opinaban que el diablo pretendió también «investigar» la personalidad de Cristo, sospechando en él algo superior al nivel humano [86].

4, 3

La situación concreta de esta «primera tentación» es una transparencia de la de Israel en el Exodo, cuando, por medio del hambre, el Pueblo fue «tentado» por Dios y obró

[85] Cfr. S. Ignacio M., Carta a los Efesios 19, 1; Funk, *PP. Apost.* 1, 186s.
[86] Cfr. S. Ambr., *Exposit. Evang. Lc.*, 4, 19; ML 15. 1701s.; CSEL 32, 148.

4, 3 el mal «tentando» a Dios [87]. Un reflejo evangélico complementa aquel trasfondo veterotestamentario: el Mesías sacia al Pueblo, en el desierto, con «pan» milagroso [88]. El tentador sugiere un «signo» mesiánico en línea de estricto provecho temporal [89]. No entra en cuestión, evidentemente, el tema de la «gula», tan inoportunamente aducido en algunas reflexiones parenéticas a propósito de esta «tentación». Tampoco hay desorden intrínseco en emplear un poder taumatúrgico en provecho propio por legítima necesidad (cfr. *Mt.* 17, 24-27). Cierta insinuación de orgullo que pudiera percibirse («pues eres Hijo de Dios...»), análogo al de la tentación en el paraíso (cfr. *Gen.* 3, 5), a lo sumo es un matiz marginal. La situación de Jesús está centrada en el gran tema bíblico de la Obediencia. Sobrelleva, incorporada en su personalidad, la representación del verdadero Israel, y «realiza» el Exodo-Eisodo mesiánico en experiencia de desierto, conforme al espíritu del Deuteronomio. Porque «Dios es Dios», reclina en su Voluntad todo su ser y vida, fe y confianza. Está conscientemente bajo la moción del Espíritu de Yahveh, en actitud de Siervo-Hijo obediente. Para acrisolar al hombre en esta actitud, la «pedagogía» de Dios se complace en llevarle a situaciones «desesperadas»: Abrahán... Paso del mar Rojo... Desierto... Jesús está en el límite de una de estas «situaciones». Y en pura Obediencia de fe esperará la iniciativa de Dios (cfr. v. 11) sin interferir la suya, ni en lo mínimo, aun legítimamente. La voz del «tentador» se oirá de nuevo en el Calvario: «*si eres Hijo de Dios, baja de la cruz*» (27, 40)—cuando estaba en ella precisamente por serlo—. La misma mentalidad que sugiere ser un contrasentido el doble concepto: «Hijo de Dios (= Mesías)» — «hambriento», lo afirmará a fortiori en cuanto al absurdo: «Hijo de Dios» — «crucificado». Por el contrario, el mismo sentido pleno de «Justicia» (→ 3, 15) que llegará al summum de su «perfección» (cfr. *Ioh.* 19, 30) en la Cruz, mantiene ahora al «Hijo de

---

87 Además de *Deut.* 8, 2ss. 16, cfr. *Ex.* 16, 2ss.; *Num.* 11, 4ss.; *Ps.* 78 [77] 18ss.; 106 [105] 14s.

88 *Mt.* 14, 13ss. par y la interpretación mesiánico-eucarística de *Ioh.* 6, 26ss.

89 Cfr.: «comer y saciarse...»; «el manjar que fenece...», en *Ioh.* 6, 26s.

Dios» en el hambre del desierto—que ya es línea recta del 4, 3-6
mismo Sacrificio—. Las «tentaciones» del desierto condensan, frente a frente, dos ideales de mesianismo. Y Satanás representa el que era no sólo el de los enemigos de Jesús en el Calvario (27, 40), sino también el de los hombres de Cafarnaum (cfr. *Ioh.* 6, 14s. 25ss.) y el de Simón Bar-Iona —sin duda al unísono con los demás discípulos—cuando no había comprendido aún la «sabiduría» de Dios *(Mt.* 16, 21-23).

Mas él, Jesús, conforme al espíritu y a letra del Deu- 4
teronomio, **contestó diciendo: «Escrito está: No de solo pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios»** [90]. La respuesta es un acto de confianza en Dios, casi en forma de «evasiva» (especialmente en *Lc.* 4, 4). El maná demostró que, «de la boca de Dios» (= de su mandato), puede «salir toda cosa» (= «toda palabra»; hebraísmo), aun milagrosamente, en favor de sus hijos. Jesús, pues, en contraste con el antiguo Israel, deja reposadamente su indigencia en la iniciativa de la Voluntad de Quien le ha llevado al desierto. La segunda parte de la frase, ya en el Deuteronomio, pero más en su «re-lectura» dentro de San Mateo, sugiere también el binomio: «pan» + «Palabra» = Voluntad («Ley») de Dios, binomio que constituye, debidamente jerarquizado en primacía de lo espiritual, el patrimonio del «homo evangelicus». La «Palabra = Voluntad» de Dios equivale a la «Justicia» dentro de su «Reino» (→6, 33 y contexto); ello es «lo primero», y lo demás—el «pan»—será dado por «añadidura» [91]. Aunque interpelado como «Hijo de Dios», Jesús contesta nivelándose con el común de los hombres (ὁ ἄνθρωπος), semejante a ellos en «forma» y actitud *(Phil.* 2, 7), tentado igual que ellos *(Hebr.* 4, 15) y, por tanto, compasivo con quienes son sus «hermanos» (*Hebr.* 2, 17s.).

Entonces le lleva el Diablo a la Santa Ciudad, y le puso 5
sobre el alero del Templo, y le dice: «Si eres Hijo de Dios, 6

---

[90] *Deut.* 8, 3: véase contexto, transcrito anteriormente; cfr. *Sap.* 16, 26.

[91] Ibíd. y 4, 11. El mismo tema, más «espiritualizado» en *Ioh.* 4. 31-34 y 6, 26ss.

4, 6 **échate abajo; porque escrito está que "A sus ángeles dará órdenes acerca de ti, y en sus manos te tomarán para que no tropieces con tu pie en alguna piedra".»**

«La Santa Ciudad» (= 27,53), o sea, *Jerusalén (Lc.* 4, 9). La expresión de Mateo supone un círculo de lectores de mentalidad judía; el título pasó desde antiguo a la numismática y a las literaturas hebrea, árabe y cristiana. Los árabes llaman todavía a Jerusalén «El Quds» = «La Santa». En vez de «alero» (πτερύγιον) o borde del tejado, muchos traducen «pináculo» y suponen que se refiere a una de las torres del recinto amurallado; tradicionalmente se ha concretado esta tentación en la del ángulo SE, que se erguía en altura inmensa sobre el torrente Cedrón. El verbo que expresa la «acción» previa del diablo (παραλαμβάνει: «*toma*») puede tener sentido muy «físico», pero también atenuado, casi de invitación o consigna (cfr. 17, 1; 20, 17, etc.). Entenderlo como una especie de «assumptio» de Jesús en manos del diablo está al margen de toda criteriología (con perdón de algunos venerables comentaristas). Mas, por otra parte, nada se opone a que la «acción» sea tan sólo versión catequética de un proceso psicológico interno[92]. Bastaría a la objetividad del texto que, en el desierto o donde fuese, el diablo sugiriera a la imaginación de Jesús el «plan» de aparecer «apocalípticamente» sobre el Templo de Jerusalén, descendiendo de la altura. De hecho, y según la experiencia ascética cotidiana, la mayor parte de «tentaciones» se «sienten», «consienten» o «rechazan» en su fase de «proyecto mental»; su consumación fáctica es pura consecuencia de una lógica viva, o de una inercia. Es la aceptación del «programa» lo que define una mentalidad y aquilata una decisión; así Jesús eligió la cruz antes de sufrirla *(Hebr.* 12, 2). Si la tentación se

---

[92] Tampoco es necesario entender que esta «escena» y la siguiente coinciden cronológicamente con el período de permanencia de Jesús en el desierto. En otros casos (vgr. caps. 8-9), la Catequesis coordinó ciertamente hechos distantes en agrupaciones temáticas. Aun después de verificarse la (probable) «sistematización», o Mateo o—casi seguro—Lucas cambió el orden 1-2-3 en 1-3-2. Pudo influir en ello su tendencia a terminar los «itinerarios» de Jesús en Jerusalén.

desarrolló en el desierto, Jesús podía ver desde muchos puntos de él las murallas de su Jerusalén —o, por lo menos, presentirla en horizonte cercano—. Y si el ayuno le servía también de preparación al ministerio como coeficiente de la oración, era connatural que a la oración se asociase con frecuencia el recuerdo del Templo, máximo centro de interés mesiánico para Jesús (cfr. *Lc.* 2, 49; *Mt.* 21, 13, etc.). Una «tentación» por vía de sugerencia imaginativa, de «presencia intencional», nadie la encontrará menos verosímil en tales circunstancias psicológicas. Ni desvirtuaría su objetividad la «traducción» al género literario catequístico que leemos en el Evangelio. *4, 6-7*

Cualquiera que fuese el proceso concreto de este segundo episodio, Jesús vio en él una «seducción» al desorden de «tentar a Dios». «*Tentar a Dios*» es fórmula derivada del concepto «tentación» en su vertiente de «prueba». El hombre quiere poner en la superficie de su experiencia la certeza sobre determinados aspectos del ser o del obrar de Dios; certeza que Dios mismo le exige, pero apoyada en la sola profundidad de la fe. «Tentar a Dios» es provocar sin motivo una intervención suya extraordinaria, fuera de las leyes normales de su gobierno.

Díjole Jesús: «A su vez está escrito: No tentarás al Señor tu Dios.» El texto citado del Deuteronomio (6, 16) alude a la rebelión de Massá en el desierto (*Ex.* 17, 1-7)[93]. En el verdadero motivo inconfesable de todo «tentar a Dios» se oculta un trasfondo, más o menos consciente, de incredulidad o de duda. Jesús tiene elegido ya el estilo de su carrera mesiánica en pura obediencia, en la confianza de que Dios es Dios y sus caminos son sus caminos. Porque el diablo sugería, sin duda bajo apariencia de ingenuidad y aun de celo, un cambio radical de «programa». En cierta opinión popular, el Mesías debía manifestarse esplendorosamente al mundo (cfr. *Ioh.* 14, 22). Su origen sería desconocido (*Ioh.* 7, 27); sus credenciales, una «señal del cielo»[94]. 7

---

93 Cfr. *Núm.* 20, 2-13; *Ps.* 95 [94] 8s., etc.
94 Cfr. *Mt.* 16, 1; *Mc.* 8, 11; *Ioh.* 6, 30-31, etc.

4, 7-9 El lugar más a propósito para su aparición, el Templo (cfr. *Mal.* 3, 1). La literatura extrabíblica había excitado en el pueblo la expectación de lo fantástico y «apocalíptico» —expectación que algunos falsos mesías explotaron—. Una «Cristofanía» ante la multitud, descendiendo en manos de ángeles sobre los atrios del Templo, significaba para Jesús, simbólica e inicialmente, el camino de la gloria fácil. Pero el Espíritu le guiaba—y el desierto era su primer ejercicio—por el del silencio, la paciencia y la humillación.

El diablo corroboraba su propuesta con un «testimonio» bíblico tomado del Salterio *(Ps.* 91 [90], 11-12). Aparte otros defectos «exegéticos», cae en el fundamental de no respetar el «género literario» del texto, dando sentido físico a expresiones que lo tienen sólo «alegórico». El redactor de este «drama» esquemático parece presentar al diablo como aceptando las mismas armas y campo señalados por su adversario en la anterior escena: Fe en la Palabra de Dios según la Biblia, y confianza «heroica» en su Voluntad y Poder. Como reflejo ambiental, los discípulos de la Catequesis sabrían leer en esta «tentación» el enérgico «no» de Jesús y la Iglesia a la mentalidad «apocalíptica» que se había infiltrado en muchos sectores del mesianismo judaico contemporáneo. En el capítulo trece, las parábolas del crecimiento-en-paciencia del Reino de Dios serán la antítesis de esa mentalidad. El esbozo de «controversia bíblica» y el dominio en ella de Jesús sobre Satanás pueden no dejar de tener su punta significativa relacionada con el ambiente polémico que debió de respirar la Comunidad judeocristiana. «No tentar a Dios» pudo ser también una advertencia para alejarse de quienes, en nombre de una vocación nacional teocrática, acabaron por provocar, con fanatizado iluminismo, la ruina del Templo, de la Santa Ciudad y de Israel.

8 La tercera «tentación» es abiertamente satánica. **De nuevo le lleva** (παραλαμβάνει → v. 5) **el Diablo a un monte muy alto, y le muestra todos los reinos del mundo y la**
9 **gloria de ellos; y le dijo: «Todo esto te daré si, postrán-**

dote, me adorares.» En la redacción de San Lucas, el tentador se manifiesta todavía más enfático. Si se admite el carácter «psicológico» de la sugestión (aunque real, objetiva y «ab extrinseco»), ya no cabe preguntarse en qué monte «geográfico» tuvo lugar. La escena recuerda la de cuando Moisés contempló la Tierra prometida desde el monte Nebo *(Deut.* 34, 1-4)—aunque el paralelismo de situación es por contraste—. La personificación en el diablo de un ideal político, mesiánico-imperialista, es casi transparente. Y terrible la acusación de ese ideal: su precio es la pérdida de la fidelidad a Yahveh. En el trasfondo bíblico de la escena se percibe el reflejo del máximo pecado de Israel, ya en el desierto, pero sobre todo en perspectiva de ingreso en la Tierra santa: el pecado de idolatría, estigmatizado por el Deuteronomio con estas palabras: «inmolaron a *demonios,* a *no-dioses...»* (*Deut.* 32, 15-18)[95]. En la misma línea del Deuteronomio (cfr. también *Bar.* 4, 7), la Comunidad apostólica entendía como equivalente «adorar a los ídolos» y «adorar a los demonios» (cfr. *Apoc.* 9, 20); darles culto y entrar en comunión con ellos (cfr. 1 *Cor.* 10, 20-21). En la historia de Israel, la seducción de la idolatría, además de ser «tentación» casi permanente en el plano de la vida religiosa, ofrecía un puente para entrar en el juego político de los pueblos vecinos y de los grandes imperios en el orden que hoy llamaríamos «internacional». Satanás ofrece «dar» a Jesús el dominio del mundo a cambio de la apostasía. Con ello pretende usurpar el poder de Dios, al mismo tiempo que se arroga su trascendente soberanía» («si *Me* adoras...»). A Jesús le «será dado» todo dominio sobre cielo y tierra (→ 28, 18, comp. con *Lc.* 4, 6). Le «será dado» (pasivo «teológico» → 5, 5): e. d., *por Dios,* por el Padre (11, 27), no por el diablo, quien, además de orgullo, es todo él mentira *(Ioh.* 8, 44). Mas «para entrar en su gloria» era necesario que el Mesías pasase por el sufrimiento *(Lc.* 24, 26); porque la condición previa a ser entronizado como rey del universo consistía en Obediencia a 4, 9

[95] Cfr. *Ps.* 106 [105] 37. Cfr. *Deut.* 7, 5s. 16; 12, 2s. 29-31; *Ios.* 23, 5-16; *Iud.* 2, 11-13, etc.

4, 9-10 nivel de crucifixión *(Phil.* 2, 8. 9-11). En último análisis, ese tercer ensayo del tentador es también una seducción a evadirse de la cruz. Seducción que actúa tantas veces en el trasfondo inconfesable de otros motivos (cfr. *Gal.* 6, 12), y que los discípulos de la Catequesis no podían menos de reconocer como satánica.

El «super-gobierno» universal que Satanás se arroga tan enfáticamente (espec. en *Lc.* 4, 6) como moderador de todos los poderes de la tierra, le es reconocido, en cierta manera, también por varios textos del Nuevo Testamento. San Juan le llama «príncipe» o jefe de «este mundo» (12, 31; 14, 30; 16, 11; cfr. 1 *Cor.* 2, 6. 8). El «mundo» entero está como en sus manos (cfr. 1 *Ioh.* 5, 19). De él reciben su fuerza los imperios perseguidores (Roma: *Apoc.* 13, 2-4). San Pablo llega a darle el título de «dios de este mundo» (2 *Cor.* 4, 4). Por nuestra condición de bautizados, estamos en guerra de espíritu contra esos «Poderes» y «Principados» que coexisten y actúan en nuestra propia «atmósfera» (cfr. *Eph.* 2, 2; 6, 11ss.). La presuposición de que el «mundo» es casi un «poseído» de Satanás impregnó la ideología de los primeros siglos cristianos. El ayuno, como re-actualización del de Jesús, tenía un acentuado matiz de «exorcismo» (reflejado también en *Mt.* 17, 21 y *Mc.* 9, 29 1.var.). La consideración de las «tentaciones» de Cristo, cuando no se analizaban exegéticamente, se concentró sobre todo en la tercera (la del «monte»), la que seguía planteando a muchos discípulos del Evangelio, frente al Imperio pagano, la suprema y decisiva elección entre apostatar o perder la vida: «[el diablo] continúa ejerciendo su poder... a fin de hacer a los que tienta *o mártires o idólatras*». Estas palabras de Orígenes, en su «Exhortación al martirio» (32; MG 11, 603-4 B; CB (Orig. 1), 28), deben aplicarse, con valor arquetípico, a la «tentación» de Jesús en el «monte», donde se trata, en lenguaje inequívoco, de la opción inevitable entre una fácil apostasía o un camino de fidelidad a Yahveh que debía terminar en el sacrificio martirial. Precisamente en la aceptación de este sacrificio iba a consistir la victoria de Cristo contra Satanás: *Ioh.* 12, 31s.; cfr. *Col.* 2, 14s.

10 **Entonces dícele Jesús: «¡Vete, Satanás!, porque escrito está:**

Al Señor tu Dios adorarás
y a El solo darás culto.»

El «testimonio» bíblico contra la tercera tentación tam- *4, 10-11*
bién es del Deuteronomio (6, 13), tomado del mismo contexto que el de la segunda (6, 16), y muy próximo a la introducción del *Shema'* (→ 4, 23) o profesión de fe monoteísta, que el judío religioso recita varias veces cada día: «*Oye, Israel: Yahveh, nuestro Dios, Yahveh es uno. Amarás, pues, a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu energía*... (*Deut.* 6, 4-5). El texto citado por Jesús continúa en línea anti-idolátrica: «*No irás en pos de otros dioses, de los dioses de los pueblos que te rodean*...» (6, 14). La versión directa del hebreo sería: «*A Yahveh, tu Dios, temerás y a El servirás*». Nótese el subrayado «*solo*» (a El *solo*...») y el acento marcadamente «litúrgico» con que son traducidos los dos verbos (προσκυνήσεις... λατρεύσεις...); ambos pormenores pueden provenir ya de la versión griega del Antiguo Testamento utilizada por el último redactor. «Adorarás» está en simetría de antítesis con la sugerencia diabólica: «si me adorares»; el tema «*adorar*» es predilecto de San Mateo (→2, 11).

La tercera y fortísima réplica de Jesús en su «controversia» *adversus Satanam* reafirma la primacía cenital de los intereses religioso-monoteístas, fuera y por encima de todos los demás (→6, 33), en el «camino recto» (3, 3) del nuevo Exodo hacia el Reino de los Cielos que está preludiando en el desierto. Su actitud será radicalmente teocéntrica; cada uno de los tres concisos «testimonios bíblicos» que la definen, en esta unidad evangélica de las «tentaciones», tiene por eje la palabra **Dios.** Un diorama de cada una de las tres escenas mostraría, en significativo contraste, la mano del tentador señalando hacia la tierra y los ojos de Jesús, conforme a su gesto habitual (→3, 16), mirando al cielo.

El enérgico imperativo—«¡Vete, Satanás!» (cfr. 16, 23)—
prenuncia el cambio de escena catequética, retirándose el
enemigo conforme se había «acercado» (v. 3)—**entonces** *11*
le deja el Diablo—y «acercándose» los que son servido-

4, 11 res del Hijo de Dios e Hijo del Hombre[96]: **Y he aquí que unos ángeles se acercaron y le servían.** El verbo «servían» (διηκόνουν) parece sugerir, como su complemento obvio, la palabra «comida» (→8, 15 par?)[97]; la situación podría considerarse análoga a la de Elías en el desierto (3 *Reg.* 19, 5-8). Aunque también cabría dar a la palabra «servir» una significación más genérica (vgr. *Mt.* 25, 44; 27, 55 par), y referirla a una «asistencia» protectora. El estilo esquemático de esta frase conclusiva, que tiene sabor inequívocamente «mateano» («*entonces...*», «*he aquí...*», «*se acercaron...*»), no excluye la posible interpretación (en consonancia con la elemental síntesis de *Mc.* 1, 13) de una «asistencia-servicio» permanente de «ángeles» a Jesús, durante su temporada de ascetismo en el desierto, en la línea del salmo 91 [90] (vv. 11ss.) correctamente aplicado a la guarda y defensa en los peligros[98] de todo amigo de Dios, cuánto más de su propio Hijo.

Según el tercer Evangelio, la retirada de Satanás no fue definitiva, sino que se replegó para contraatacar en su «tiempo oportuno» (ἄχρι καιροῦ: *Lc.* 4, 13), refiriéndose, sin duda, a la hora de la Pasión (*Lc.* 22, 3. 53; cfr. *Ioh.* 14, 30). Entre la «lucha» del desierto y la «agonía» manifestada en Getsemaní hay una línea de esencial continuidad: la misma que enlaza el Bautismo con la Cruz (→3, 17). La página de las «tentaciones» constituye uno de los vértices doctrinales del Evangelio, precisamente por cuanto ilumina esa «continuidad» que es nota característica del estilo de Dios en la Historia de la Salvación, y uno de los presupuestos más fundamentales de la Teología de San Mateo. Si en la persona de Cristo «tentado» se recapitula y purifica la historia del Pueblo de Dios que le precedió, en ella misma se inicia y consagra la del Pueblo de Dios que «continuará», por El y en El, su Exodo hacia «la Tierra» que se llama Reino de los Cielos (cfr. *Hebr.* 4, 2-15).

---

96 Cfr. 16, 27 par; 24, 31; par; 25, 31; 26, 53.
97 Cfr. *Lc.* 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22, 26s.; *Ioh.* 12, 2, etc.
98 Vgr. las «bestias» según *Mc.* 1, 13; cfr. *Deut.* 8, 15; *Is.* 34, 14s.; 35, 7, etc.

Las «tentaciones» de la Iglesia y de cada bautizado serán reactualización del combate Cristo-Satanás, en el que la Iglesia hallará no sólo paradigma, sino energía y certeza: «*El Salvador fue tentado primero, según su humanidad, en toda tentación en que tenían que ser tentados los hombres.* [*Mas El es tentado, a fin de que en su victoria también nosotros obtengamos victoria*] [99]. La Comunidad judeocristiana en cuya atmósfera vital fue redactada esta página había sentido en su propia carne la incompatibilidad entre los dos «mesianismos», cuyos programas sintetizados se enfrentan, uno hecho vida en la Docilidad obediente, humilde y pobre al Espíritu de Dios y otro hecho ilusión en inútiles ensueños humanos o pseudomísticos de empezar el Reino del Cielo con el reino de la tierra. El contraste entre los dos mesianismos deriva connaturalmente al contraste entre dos «actitudes espirituales», incluso dentro de la Iglesia. Esta dimensión más profunda, percibida ya sin duda en la misma superficie del texto por la generación apostólica, fue la que absorbió el interés de las generaciones siguientes. La «cuadragésima» de Jesús pasó a ser causa ejemplar de la eclesiástica, en «ayuno»—también relacionado con el «bautismo» y en función de «exorcismo» antisatánico—, ayuno que era clima y disposición para recibir de la boca de Dios su «Palabra» quienes, como «hombres» auténticos, no pueden vivir «sólo de pan». El análisis de cada tentación, y, sobre todo, de la tercera, perfiló la fisonomía de una ascética de combate, que preludia ya desde la literatura patrística la clásica «meditación de dos Banderas». El ejemplo de Jesús «anacoreta» reavivó también en muchos selectos, y aun en grandes colectividades, el ideal del encuentro con Dios en el desierto puro. Y ha dejado y sigue dejando sentir en muchos más el llamamiento a buscar a Dios, bajo la guía del Espíritu, en la intimidad del «desierto interior». 4, 11

[99] Orig. [Hieron.], *Homil. in Lc.* 29; MG 13, 1875; CB 35 (Orig. 9), 179.

4. «EMPEZANDO POR GALILEA, DESPUES DEL BAUTISMO QUE PROCLAMO JUAN» *(Act.* 10, 37)

La predicación apostólica sobre Jesús «sentía» como centro de gravedad a Galilea para la manifestación de su Palabra, y a Judea-Jerusalén para la consumación de su Sacrificio. El tríptico inaugural de la carrera mesiánica —la epifanía del Jordán, enmarcada por la figura del Precursor y por el misterio de las «tentaciones»—termina con un «regreso» a Galilea[100]. El cuarto evangelista da a entender que entre el «regreso» de los Sinópticos *(Ioh.* 4, 3. 43) y el «cronológico» (1, 43; 2, 1. 12) sucedieron muchas más cosas. En la memoria y en la imaginación de los primeros catequistas (que eran galileos, y los más influyentes entre ellos gente del lago), el regreso «sinóptico» de Jesús a Galilea significaba un *comienzo.* En el sumario de la Catequesis de Pedro «ad Gentiles», en la casa de Cornelio, según los Hechos Apostólicos (10, 36-43), la fórmula es exacta: «*empezando por Galilea, después del bautismo que proclamó Juan...*». La mención, pues, del «regreso» a Galilea sirve a los Sinópticos de bisagra redaccional en la que se articulan los misterios del Jordán y del Desierto con la gran actividad galilaica, que va a ocupar, en San Mateo, más de la mitad de su libro.

Mateo complementa el «itinerario» del Mesías niño: Judea-Egipto-Judea, prolongándolo hasta Galilea y justifican-

---

100 *Lc.* 4, 14; *Mt.* 4, 12 comp. con 3, 13; *Mc.* 1, 14 con 1, 9.

do su «residencia» escondida en **Nazaret** desde el punto de vista de la Palabra profética, cuyo coeficiente operativo fue la persecución o su amenaza. Con un molde literario homogéneo [101] va a justificar ahora, desde la misma perspectiva, su nuevo «refugiarse» a **Galilea** y su «residencia» en **Cafarnaum.** En ambos casos, el esfuerzo por «teologizar» la geografía evangélica manifiesta bien a las claras que la «reflexión» es consecuente al «hecho», y no el hecho a la reflexión. Ninguna exégesis, de no ser forzada por una objetividad, podía desembocar en la idea de que el Mesías iba a iluminar el mundo desde Galilea, precisamente desde Cafarnaum... (cfr. *Ioh.* 7, 41s.). Era obvio localizar en Jerusalén la cátedra del Mesías [102], por la misma razón que los Magos buscaban en ella su trono (2, 1s.). La glosa targumizante que añade Mateo a la escueta afirmación (v. 12; *Mc.* 1, 14a) de la Catequesis común parece traicionar una necesidad psicológica—también suya; pero, sobre todo, de la Comunidad para la que escribe—de «descubrir» en la Palabra de Dios el enigma de un Mesías «galileo», que sienta su cátedra de proclamación del Reino de Dios en una localidad tan mediocre como Cafarnaum y sus alrededores: el monte (5, 1), una barca de pescadores (13, 2)... Galilea, la «humillada» *(Is.* 8, 23), la «de los Gentiles», será clima de Evangelio y patria adoptiva de Jesús, quien irá a Jerusalén (según los Sinópticos) sólo a fin de realizar el misterio de su muerte y resurrección (16, 21; 20, 18, etc.), para regresar (en la perspectiva de Mt.: inmediatamente) a Galilea (26, 32; 28, 7. 10) y proclamar allí su Soberanía universal, la consigna de integrar el mundo en su Escuela, la perennidad de su presencia en la Iglesia (28, 16ss.).

Dentro de Galilea, el centro «misional» es *Cafarnaum.* Mateo, poco inclinado en general a pormenores topográficos y frecuentemente impreciso en sus «localizaciones», manifiesta, no obstante, cierto interés peculiar por Cafarnaum. Es el único que afirma explícitamente que Jesús estableció allí su morada, y que la llama «su ciudad» (v. Co-

---

101 Comp. 2, 22-23 con 4, 12-14.
102 Cfr. vgr. *Is.* 2, 2-5; 60; 62, etc.

4, 12 ment.). En una gran parte de su libro (prácticamente hasta 19, 1) todas las idas y venidas se trazarán, muchas veces vaga o implícitamente, en la perspectiva habitual de una «residencia», que no es otra sino Cafarnaum. Su privilegio fue tal como para poder esperar ser encumbrada «hasta el cielo». Mas por su indiferencia (cfr. 11, 16ss.), su escasa fe (cfr. 8, 10) y el pecado radical de su «no-Conversión» (→ 11, 20-24), Cafarnaum pasó a «significar» también, en la Catequesis de Mateo, la suprema desgracia de no corresponder a la visitación de Dios.

GALILEA, CENTRO DE LA PROCLAMACIÓN DEL MENSAJE MESIÁNICO (4, 12-16)

12 **Mas cuando oyó que Juan había sido entregado,**
se marchó a la Galilea,
13 **y, dejando Nazaret,**
fue a establecer su residencia en Cafarnaum
—que está junto al mar,
en los términos de Zabulón y Neftalí—
14 **para que se cumpliera lo que fue dicho**
por medio del profeta Isaías, que dice:
15 **«¡Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí,**
camino del mar, [región de] **allende el Jordán,**
Galilea de los Gentiles...!
16 **El pueblo que estaba sentado en tinieblas,**
vio una luz grande;
a los que estaban sentados en la región, en som-
una luz les amaneció.» [bra de muerte,

12 **Mas cuando oyó que Juan había sido entregado, se marchó a la Galilea.** El evangelista considera tan unida esta indicación con el relato anterior, que ni siquiera ha

expresado el nominativo «Jesús». La palabra «*ser entre-* 4, 12-13
gado» (παραδοθῆναι: cfr. *Mc.* 1, 14) añade a la figura del
Precursor un rasgo más de semejanza con la del Mesías [103];
el verbo, además de referirse al encarcelamiento preludio
de su martirio (14, 3ss.), puede connotar una «traición» de
la que habría sido víctima Juan [104]. El cuarto evangelista
concreta más el motivo de la decisión de Jesús (*Ioh.* 4, 1s.),
y supone un previo ministerio en Judea (cfr. 3, 22. 26).
El redactor ha vaciado este versículo, junto con el siguien-
te, en el mismo molde gramatical con que relató la ida a
Galilea y a *Nazaret* al regreso de Egipto (2, 22s.); lo mis-
mo que allí, el verbo «marcharse» o «retirarse» (ἀνεχώ-
ρησεν) [105] suena muy próximo a «refugiarse» y sugiere el cli-
ma de persecución que se respira habitualmente en este
Evangelio. «*Galilea*» indica la región septentrional de la
Palestina cisjordánica: graciosa, fértil, abierta, ardiente en
vitalidad humana. Su dimensión étnica, ya reducida, que-
daba además notablemente cercenada en tiempo de Cristo
por los límites políticos y administrativos. Desde la muer-
te de Herodes el Grande formaba parte de la tetrarquía
de su hijo Herodes Antipas. Parece un contrasentido que
Jesús se «retirase» a Galilea por el motivo indicado, siendo
así que Antipas era precisamente quien tenía prisionero y
luego daría muerte al Bautista—sin duda en Perea, que
también caía bajo su dominio—. El evangelista sigue, como
siempre, una línea «doctrinal», sin preocuparse de iluminar
los pormenores cronísticos. Seguramente la acción contra
Juan se justificaría con «razones de gobierno» que, de mo-
mento, no afectaban a Galilea. **Y, dejando Nazaret**... En 13
esta expresión se podría suponer, aunque no es necesario,
que pasó por ella. En realidad quiere decir que la dejó
en cuanto había sido hasta entonces su «domicilio» (2, 23).
Bajo la fría palabra se encubre tal vez un momento de pro-
funda tensión emotiva. **Fue a establecer su residencia en**
Cafarnaum. Los cuatro evangelistas consideran a Cafar-

---

103 Véase pág. 93; cfr. 17, 22; 20, 18s.; 26, 2. 15s. 21. 23s. 25, etc.
104 Cfr. también 10, 17. 19 + 21.
105 Cfr. 2, 12s. 14; 12, 15; 14, 13.

4, 13-14 naum a manera de centro topográfico de la evangelización de Galilea; San Mateo subraya, él solo, que Jesús trasladó a ella su «domicilio» (κατῴκησεν = 2, 23), y la llama «su ciudad» (9, 1). Casi unánimemente localizan hoy la memoria de Cafarnaum en las ruinas de *Tell Ḥûm,* unos cinco kilómetros al W de la entrada del Jordán en el lago de Genesaret; destacan entre los demás restos arqueológicos los de una notable sinagoga que, aunque de construcción bastante posterior al tiempo de Jesús, sirve a los peregrinos para evocar «in situ» uno de los aspectos más interesantes de su actividad en Galilea (→ 4, 23). Sería entonces una población activa, aunque de mediana importancia entre las muchas que esmaltaban el contorno del lago—algunas de ellas opulentas, como Tiberíades, Betsaida Julias, Tariquea—. Acentuando la analogía de esta circunstancia topográfica de la proclamación del Evangelio con el «testimonio» profético que va a citar, Mateo califica a Cafarnaum con un adjetivo: **la** [que está]-**junto-al-mar** (τὴν παραθαλασσίαν); adjetivo que es único en el Nuevo Testamento, y en el Antiguo (LXX) se refiere, las pocas veces que se usa, siempre al Mediterráneo. Mateo y Marcos llaman siempre «*mar*» al lago de Genesaret (+ Juan en los caps. 6 y 21), conforme al lenguaje local. La expresión «*junto al mar*» [de Galilea], relacionada casi siempre con Cafarnaum, reaparecerá varias veces [106]. **En los términos de Zabulón y Neftalí** también es reflejo anticipado del texto bíblico, cuya «lectura cristiana» el catequista está facilitando a sus discípulos. Esa evocación de la topografía sacral israelita (prácticamente «arqueológica» en tiempo del Nuevo Testamento), más que a «Cafarnaum» en concreto (que pertenecería a «Neftalí»), se refiere en conjunto a la «Galilea» evangelizada por Jesús, que comprendía parte del territorio de las dos tribus mencionadas.

14 **Para que se cumpliera lo que fue dicho por medio del profeta Isaías, que dice**... La cita-reflexión (→ 2, 23) pro-

[106] *Mt.* 4, 18 = *Mc.* 1, 16 [*Lc.* 5, 1s.: «junto al *lago*»]; *Mc.* 2, 13; *Mt.* 13, 1 = *Mc.* 4, 1; *Mc.* 5, 21; [*Mt.* 15, 29].

viene del «Libro del Emmanuel» (como 1, 23 [y 2, 23?]), *4, 14-15*
y connota una llamada de atención a su contexto (vgr. *Is.* 9, 2-6), exultante en inminencia mesiánica. El redactor evangélico «reelabora» (más que «transcribe») las frases del profeta (*Is.* 8,23 - 9,1), sin ceñirse exactamente ni al texto hebreo ni a ninguna de las versiones conocidas. El primer plano de Isaías era una consigna de esperanza después de la invasión de aquellos territorios y deportación de sus habitantes (734-732 a. de C.) por Teglatfalasar III, rey de Asiria (cfr. 4 *Reg.* 15, 29). **¡Tierra de Zabulón y tierra de Nef-** *15*
talí, camino del mar [región de], **allende el Jordán, Galilea de los Gentiles...!** Prescindiendo del valor topográfico preciso que tuviera cada una de estas expresiones en la perspectiva de primer plano contemporánea del profeta, para la «adaptación» del evangelista señalan globalmente el territorio galilaico de los alrededores del lago, donde empezó y se desarrolló la proclamación del Evangelio. «*Camino del mar*» (ὁδόν, en acusativo) puede tener, como en castellano, valor de preposición: «[en la ruta] *hacia el mar*» (cfr. *Deut.* 11, 30), aludiendo quizá a la célebre «Via Maris», arteria de enlace «internacional» entre Damasco y Egipto que, después de cruzar el Jordán más al norte del lago, pasaba por o junto a Cafarnaum y seguía, a través de la llanura de Esdrelón, hacia la costa palestinense, que bordeaba hasta entrar en Egipto. Además de su situación de ciudad fronteriza [107], Cafarnaum y su territorio deberían al «Camino del mar» gran parte de su relativa vitalidad y cierta atmósfera de abertura humana [108]. Por «[región de] **allende el Jordán»** se entiende probablemente la zona «transjordánica» de la Galilea étnica, vgr. Betsaida y otros territorios al oriente del lago, también visitados por Jesús [109]. Galilea fue llamada mucho tiempo «*de los Genti-*

---

107 Cfr. 9, 9; ya que la línea del Jordán separaba las tetrarquías de Antipas y de Filipo.

108 «Mar» en la intención del redactor, también puede referirse precisamente al «de Tiberíades», subrayando el carácter «marítimo» de Cafarnaum y, en general, de la Galilea-«Neftalí» evangelizada por Jesús.

109 Aunque «allende el Jordán» puede decirse asimismo en perspectiva de «camino-hacia-el-mar» (cfr. *Deut.* 11, 30s), mirando a occidente. De esta manera, «Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí» estaría en paralelismo de sino-

4, 15-16 *les*»—de los «Goyim», los *extranjeros*-paganos (todavía en 1 *Mach.* 5, 15; cfr. 5, 23. 45) a causa de la población predominante después de las deportaciones. En los últimos tiempos antes de Jesucristo había recobrado bastante la fisonomía israelita, mas no lo suficiente para dejar sin sentido la antigua denominación. El nombre hebreo correspondiente a «Galilea» en el texto de Isaías—*galil*—no es nombre propio, sino todavía común, equivalente a «círculo» (o sea: «circunscripción», distrito, comarca). Luego adquirió su sentido concreto, toponímico: *Ghelila'* en arameo, *Galilaía* en griego, *Galilaea* en latín. En San Mateo y en la misma obertura de la proclamación del Evangelio, llamar a Galilea «*de los Gentiles*» (o «de las Naciones»: τῶν ἐθνῶν) difícilmente puede carecer de reflejo significativo; en su eclosión se nos ofrecerá la consigna, dada también precisa y expresamente en Galilea, de irradiar el Mensaje a todas «las Naciones» o Gentes (τὰ ἔθνη), con amplitud enérgicamente universalista. Aunque en acción el ministerio mesiánico galilaico tenía que ser particular (15, 24; 10, 5s.), en germen y virtualidad ya miraba a todo el mundo, con un espíritu «ecuménico» y «católico» del que era augurio el mismo nombre de «Galilea», la de los «Goyim». La siguiente estrofa (que, en Isaías, inicia el cántico de esperanza 9, 1ss.) está moldeada conforme al «paralelismo», que es categoría estética fundamental de la poesía hebrea:

16 **«El pueblo que estaba sentado en tinieblas,**
vio una luz grande;
a los que estaban sentados en la región, en sombra de [muerte,
una luz les amaneció.»

La intensa evocación mesiánica que entraña en Isaías la imagen de la «luz»[110], generalmente en contraste con las «tinieblas», llegó a plenitud en el Nuevo Testamento, espe-

---

nimia con «Galilea de los Gentiles», y las dos expresiones del versículo intermedio tendrían valor adverbial complementario: la que está «en el camino hacia el mar», «pasado el Jordán».

[110] Vgr. 42, 6-7; 49, 6; 60, 1-3.

cialmente en el cuarto Evangelio [111]. Como otros «temas» *4, 16*
de San Juan, también el de la «Luz» está «preludiado» en los Sinópticos (vgr. *Lc.* 1, 78s.; 2, 32), y concretamente en San Mateo: la presencia en Galilea de Jesús—el «Emmanuel»-Rey de Isaías 9, 5s.—fue «Luz y «Sol-naciente» (v. 16: ἀνέτειλεν) [112] para las «tinieblas» que le habían precedido. Como es connatural la idea de «*caminar*» en la luz (vgr. *Ioh.* 11, 9s.; 12, 35), así lo es la de «*estar sentado*» en las tinieblas. El redactor ha insistido en esta segunda expresión [113], que hace pensar—sin intención de auténtico «paralelismo»—en aquellos ciegos «sentados a la vera del camino» (20, 30) que, una vez recibieron del Señor la luz para sus ojos, se pusieron en marcha «y le siguieron» (20, 34).

---

111 Vgr. 1, 9; 8, 12; 9, 5; 12, 35s. 46.
112 Cfr. *Lc.* 1, 78 y *Hebr.* 7, 14.
113 Cfr. *Lc.* 1, 79; no equivalente ni al TM ni a los LXX.

5. EL MENSAJE

El siguiente versículo prologa y resume la actividad «kerygmática» de Jesús en cuanto «Profeta», enviado al Pueblo de Dios para anunciar y preparar un acontecimiento divino. Otra frase análoga prologará y resumirá, desde otra perspectiva culminante de la Catequesis, la obra de Jesús en cuanto «Siervo de Yahveh», Víctima y Redentor a través del misterio pascual (→ 16, 21).

El acontecimiento «anunciado» por Jesús en su ministerio «profético» es aquel último término al que había convergido, durante siglos, todo el profetismo auténtico suscitado por Dios en Israel: *la «venida» del Reino de Dios.* La «preparación» al mismo consistirá en aquella actitud que los profetas exigieron tantas veces, cifrada en la palabra «*convertirse*». Del «Kerygma» o **Mensaje** de Jesús fue preludio el de Juan (3, 2) y será resonancia el de sus discípulos (10, 7). Los tres contextos evangélicos mencionados no quieren decir que el Mesías, su Precursor y los Apóstoles repetían siempre y sólo esa «fórmula» de concisión telegráfica: «¡llega el Reino de Dios!» Significan que esa «fórmula» entraña y contiene virtualmente—como la semilla el cedro, la luz solar su espectrograma o un primer principio sus infinitas derivaciones—la multiforme riqueza del Evangelio en línea de pensamiento y en línea de actitud.

Atendiendo a su carácter germinal, no le convenía al Kerygma galilaico ser delimitado por el cerco geométrico de una definición. Jesús nunca vació su pensamiento en «definiciones». Su Evangelio tiene la generosidad de la luz, que puede difundirse en toda la dimensión del horizonte y pe-

netrar hasta la intimidad de toda transparencia. No se limita a sí mismo, aunque puede ser limitado por las tinieblas y la opacidad. La expresión del Kerygma que nos da San Mateo tiene aquellas cualidades que cumplen a la formulación de una idea-germen destinada a cuajar en el alma de una colectividad; la cualidad de ser «comprehensiva», «imprecisa», tal vez, también, «provisional».

Comprehensiva, por cuanto es capaz de recubrir bajo su enunciado la inagotable riqueza de pensamientos, apreciaciones, actitudes, exigencias que en desarrollo vital y orgánico germinarán de su fecunda virtualidad—hasta organizarse y jerarquizarse tal vez en un auténtico «sistema» que, aunque sin falsear ni traicionar la sinceridad de la idea-germen, nunca conseguirá agotarla ni cerrar la posibilidad de una ulterior y más perfecta «germinación»—. *Imprecisa,* por cuanto el Kerygma debe resonar en todos los puntos cardinales de una colectividad, que es convocada a un centro de coincidencia desde posiciones heterogéneas de mente y actitud. El pueblo suele presentir un anhelo indeciso, que cada individuo o cada sector revestirá a su manera. Pocos o nadie en Galilea sabrían concretar su ideal del «Reino de Dios», pero todos «sentirían» sin extrañeza la connaturalidad de incluir bajo ese título la realización de sus más indefinibles aspiraciones. La fórmula primera de un Mensaje podrá ser *provisional,* por cuanto su explicitación le exigirá coexistir con otras más analíticas, y aun ser prácticamente sustituida por auténticas «definiciones», sobre todo cuando, por voluntad de su mismo iniciador, el movimiento profético tendrá que ser encauzado, dirigido y controlado por una Institución.

JESÚS PROCLAMA EL REINO DE DIOS
(4, 17)

17 **«Desde entonces empezó Jesús a proclamar y a decir:**
"¡Convertíos!,
que llega el Reino de los Cielos".»

4, 17 San Marcos da al «Kerygma» de Galilea una forma algo más explícita, de sabor paulinizante *(Mc.* 1, 14-15). **Desde entonces empezó Jesús a**... es frase propia de San Mateo, que, por simetría con otra idéntica (16,21), insinúa la trascendencia de aquel momento inicial de su gran misión de **proclamar** (→ 3, 1) la proximidad del Reino de Dios. «Proclamar» (κηρύσσειν) es oficio de heraldo, detrás del cual y en el cual se percibe la voz del Soberano. El que «proclama» no ofrece diálogo a la razón ni invita a una libre coincidencia de ánimos; la «proclamación» compromete a quien la recibe y reconoce a aceptarla en toda su plenitud o a enfrentarse, previendo las obvias consecuencias, con la voluntad del Señor.

Empezó, pues, Jesús a proclamar **y a decir** (= «diciendo»): **¡Convertíos!, que llega el Reino de los Cielos.** El análisis del «Kerygma» debe atender a sus tres elementos esenciales: a) «El Reino de los Cielos»; b) su proximidad, inminencia o presencia; c) la «Conversión» que requiere.

a) «EL REINO DE LOS CIELOS». Constituye el centro y síntesis del Mensaje de Jesús según la Catequesis sinóptica; sobre todo según San Mateo. Por ser noción absolutamente «comprehensiva», tan amplia como el sentido primitivo de la palabra «Evangelio», no se puede dar de ella una «definición». Todo cuanto Jesús enseñó, hizo o padeció fue aportación conceptual, vital y ontológica a la institución de su Reino. Las sucesivas páginas de San Mateo nos irán llevando de la mano hacia la posible sintonía con sus varios aspectos y «misterios» (13, 11). Avanzar con «prejuicios» sería renunciar de antemano a toda inteligencia, porque el postulado metodológico fundamental para conseguir algo de aquella «sintonía» es «recibir el Reino» con la absoluta y pura disponibilidad del niño *(Mc.* 10, 15). Sólo cuando hayamos escuchado del Señor todo cuanto a través de este Evangelio nos diga sobre «el Reino» será pedagógi-

camente oportuna una mirada retrospectiva para recapitularlo en una síntesis de conjunto (→ 26, 29). De momento debemos limitarnos a unas pocas reflexiones y normas de orientación. *4, 17*

En cuanto a la expresión idiomática, es de notar que sólo San Mateo, en el Nuevo Testamento, escribe «Reino *de los Cielos*»[114]. Mateo repite 33 [34] veces esta expresión, y sólo en tres casos ciertos (12, 28; 21, 31; 21, 43) más dos probables (6, 33; 19, 24) dice «Reino *de Dios*», que es la forma usada normalmente por Marcos (14 veces) y Lucas (32). Ambas fórmulas son sinónimas, como se deduce comparando textos paralelos. La de San Mateo refleja un ambiente de religiosidad hebrea; los judíos, en efecto, para acentuar la reverencia debida al nombre de Dios, solían sustituirlo muchas veces por una denominación convencional atributiva; vgr.: «el Nombre», «el Lugar» (e. d., el omnipresente), «la Palabra», «el Santo», «*el Cielo*» (vgr. *Lc.* 15, 18. 21)... Los hebreos consideraban «el cielo» como una realidad plural (cfr. 2 *Cor.* 12, 2), y por eso decían siempre: «los cielos». «Reino **de los Cielos»** equivale, pues, en rigor filológico a «Reino **de Dios».** Lo más seguro es que Jesús emplearía de ordinario (aunque no necesariamente siempre) la frase hebraizante—«Reino de los Cielos»—que Marcos y Lucas (como Pablo y Juan) tradujeron a comprensión greco-romana por «Reino de Dios».

La fórmula «Reino de los Cielos» no fue acuñada por Jesús, sino que existía ya en el vocabulario religioso del pueblo de Israel, y es usada en su literatura extrabíblica. Jesús la recogió del ambiente, la purificó de sus adherencias menos espirituales y la llenó con infinita plenitud al hacerla síntesis de su Mensaje. Su aclimatación al Evangelio indujo connaturalmente a un enriquecimiento incluso de la terminología: así se dirá también «Reino *del Padre*» (13, 43; 26, 29; cfr. 6, 10) y, al menos implícitamente, «*del Hijo del Hombre*» (13, 41; 16, 28; [de Jesús: 20, 21]). **La** principalidad absorbente del Mensaje hizo que en la Comunidad cristiana, al margen y por encima del sentido no-

---

114 Salvo *l. var.* no atendible de *Ioh.* 3, 5.

4, 17 religioso que tuvo en la literatura hebrea, se comprendiera al acto y sin equívoco el valor teológico del simple enunciado antonomástico: «*el Reino*» [115].

Se dan por sinónimas, como hemos indicado, las fórmulas «Reino de los Cielos» y «Reino de Dios». Aparte el interrogante teórico de si existen, en el lenguaje humano, expresiones rigurosamente sinónimas, el sentido frecuente de la palabra «cielo(s)» en San Mateo—sobre todo en relación con «el Padre» o en función de complemento con la palabra «tierra»—refleja sobre su fórmula hebraizante un destacado matiz de perspectiva y tendencia ultraterrena, «cielocéntrica». Lo que en el uso lingüístico cotidiano de Israel era, tal vez, pura rutina (la sustitución de «Dios» por «Cielos»), pudo significar, en boca de Jesús, una llamada *explícita* de atención hacia el carácter esencialmente celeste de la «ciudadanía» (cfr. *Phil.* 3, 20) del Reino que proclamaba. Esa llamada de atención se percibe más explícita aún en la redacción griega del Evangelio, no sólo, como es obvio, para lectores que sólo comprendieran dicha lengua, sino también para los de psicología bilingüe.

Como todas las grandes ideas del Nuevo Testamento, también la del «Reino de Dios» está esencialmente enraizada en el Antiguo. Su punto de partida fue traducir la soberanía trascendente de Yahveh a la imagen social de «realeza»: Yahveh «es Rey», y, por tanto, tiene derecho a reinar y «reina» de hecho en el universo (en el cielo y en la tierra), en el mundo y, sobre todo, en Israel, en Jerusalén. Las glorias, desaciertos, miserias y pecados de la monarquía humana israelita no comprometen la trascendencia del Reinado de Yahveh—aunque aquellos «reyes» fuesen, por un tiempo y bajo ciertos aspectos, sus lugartenientes ante el Pueblo—. No obstante, por fidelidad a su Palabra, Dios asocia misteriosamente y para siempre el porvenir de su Reino a la dinastía de David (→ 1, 1) y, por tanto, a la futura aparición en Israel de un «Ungido» =

115 Cfr. 4, 23 y 9, 35; 13, 19; 24, 14; 25, 34. Omitimos citas y más fórmulas, vgr. «Reino de Cristo», de otros hagiógrafos del N. T. Prescindimos, en estas «reflexiones» iniciales, de los matices diversos que dichas expresiones puedan tener.

Mesías-Rey. El gran desengaño político de la cautividad *4, 17*
purifica por una parte y enardece más por otra el ideal de la Realeza de Yahveh; su Reinado adquiere en la mente de los hagiógrafos dimensiones acentuadamente «escatológicas» y «cósmicas». El «evangelio» de la paz, de la felicidad, de la salud es decirle a Sión: «*¡Reina tu Dios!*» (*Is.* 52, 7). El grito «*¡Yahveh reina!*» se convierte en divisa teológica, cultual e hímnica de Israel en esperanza [116]. El libro de Daniel (obedeciendo a una tendencia general de evolución del lenguaje religioso entre los hebreos) inicia la trasposición del concepto dinámico «Dios reina» a la sugerencia institucional «*Reinado*» [de Dios] [117], y lo presenta además regentado por un misterioso «Hijo del Hombre» (7, 13-14) y por el «Pueblo de los santos» (7, 22. 27). Los acontecimientos del Reinado que viene se expresan cada vez más con formas de género «apocalíptico». Pasa a primer plano la expectación del Juicio, que será término de un período provisional y deficiente de la historia, y preludio inmediato a la institución de un orden ideal, eterno, divino.

Jesús escogió, pues, por cifra de su Mensaje, entre otras análogas de su pueblo, pero menos «comprehensivas», la expresión «*Reino de los Cielos*»—traducción contemporánea, consagrada por el uso, de los textos bíblicos en que se afirma o espera que «reina[rá] Yahveh». Pero los hombres a quienes hablaba tenían interpuestas, entre sí mismos y la Biblia, «ilusiones» populares, literatura extracanónica e influencia del magisterio rabínico. Prescindiendo de los que no esperaban nada, la expectación concreta de quienes confiaban en un «Reino de Dios», de tan plurivalente, podía resultar equívoca. Unos acentuarían su carácter «teocrático», otros el «mesianista» (con fáciles entusiasmos davídico-políticos y contaminaciones de materialismo). No faltarían corrientes más «carismáticas» (vgr. «elianistas») y aún «sacerdotales». Pero nadie, que sepamos, en el Israel de Jesús había presentido que el «Reino de los Cielos», además de ser a un tiempo, en el más puro signifi-

---

116 Cfr. *Ps.* 47 [46]; 93, [92]; 96-99 [95-98].
117 Cfr. *Dan.* 2, 44; 3, 33 [100]; 4, 31.

4, 17 cado y en equilibrada síntesis, «teocrático», «mesiánico», «carismático» y «sacerdotal», se había de cimentar en el Magisterio y Sacrificio de Quien integrase en una misma Persona la realidad de ser «el Siervo de Yahveh» predicho por Isaías, «el Hijo del Hombre» visto por Daniel y el Hijo de Dios manifestado por el Padre en nueva y definitiva Revelación.

El Kerygma o Mensaje del Reino de Dios se desarrollará, a través del Evangelio, en la *Doctrina*—como la semilla en el cedro y la luz en su irisación—. Las *Obras* del Mesías serán signo y eficacia de la instauración del Reino. Esta instauración ya empezó y aún no ha terminado. La influencia del Reino afecta y transforma desde la intimidad de cada corazón hasta la amplitud del cosmos. Su realidad profunda está en el orden de lo infinito, y, por tanto, es misterio. A la mente y a la palabra humana les falta perspectiva para captarlo simultáneamente en plenitud. Por eso, según el punto de mira en que se coloque determinado «texto», el Reino de los Cielos podrá ser una realidad ya presente o una esperanza por venir; podrá destacar en él con relieve de primacía lo ascético, lo social o lo escatológico; por parte de Dios prevalecerá el sentido primordial de «reinado», el de «realeza» o el de «reino»; por una parte «viene» o «llega» y por otra «se va a él» o «se entra en él»; es gracia y es exigencia; intimidad e institución orgánica; felicidad y sacrificio; selección de santos y convivencia de pecadores. Ya hemos recordado que sólo a quien tiene alma de niño le es concedido asimilar el Evangelio y «entrar en el Reino» (18, 3); una vez incorporado a él con sintonía vital sabrá comprender desde dentro cómo se integran en una superior armonía de fe y de misterio las aparentes «antilogías» que, desde fuera, pueden ser sinceramente consideradas como irreducibles.

A bastantes autores e incluso escuelas les ha faltado sensibilidad de «pan-orama» (= «visión-de-conjunto») cuando han construido «sus» teorías sobre el Reino de Dios en el Nuevo Testamento, circunscribiendo el pensamiento de Jesús a sectores incompletos de su Mensaje y Doctrina [vgr.: Reino *puramente* «escatológico»... *sólo* «interior»..., constituido *únicamente* por «santos»..., etc. La inexactitud suele estar en la negación o limitación, no en la afirmación]. Como puntos cardinales de referencia para facilitar el análisis de las varias tendencias, obsérvese que unos se inclinan más hacia cierto «espiritualismo» (influjo del Reino principalmente en el orden moral, religioso, íntimo, «del corazón») y otros subrayan los aspectos «cósmicos» (reflejos del R. de D. en la transformación del universo, a nivel metafísico); unos son, por decirlo así, más «actualistas» (atención a los valores ofrecidos y fecundados

por el Evangelio ya en el mundo presente) y otros más «escatologistas» (en perspectiva dominante «de futuro»: expectación y preparación, más o menos inmediata, de un «más allá» radicalmente discontinuo, distinto y mejor que lo actual); para unos el Reino es «progresivo», injertado biológicamente en la historia del Pueblo de Dios y evolucionando a su ritmo; según otros ha de implantarse mediante una intervención repentina y violenta de fuerzas sobrenaturales, que transformen el mundo y el universo a través de una crisis «catastrófica». De las predilecciones por las que se deje llevar cada uno en los varios aspectos insinuados dependerá en gran parte la fisonomía de su sistema doctrinal. *4, 17*

San Mateo ha dado a la proclamación en Galilea del **Reino de los Cielos** un contexto redaccional de contraste altamente significativo. Pocas líneas antes, Satanás ofrecía «*todos los reinos del mundo*» (πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου: 4, 8). Jesús rechaza la tercera tentación señalando entre el hombre y Dios una línea recta, vertical, única. Por su Reino se puede y debe renunciar a todos los demás. Dicho con palabras menos sencillas, el Kerygma de Jesús constituye un llamamiento a la re-ordenación «teocéntrica» y «cielocéntrica» de todo pensar, sentir y vivir. Traducido a lenguaje de todos, su Mensaje y programa del «Reino de los Cielos» se resume en el «*Padre nuestro*» (→ 6, 9ss.).

b) LA PROXIMIDAD, INMINENCIA O PRESENCIA del Reino. Los autores traducen diversamente el verbo de la formulación griega del Mensaje (ἤγγικεν: «está cerca», «— muy cerca», «ha llegado», etc.). Su matiz exacto de «pretérito perfecto» sería: «se ha acercado y está cerca». Pero esta «cercanía» (cuando el verbo se usa con sentido cronológico, no local) puede ser de proximidad, de inminencia o de contacto. En su utilización práctica dentro del Nuevo Testamento el pretérito perfecto del verbo (ἐγγίζω) es apto para todas tres posiciones [118]. La retroversión aramea o hebrea

[118] Además del «Reino» (*Mt.* 3, 2; 10, 7; *Mc.* 1, 15; *Lc.* 10, 9. 11), cfr.: «se ha acercado» (ἤγγικεν) *la hora* (*Mt.* 26, 45), *el día* (*Rom.* 13, 12), *el tiempo* (*Lc.* 21, 8), *la desolación de Jerusalén* (*Lc.* 21, 20), *la venida del Señor* (*Iac.* 5, 8), *el fin* (1 *Petr.* 4, 7). Con la equivalencia ἐγγύς ἐστιν [ἦν] = «Está[ba] cerca»: *el Reino de Dios* (*Lc.* 21, 31); *el tiempo* (*Mt.* 26, 18; *Apoc.* 1, 3; 22, 10);

4, 17 del verbo no es única, y puede revestir también los varios matices indicados. La fórmula del Kerygma también es imprecisa y «comprehensiva» en lo que se refiere a la inserción en el tiempo del Reino de Dios, del que si por una parte afirma Jesús que «ya ha venido» (ἔφθασεν: *Mt.* 12, 28 = *Lc.* 11, 20) y está entre sus oyentes (*Lc.* 17, 21), por otra parte se vive en la expectación y en la plegaria. Traduciendo la frase evangélica hemos intentado, de alguna manera, mantener esa «imprecisión comprehensiva». Al sintetizar el concepto total del Reino de los Cielos será inevitable distinguir en él varias «fases», que no sólo recubren su porvenir «escatológico» y eterno, sino también su inserción en el devenir histórico de «este mundo». En la teología de San Mateo se destaca con peculiar relieve la ya-presencia ontológica y operativa del Reino y su concreción eclesial, sin atenuar un ápice su tendencia escatológica y carácter trascendente. También en cuanto a ese aspecto de proximidad inminente, el Mensaje de Jesús se presiente en algunos textos del Antiguo Testamento (vgr. *Is.* 56, 1).

c) LA «CONVERSIÓN» exigida por el Reino. Al anuncio de que llega el tiempo en que todo ha de tener a Dios por centro de gravedad corresponde el imperativo de una consigna urgente: «*¡convertíos!*» Esta consigna sigue la línea clásica del estilo «profético», y en ella resuena todavía el eco de numerosas llamadas al *retorno* del pueblo hacia Yahveh [119]. El análisis del concepto «conversión» supone un punto de partida, un término y un itinerario. En los profetas, el punto de partida se llamó, según las circunstancias, «el mal», «el mal camino», «las malas obras», «los ídolos», «la abominación», «el pecado»... El itinerario y el término consisten en el *retorno* a la fidelidad, a la «Alianza» establecida con Yahveh, que el pueblo había quebran-

---

la salvación (*Rom.* 13, 11); *el Señor* (*Phil.* 4, 5); *el Hijo del Hombre* (*Mt.* 24, 33 = *Mc.* 13, 29); *el verano* (*Mt.* 24, 32 = *Mc.* 13, 28 = *Lc.* 21, 30); *la Pascua* (o «la fiesta»: *Ioh.* 2, 13; 6, 4; 7, 2; 11, 55), etc.

[119] Cfr. vgr. *Is.* 31, 6; 55, 7; *Ier.* 35, 15; *Ez.* 14, 6; 18, 30; 33, 11; *Os.* 14, 2ss.; *Ioel* 2, 12-13; *Ion.* 3, 8. 10; *Zach.* 1, 3s., etc.

tado. Hacia los tiempos del Nuevo Testamento se había *4, 17* elaborado, en Israel, toda una mística de «conversión». La Comunidad de Damasco se definía a sí misma como «Alianza de la Conversión» (*berît tešûbah*) [120] y en Qumrán los «conversos del desierto» centraban el eje de su ascética entre los dos polos: del apartamiento del mal (= del «corazón culpable», los «ojos adúlteros», la «iniquidad», la «dominación de Belial», etc.) a la adhesión al bien (= los «mandamientos divinos», el «camino de perfección», la «Ley de Moisés», etc.), a través de concretos ejercicios penitenciales, como, vgr., la confesión de los pecados [121]. Jesús resume la disposición del hombre ante el Reino de Dios en una actitud familiar al alma israelita, actitud que, por ser inicialmente indeterminada, resulta también ampliamente «comprehensiva»: «*convertirse*». Es decir, recorrer el itinerario, desde cualquier punto de partida que sea indigno de los ciudadanos de Dios, hasta el término de una perfección a imagen de Dios (5, 48). La «conversión» o *metánoia* no es sólo decisión iniciada y concluida en un momento vértice de la vida; es actitud normal en la fase presente del Reino, de todos y siempre. La sucesiva Doctrina evangélica irá determinando, en irisaciones más concretas, aspectos definidos de los dos extremos de la «conversión», el negativo y el positivo, y del camino que hay que recorrer. En el más alto nivel de asociación al misterio cristiano, el punto de partida, el término y el camino se llamarán, respectivamente, «Yo», «Cristo» y «la Cruz» (*Mt.* 16, 24; 10, 38).

La Comunidad apostólica asoció connaturalmente el concepto de *Metánoia* con la idea de «pecado» [122]. Uno de los caminos imprescindibles hacia el término positivo es la «penitencia», no sólo en su sentido esencial íntimo de «arrepentimiento», sino también en el de su traducción a obras connaturales de austeridad; son significativos, en este sentido, el ejemplo típico de Nínive (*Mt.* 12, 41; cfr. *Ion.* 3,

---

120 *Doc. Damasc.* 19, 16.

121 Cfr. 1 QS, espec. 1, 4-9. 24-26; 2, 25 — 3, 1; 5, 1. 8. 14; 6, 15; 10, 20-21, etc.

122 Cfr. *Lc.* 24, 47 y *Act.* 2, 38; 3, 19; 5, 31; 8, 22; 17, 30.

4.17 5-10) y el hipotético de Tiro y Sidón *(Mt.* 11, 20-21). Las numerosas veces que se ha traducido el imperativo (μετανοεῖτε) del Mensaje por «*¡arrepentíos!*», y aun por «*¡haced penitencia!*», se ha concretado su significación, se le ha quitado amplitud; pero, en realidad, no se ha deformado. Si la tradición ascética de la Iglesia, desde las primeras generaciones, entrelazó y casi consustancializó las nociones de «metánoia» bíblica y de «penitencia» cristiana, lo hizo llevada de auténtico espíritu evangélico.

El verbo (μετανοέω) que suele usarse en el Nuevo Testamento para significar la «conversión» (μετάνοια) equivale, por su etimología, a «transmutar» (μετά) la «mente» (νοῦς). Rectificar, en dirección opuesta, la previa manera de pensar y sentir. También bajo este peculiar punto de vista etimológico, el Evangelio, código del Reino de los Cielos, ofrece una sublime «*metánoia*» a la razón humana—verbigracia en las Bienaventuranzas [123]—.

---

[123] El aspecto «práctico» de la Conversión se expresa también, a veces, por el verbo [ἐπι] στρέφειν que sugiere más directamente el «cambio de ruta» o «retorno», significado por el correspondiente hebreo sûb; cfr. *Mt.* 18, 3 y *Mt.* 13, 15; *Mc.* 4, 12; *Ioh.* 12, 40 citando a *Is.* 6, 10.

6. LOS DISCIPULOS

En continuidad inmediata con la proclamación del Mensaje, sin ni reiterar el nominativo «Jesús» o su correspondiente pronombre, nos ofrece la Catequesis dos narraciones paralelas de *vocación* al «seguimiento». Se trata de una de las más íntimas vivencias de la primera hora del cristianismo: **Seguir a Jesús.** Dedicaremos a ella algunas consideraciones de conjunto en la introducción al núm. IV, 6 (→ 8, 18); consideraciones que damos por supuestas en el breve comentario de esta unidad.

La parte narrativa del Evangelio presentará siempre la figura de Jesús, en el ejercicio de su misión doctrinal, como centro de dos círculos concéntricos: uno más reducido e íntimo: *los discípulos;* otro amplio, ilimitado: *el pueblo.* «Los discípulos» se identificarán a veces explícitamente con «los Doce» (respectivamente: «los Once», después de la Resurrección); en un texto crucial se llamarán «los Doce Apóstoles» (→ 10, 1ss.). El concepto «pueblo» se expresará por «*la multitud*» o «*las multitudes*»[124]. El redactor evangélico supone, muchas veces, en torno a Jesús, a uno de los dos círculos definido y aislado; alguna vez los fusiona en una perspectiva compleja; otras los sobrepone y aun los coordina, jerarquizándolos (cfr. vgr. 14, 19; 15, 36). En la estructura de conjunto de la Catequesis se nota, a partir de 16, 13 (o de 16, 21) una acentuada tendencia a dar mucho más realce y casi exclusividad al «círculo» íntimo («discí-

[124] ὄχλος, ὄχλοι: 46 veces en este sentido. → 9, 36.

pulos»), dejando al margen o desdibujando el «círculo» amplio («multitud»). Una representación ideográfica de la narración evangélica bajo este punto de vista tendría que colocar, además, en el espacio exterior a ambos círculos una convergencia de fuerzas enemigas, personificadas sobre todo en los «fariseos» [«y saduceos» →3, 7].

Así, pues, a continuación del Mensaje o Kerygma, Mateo nos traza en dos momentos sucesivos la línea esquemática de ambos «círculos»: un primer «llamamiento» de *discípulos* (4, 18-22) y una optimista descripción del *pueblo* o «multitud» (23ss.), que servirá de pórtico al «Sermón de la Montaña», a propósito del que «fusionará» redaccionalmente en un mismo y complejo auditorio el «círculo íntimo» (5, 1s.) y el «círculo amplio» (cfr. 7, 28).

La primera presentación de los que se llamarán más adelante sus «discípulos» está formada por dos concisas unidades literarias, que, si se escriben una al lado de otra, forman un perfecto díptico, cuya simetría, ya notable en Marcos (1, 16—18 + 19—20), ha acentuado todavía más Mateo conforme a una de sus más constantes predilecciones estilísticas. Una tercera «narración-de-vocación», la de Leví, hijo de Alfeo, «llamado Mateo», el publicano (*Mc.* 2, 13-14; *Mt.* 9, 9), se adapta al mismo molde redaccional, que tiene un precedente en el Antiguo Testamento: la vocación de Eliseo (*3 Reg.* 19, 19-21).

Los elementos esenciales del «esquema» son: a) un «cuadro ambiental», apenas sugerido, pero muy concreto, en el que se presenta al que va a ser llamado (especificando su nombre) en pleno ejercicio de su previo «trabajo profesional», al que tendrá que renunciar, no sin sacrificio; b) el «llamamiento» formulado de palabra [o con una acción significativa] por parte de Jesús [o Elías] que «pasa»...; c) la respuesta positiva del elegido, que «deja» su previa situación y «sigue» inmediatamente al que le ha llamado. Lucas (5, 4-11) y Juan (1, 35-51) redactan sus narraciones de vocación con más flexibilidad literaria.

En el breve inciso que vamos a leer, debajo de su esquematismo únicamente formal, se percibe aún el latido

de una impresión viviente, «autopta». Es un fragmento de autobiografía. Los autores de la Catequesis oral, y los que, a base de ella, redactaron por escrito, formularon su relato en función de una finalidad comunitaria, que pudo ser tal vez el deseo de suscitar en otros una «sintonía» con ellos en la actitud de «seguir a Jesús», o la conveniencia de rubricar su propia misión con la autoridad del que se la había confiado, u otras finalidades complementarias. Pero, en el fondo de todo ello, permanece y prevalece el testimonio «autobiográfico». Los primeros «evangelizadores», y, en el vértice, «el primero» de ellos—Simón, por sobrenombre «Pedro»—proclamaron el Mensaje y enseñaron la Doctrina sin descarnarlos de su propia vida. Y, de la misma manera que transmitieron en el primer plano de sus «memorias acerca de Jesús» el hecho de un «milagro» en ambiente familiar (*Mc.* 1, 29ss. par), con mayor razón le antepusieron el recuerdo del momento decisivo de su existencia en que decidieron «seguir a Jesús». En la psicología, tan diversa, de San Pablo también era una vivencia de primer plano la historia de su «vocación», que aflora varias veces—por contexto lógico o sin él—ya directamente en sus propios escritos, ya indirectamente en el libro de los Hechos. Antes del momento concreto narrado en la presente unidad sinóptica hay que suponer, en los discípulos, otros previos contactos con el Maestro (cfr. *Ioh.* 1, 35-42). San Lucas incorpora esta «vocación» a un relato más complejo; véase su comentario (*Lc.* **5, 1-11**).

Los primeros discípulos siguen a Jesús
(4, 18-22)

18 Caminando a lo largo del mar de Galilea,
vio a dos hermanos
—a Simón, el que es llamado Pedro,
y a Andrés, hermano suyo—

4, 18 **echando la red en el mar,**
pues eran pescadores.
19 **Y les dice:**
«¡Venid en pos de mí,
y os haré pescadores de hombres!»
20 **Y ellos, al instante, dejando las redes,**
le siguieron.

21 **Y prosiguiendo de allí adelante,**
vio a otros dos hermanos
—a Jacobo, hijo del Zebedeo,
y a Juan, hermano suyo—
en la barca con Zebedeo, su padre,
componiendo sus redes.
Y les llamó.
22 **Y ellos, al instante, dejando la barca y a su padre,**
le siguieron.

Vocación de Simón Pedro y Andrés.

El «*cuadro*» para ambientar las narraciones-de-vocación lo constituye una «instantánea» en la que se presenta el que va a ser llamado en pleno ejercicio de su trabajo pro-
18 fesional. Así, pues, **caminando** Jesús **a lo largo del «mar» de Galilea** (→ 4, 13) **vio a dos hermanos... echando la red en el mar, pues eran pescadores.** Como ya se ha indicado, en el trasfondo psicológico de esa «instantánea» se respira un recuerdo autobiográfico indeleble de los protagonistas del Evangelio oral. El trecho de orilla a que se refiere debe localizarse en las afueras de Cafarnaum, conforme al contexto redaccional (*Mt.* 4, 13 y *Mc.* 1, 21), que corresponde, sin duda, al topográfico. A pesar de la «humillación» en que está envuelto, desde hace siglos, aquel paisaje (cfr. 11, 23), un contacto sensorial con el mismo puede serle precioso a quien tenga capacidad de evocación, para revivir en espíritu un momento del Evangelio que tantos otros «llamados» han considerado como arquetipo de uno de los «momentos» más evangélicos de su propia existencia cris-

tiana. El «mar» o lago de Galilea merece ser familiar a los ojos 4, 18-19
que leen habitualmente los hechos y palabras de Cristo; procúrese una buena descripción literaria y gráfica por medio de un libro adecuado. Acerca de la constante, psicológica y significativa, de presentar en la Catequesis a Jesús «caminando» o «pasando», véase la introducción al punto siguiente.

La palabra correspondiente a *«red»* (ἀμφίβληστρον) se traduciría seguramente con acierto por «esparavel», refiriéndose a la que los árabes pescadores del lago llamaban šabakah, red individual, de abertura redonda de unos 3-5 mts. de envergadura, que se lanza al agua y se retira rápidamente con los peces que acaso haya aprisionado. En las narraciones de vocaciones no frustradas se individualiza muy concretamente el nombre del elegido: los dos hermanos eran **Simón, el que es llamado Pedro, y Andrés, hermano suyo.** «Simón» (Σίμων) es nombre helenístico, paralelo al hebreo «Šime'on» (= Συμεών)[125]. El nombre «Simón» (o «Simeón») era muy frecuente en el pueblo de Palestina. Mateo añade siempre a la denominación familiar de *Simón* el sobrenombre «eclesiástico» *Pedro* (aun antes de consignar la razón significativa de este apelativo)[126]; Juan hace lo mismo casi siempre (17 veces); Marcos, y con él Lucas (y alguna vez Juan) suelen referirse a él también con el simple nombre familiar de «Simón» ([hijo] de Juan: *Ioh.* 1, 42; 21, 15-17). El nombre de su hermano, *Andrés,* es del todo griego. El, y sin duda su hermano, habían pertenecido a la escuela del Bautista *(Ioh.* 1, 37-42), por indicación del cual entraron en la esfera del conocimiento e influencia de Jesús. *Eran pescadores* de Betsaida *(Ioh.* 1, 44), junto al lago, muy cerca de Cafarnaum.

La última palabra del «cuadro ambiental» sirve de paso
a nivel a la fórmula del «llamamiento»: **y les dice: «¡Ve-** 19
nid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres!» La invitación tiene, en griego, cierto matiz intraducible de consigna directa, urgente, vibrante (δεῦτε ὀπίσω μου: «¡ea!, ¡en pos de mí...!»). La consigna y su inmediata resonancia

---

125 Cfr. refiriéndose a «Pedro», *Act.* 15, 14 y 2 *Petr.* 1, 1. (1. v.).
126 Cfr. 10, 2 y 16, 16, antes de 16, 18.

4, 19-20 (*«le siguieron»*) centra esa breve unidad en el amplio tema evangélico **seguir a Jesús,** a cuya luz de conjunto debe ser considerada a fin de ser comprendida en toda su profundidad y tensión emotiva [127]. La imagen literaria «pescadores [de hombres]» se encuentra también en Jeremías (16, 16), pero sin analogía con el Evangelio. La analogía y desarrollo de esta metáfora puede buscarse, en todo caso, en la parábola de la red (→ 13, 47ss.); pero, sobre todo, en la preciosa narración de una «pesca milagrosa», así en San Lucas (5, 4-11) como en el capítulo suplementario de San Juan *(Ioh.* 21, 1ss.). En ambos casos salta a la vista la «transparencia» del relato que, a través de una realidad objetiva, quiere «significar» y sugerir la fundamental meditación «eclesiológica» de una «red» que, desde la barca de Simón Pedro, sólo se llena cuando los «pescadores» la lanzan y recogen a la orden del Señor. Obsérvese, ya desde estas primeras páginas, la tendencia del estilo oral de Jesús a la imagen; el capítulo de las Parábolas (→ 13, 3) ofrecerá abundante materia de estudio. La transposición del orden profesional humano de la palabra «pescador» a un superior nivel alegórico ilumina uno de los más interesantes valores «pedagógicos» de esa predilección por la imagen del lenguaje de Jesús: la de *elevar* «connaturalmente» a una esfera «sobrenatural» la vida y actividad humana, sensorial y concreta, de sus discípulos. El que hubiere llegado a asimilar en su espíritu el «tesoro de imágenes» del Evangelio, podría vivir habitualmente «elevado» a clima de cielo sin dejar de tener los ojos muy abiertos a las realidades cotidianas de la tierra. Con frecuencia, las imágenes de la palabra de Jesús gozan también de fecunda virtualidad estética, y se han incorporado a la tradición artística del cristianismo; así sucedió, ya desde sus orígenes, con la alegoría del pescador y la correspondiente del «pez», aunque fue superada, incluso en la misma imaginación de Pedro, por la alegoría paralela, más enraizada en la lite-
20 ratura bíblica, del «pastor» [128]. **Y ellos, al instante, dejando**

---

127 → 8, 18.

128 Cfr. *Ioh.* 21, 3-11 + 15-17 y *1 Petr.* 2, 25; 5, 2. 4.

las redes, le siguieron. «Al instante»: no es preciso tomar- *4, 20-21*
lo materialmente a la letra; significa la prontitud generosa coesencial a la ascética del «seguimiento»[129]. También es coesencial al seguimiento el «holocausto» de toda previa adherencia a lo que no sea Jesús—«dejando las redes», para un pescador profesional, tiene sabor de nostalgia y es cifra de heroísmo; Simón Pedro dirá algún día: «lo dejamos *todo*» (19, 27). La vocación de Eliseo fue también prototipo de ese holocausto (3 *Reg.* 19, 20s.). *Le siguieron,* es decir, pasaron a ser «discípulos» suyos con plena dedicación profesional (→ 8, 18, ya citado).

Vocación de Santiago y Juan.

La otra narración de vocación está vaciada en el mismo molde literario que la anterior, constituyendo ambas un díptico paralelo; Mateo ha urgido, más todavía que Marcos,
la simetría redaccional. Los dos hermanos son **Jacobo,** *21*
hijo de Zebedeo, y Juan, hermano suyo. Jacobo (= Santiago), forma grecizada del hebreo «Jacob», nombre muy común entonces en Palestina. *Hijo de Zebedeo,* para distinguirlo de otro, también discípulo, «hijo de Alfeo» (10, 3). Zebedeo es mencionado siempre y únicamente en los Evangelios en relación con sus hijos. El «cuadro ambiental» se parece al anterior: **Y prosiguiendo de allí adelante, vio a otros dos hermanos... en la barca, con Zebedeo, su padre, componiendo sus redes.** *Componer* (καταρτίζειν) podría tener aquí el sentido de «remendar», o, mejor, el de «disponer para el uso inmediato». La Catequesis en su aspecto narrativo, sobre todo a través de Marcos, mencionará muchas veces *la barca,* reflejando un recuerdo visual y un antiguo peso afectivo de los catequistas. **Y les llamó.** Ambas unidades del díptico no sólo se corresponden, sino que se complementan[130]. Por eso, tanto la anotación de que

[129] El adverbio «al instante» — εὐθύς y también εὐθέως en *Mt.* y *Lc.* es característico del estilo narrativo sinóptico, particularmente a través de Marcos.

[130] I: echar las redes + II: disponerlas para el uso; I: dejar las redes + II: la barca y el padre (e. d., la familia).

4, 21-22 «eran pescadores» como el sentido profundo del «llamamiento» (= ser «pescadores de hombres») se refleja catequéticamente de la primera parte del díptico sobre la segunda (en San Lucas, dicho sentido profundo se declara a solo Simón Pedro: 5, 10). La constatación del «seguimiento» está redactada en forma idéntica (complementaria) a la
22 anterior: **Y ellos, al instante, dejando la barca y a su padre, le siguieron.** La alusión implícita al holocausto espiritual también de Zebedeo constituye a éste arquetipo silencioso, quizá olvidado, del heroísmo de tantos padres que han querido generosamente «ser dejados» por sus hijos para que éstos puedan, en plenitud evangélica de sentido, *seguir a Jesús.*

7. EL PUEBLO

Al llamamiento de los primeros discípulos, que constituirán su «círculo» íntimo, sigue una mirada panorámica a las relaciones entre *Jesús y el Pueblo.*

Denominaremos convencionalmente «sumarios» a esas síntesis panorámicas, en las que, sin ceñirse a un hecho concreto (aunque, a veces, con ocasión de un hecho concreto), los evangelistas condensan en breves rasgos esenciales toda la actividad de Jesús o un aspecto principal de ella durante un amplio período de su ministerio. La proclamación del Mensaje ya se ha mencionado en forma de «sumario» (v. 17). En los Hechos Apostólicos también se encuentran varios. Tal vez el más breve y sublime entre todos sea aquel con que San Pedro sintetiza, al catequizar en Cesarea al centurión Cornelio, la actividad de Cristo Jesús con decir que «pasó haciendo el bien»: *pertransiit benefaciendo* — διῆλθεν εὐεργετῶν (*Act.* 10, 38).

En el v. 23, San Mateo nos ofrece un «sumario» que es programa y resumen de toda la actividad de Jesús en la vertiente «galilaica» de su Evangelio [131]. Dicho v. 23 se repite, prácticamente a la letra, en 9, 35. Los cinco capítulos «incluidos» entre ambos textos idénticos son su desarrollo explícito, su irisación en pensamientos y hechos concretos [132].

---

131 El «sumario» programático de la vertiente jerosolimitana se empezará a dar, con valor de profecía, a partir de 16, 21.

132 Los especialistas suelen llamar «inclusión hebraica» a ese procedimiento redaccional, frecuente en la literatura hebrea (y en otras), de colocar una misma frase, palabra o idea al principio y al fin de una composición, o de

El v. 23 = 9, 35 «resume» diciendo que Jesús «pasaba» por toda la Galilea:

a) enseñando = proclamando el «Evangelio» del Reino,

b) curando enfermos.

La misión de Jesús se ejercía, pues, por medio de dos actividades coordinadas:

a) la(s) Palabra(s)
b) la(s) Obra(s).

«La(s) Palabra(s)» del Mesías (cfr. 7, 24. 26) constituían una «enseñanza» o Doctrina, desarrollada en el clima de la «liturgia» sinagogal, por la que se canalizaba, explicitaba y traducía a la práctica la proclamación o Kerygma del «evangelio» o buena nueva divina, que es «el Reino».

«La(s) Obra(s) del Mesías» (cfr. 11, 2) consistían en manifestaciones de su Poder «super-natural», cuyo ejemplo típico y el más frecuente fueron las curaciones milagrosas de enfermos y afligidos (incluyendo entre ellos a los «posesos»).

Los caps. 5, 6 y 7 ofrecerán una antología sistematizada, fundamental, programática de *«la(s) Palabra(s) del Mesías»*.

Los caps. 8 y 9 (hasta el v. 34) contienen una antología selecta, «típica», también conforme a cierto plan sistemático, de *«la(s) Obra(s) del Mesías»*.

Los «sumarios» 4, 23 y 9, 35 proyectan sobre las dos grandes secciones cierta intención de unidad, conforme a una planificación ideada por el evangelista. Constituyen un conjunto orgánico, «completo» en sí mismo; un germinal «tratado» *de Doctrina et Operibus Iesu Messiae*. La repetición del «sumario» (9, 35) servirá también de charnela redaccional y «paso a nivel» temático para introducir la sección de los Discípulos = Apóstoles (preludiada en 4, 18-22), a quienes se transmite el doble oficio y poder mesiánico

---

una parte orgánica de ella. Los dos extremos, idénticos o análogos, tienden sobre el conjunto de la composición que delimitan un arco ideal que le da cierta unidad de pensamiento, sentimiento o intención. Así, vgr. las Bienaventuranzas según Mateo están «incluidas» por la doble mención explícita del «Reino de los Cielos» (5, 3. 10), que las envuelve en su auténtico «clima» conforme a la intención del evangelista.

de la *Palabra* y de la *Acción* [y, anticipando una ulterior perspectiva del Evangelio, la ascética de la *Persecución*].

Los versículos que le subsiguen inmediatamente complementan el «sumario» fundamental 4, 23, glosándolo en sus dos términos esenciales:

a) 4, 24 = amplía el tema: «Jesús sanando enfermos» (y preludia la sección caps. 8-9);

b) 4, 25 + 5, 1-2 = amplía el tema: «Jesús enseñando» (y ofrece el «cuadro ambiental» que introduce la sección 5-7).

Incluimos en este mismo apartado la consideración del resumen complementario a), dejando el b) para el apartado siguiente como punto de partida para unas reflexiones sobre el «Sermón de la Montaña».

La manera como el evangelista ha redactado estos versículos interesa mucho también a los que cultivan la «crítica literaria» e investigan en torno a la «cuestión sinóptica», por cuanto pueden servir de «ejemplo típico» y orientar en el ámbito de los problemas propios de dichas disciplinas. Como puntos de referencia para el que desee considerar estos aspectos (de los que prescindimos en el comentario, por norma general), citamos a continuación otros textos, más o menos paralelos o afines a 4, 23-25:

4, 23 (= 9, 35): cfr. *Mc.* 1, 14; 1, 39 [y 38]; 3, 10; 6, 6; *Lc.* 4, 15. 44 [y 43]; 8, 1 (cfr. *Mt.* 10, 1 y 11, 1).
4, 24: cfr. *Mc.* 1, 28. 32. 34; *Lc.* 4, 37. 40; 5, 15; 7, 17 (cfr. *Mt.* 8, 16; 9, 26; 12, 15; 14, 35).
4, 25: cfr. *Mc.* 3, 7-8; *Lc.* 6, 17-19 [y 5, 17]. (cfr. *Mt.* 3, 5; 12, 15; 14, 13; 15, 30; 19, 2).

De muchos de los versículos citados interesa sólo, como «paralelo», un pequeño miembro. Al repasar la lista (que podría ser más extensa) se observa fácilmente que, para componer los «sumarios», se servían los redactores de frases muy «tópicas», frases que habrían sido repetidas seguramente infinitas veces en la previa y sincrónica catequización oral y en sus eventuales consignaciones escritas extracanónicas. Por otra parte, en varios de los textos citados y concretamente en *Mt.* 4, 23ss. hay rasgos netamente peculiares e independientes. Difícilmente se puede afirmar con positiva probabilidad en qué dirección hubo verdadera dependencia literaria entre los evangelistas, si es que la hubo.

4, 23 Las breves líneas del «sumario» 4, 23, en su austero y «tópico» esquematicismo, señalan un momento trascendental en la Historia de la Salvación. El tesoro de la Palabra de Dios, de cuya plenitud nos llegan corrientes por diversos cauces, tiene su centro de convergencia ontológica y su fontalidad primacial en aquella proclamación, hecha por Cristo Jesús, del «Evangelio» del Reino. **Evangelio,** CRISTO y **Reino de los Cielos** son realidades «convertibles» si se las considera desde la suprema y luminosa perspectiva del misterio. La Palabra de Dios, a cuyo contacto vital prende en nuestro ser la llama de la Fe, «recorrió» en Cristo todos los caminos de Galilea, y penetró en el corazón del «Pueblo» y, sobre todo, de los «Discípulos» que nos la debían transmitir. Ser creyente significa también, en cierto modo, tener a Galilea por solar del espíritu.

JESÚS RECORRE LA GALILEA, ENSEÑANDO Y CURANDO ENFERMOS (4, 23-24)

23 **Y recorría Jesús toda la Galilea,**
enseñando en sus sinagogas,
y proclamando el «Evangelio» del Reino,
y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo.

24 **Y se difundió su fama por toda la Siria;**
y le presentaron todos los enfermos,
afectados por diversas dolencias y tormentos;
y endemoniados, y «lunáticos», y paralíticos:
y los curó.

El estilo de ambos «sumarios» es acentuadamente popular. Nótese, vgr., la insistencia en reiterar la copulativa «y», así como el énfasis del adjetivo «todo».

23 **Y recorría Jesús toda la Galilea...** El «libro de la Consolación de Israel» canta poéticamente la hermosura de los

«pies»[133] de aquel que proclama a Sión el «evangelio» de 4, 23
la paz, del bien, de la salvación, del Reino de Dios[134]. En la línea de su vocación y «misión» mesiánica como «evangelizador» (*Is.* 61, 1ss.), Jesús dio a su vida pública un ritmo «itinerante» («misionero», en el sentido más dinámico). San Pedro lo «resume», en los Hechos Apostólicos, diciendo que «entró y salió» (*Act.* 1, 21); «pasó...» (10, 38). El Hijo del Hombre no tenía «domicilio» (cfr. *Mt.* 8, 20); para estar con él, era preciso andar, «seguirle» (→ 8, 18). Un análisis de todas las secciones narrativas de la Catequesis sería una dilatada irisación de su incesante caminar[135]. Su consigna de «misión» a los discípulos será, por connaturalidad con la propia, «id...» (10, 6. 7...; → 28, 19; cfr. *Mc.* 16, 15. 20). «*Toda* la Galilea»: aun admitiendo el matiz popular y enfático de la afirmación, siempre hay que dar por supuesta, a través de estos «sumarios», una actividad inmensamente más amplia que los hechos referidos en concreto por los evangelistas (cfr. *Ioh.* 20, 30; 21, 25).

Enseñando en sus sinagogas. La observación es preciosa. Jesús amoldaba, pues, en esta actividad «misionera» su didáctica al cauce normal de la formación religiosa del pueblo, a cuyos ojos aparecería de momento como un rabí de suprema autoridad, pero ni exaltado ni exótico. La «sinagoga»-edificio era en toda población judía, a partir de la época helenística, la casa de la oración comunitaria y de la lectura pública y explicación de la Ley y los Profetas. Su disposición podría compararse a la de un templo parroquial, más o menos modesto a proporción de la categoría del pueblo, donde ocupara el lugar del altar y tabernáculo un armario o arca conteniendo los rollos sagrados.

---

133 hebraísmo = de los pasos, del caminar...

134 «¡Qué hermosos son, sobre las montañas, los pies del que «evangeliza» [= anuncia la buena nueva]...!» *Is.* 52, 7; cfr. *Rom.* 10, 15.

135 Solamente en *Mt.* a partir de este contexto y hasta la entrada en Jerusalén, cfr.: Jesús «va» o «pasa»: 4, 18. 21; 9, 9. 27; 11, 1; 12, 1. 9; 13, 53s.; 15, 29; 16, 13; 17, 14; 19, 1s.; «Entra en...» [la ciudad o la casa]: 8, 5. 14; 9, 1. 23. 28; 13, 36; 17, 24s.; «sale de...»: 13, 1; 20, 29; cruza el lago: 8, 18, 23. 28; 9, 1; 14, 22ss. 34; 15, 39; 16, 4s.; «se retira de, a...»: 12, 15; 14, 13; 15, 21; «recorre» toda la región: 9, 35 [= 4, 23]; va a Jerusalén: cfr. [16, 21]; 20, 17; 21, 1ss.

4, 23 La «reunión» (συναγωγή significa «reunión») principal se celebraba cada semana, en el sagrado día de «reposo» o *šabbat* («sábado»). Su desarrollo ritual consistía en una alternancia de plegarias y lecturas; se iniciaba, al parecer, con el *šema'* (= *Deut.* 6, 4-9 más 11, 13-21 más *Num.* 15, 37-41) y con las *Šemoneh 'eśreh* [berakhot] (= las «Diez-y-ocho» [bendiciones]); terminando con la oración *Qaddiš* y una bendición (= *Num.* 6, 24-26). Ocupaba el centro del oficio la lectura ordenada de una perícope de la «Ley» (= Pentateuco) y otra de los «Profetas» (categoría que abarca, entre los judíos, también varios libros que llamamos «históricos»); los textos eran traducidos luego a la lengua vulgar, cuando el pueblo ya no entendía el hebreo. Algunas grandes solemnidades tenían su «lectura» especial. Después de la lectura bíblica, era costumbre dirigir a los presentes unas palabras de exhortación; de ordinario, tomando pie de lo que acababan de escuchar. Para ello, el presidente de la reunión podía invitar a uno de los asistentes (cfr. *Act.* 13, 15), o se ofrecía alguien espontáneamente. El ambiente de la sinagoga nunca ha sido hierático; cabe en ella el diálogo y se puede suscitar la discusión. San Lucas describe un ejemplo concreto de esa actividad de Jesús, situándola en la sinagoga de Nazaret, a la que acudió «*según su costumbre, en el día del sábado*» (*Lc.* 4, 16ss.; cfr. *Mc.* 6, 2). Suponiendo una acogida menos accidentada, podemos analizar, por analogía de este ejemplo, la escena que se repetiría, por lo menos cada semana, durante meses — no sabemos cuántos — de un Jesús «didacta» en el marco cuasi-litúrgico, sereno, íntimo (recorría «las ciudades todas y las *aldeas*»: 9, 35), de la vida religiosa popular de aquella comarca — un Jesús menos distinto de lo que a veces pensamos de la sencilla actividad normal con que innumerables ministros suyos han «enseñado» también su doctrina en la «asamblea» del pueblo creyente [136].

Y proclamando el «Evangelio» del Reino. *Proclamar*

[136] Acerca de la palabra «enseñar», cfr. 5, 2.

(κηρύσσειν → 4, 17) es palabra de heraldo, en quien y por *4, 23*
quien habla el Rey. El objeto del Mensaje es «*el Reino* [de los Cielos]» (→ 4, 17; 26, 29). La proclamación se haría tendiendo un puente de exégesis desde el pilar del Antiguo Testamento al corazón de los oyentes, en atmósfera sinagogal—atmósfera ya habitualmente saturada de expectación mesiánica. El «libro de texto» de la proclamación sería principalmente Isaías (cfr. *Lc.* 4, 17-21). Y fue «Isaías» —concretamente, «el libro de la Consolación»—quien ofreció el vocablo técnico cristiano que (sobre todo por obra de San Pablo) ha venido a ser el «nombre propio» del Mensaje de Jesús:

EVANGELIO

En el presente texto (= 9, 35), **evangelio** mantiene aún su primer sentido de «*buena noticia*». El genitivo: **del Reino**, es epexegético (e. d., «explicativo»). Así, pues, la frase puede glosarse de esta manera: «Jesús enseñaba en las sinagogas, proclamando esta buena noticia: [llega] EL REINO [de los Cielos]». Pronto el nombre «EVANGELIO» pasó a ser propio y substantivo: es la misma realidad de Cristo *(Mc.* 1, 1); de tanta trascendencia, que por ella hay que dejarlo todo *(Mc.* 10, 29), y hasta perder la vida para encontrar la Vida *(Mc.* 8, 35); la que los Apóstoles deberán llevar *(Mc.* 16, 15), y llevarán de hecho *(Mc.* 13, 10) [137] por todo el mundo. Durante la generación apostólica, las palabras **Evangelio** y **evangelizar** fueron adquiriendo una creciente vibración dinámica, se asociaron a la línea esencial del concepto de «apostolado», y equivalían muchas veces a «*predicación=difusión del Mensaje de Cristo*». Entrado ya el siglo segundo (sin desaparecer del todo los matices más originarios), se dio al vocablo «*Evangelio*» el sentido derivado, que ha prevalecido luego durante siglos, de «*consignación por escrito, carismática y canó-*

[137] Cfr. *Mt.* 24, 14; *Mc.* 14, 9, cfr. *Mt.* 26, 13 [y cfr. *Mc.* 16, 20].

nica, de una síntesis de la predicación apostólica del Mensaje o «Buena Noticia» de Cristo Jesús» [138].

La palabra EVANGELIO entra en el vocabulario de Jesús por el texto profético de *Is.* 61, 1, que era para El una de las expresiones predilectas de su oficio mesiánico: *Evangelizare pauperibus misit me:* «me ha enviado (Yahveh) a proclamar la Buena Nueva a los pobres» [139]. El contexto amplio del «libro de la Consolación» da a «la Buena Nueva» un sentido concreto; para comprenderlo en plenitud es preciso saborear todo el libro a base de «lectura cristiana». En el primer capítulo *(Is.* 40), oída la consigna de preparación (→ *Mt.* 3, 3), se invita a las «evangelizadoras» de Sión a proclamar la *venida* de Yahveh, solícito *Pastor* de Israel *(Is.* 40, 9). En *Is.* 52, 7, entre una sinfonía de exclamaciones alborozadas, cincela el hagiógrafo una de las frases que iban a alcanzar mayor resonancia en la atmósfera mesiánica así del judaísmo como del cristianismo hacia el siglo I, al cantar cuán hermosos son los pasos de los «evangelizadores»—mensajeros de la Buena Nueva—que, cruzando los montes, anuncian a Jerusalén, la *Paz, la Salvación, el Reino de Dios.* En *Is.* 60, 6 se unen a esta proclamación todos los pueblos, pregonando la *«Gloria de Yahveh».* Por fin, en *Is.* 61, 1, es el mismo Ungido de Yahveh quien predica el «evangelio» de la *redención.* Los textos citados no son sino jalones de una línea de esperanza mesiánica a alta tensión, que recorre toda la segunda parte de Isaías. El verbo *biššar,* equivalente a «proclamar un mensaje de albricias», traducido en los LXX por «evangelizar» (εὐαγγελίζεσθαι), verbo que tenía ya previamente cierto matiz religioso, queda saturado, a través de estos textos, de carga afectiva y conceptual mesiánica. El hecho de que la Comunidad cristiana expresase la acti-

---

138 «Carismática», por cuanto la escribieron los «evangelistas» bajo la influencia del carisma de Inspiración hagiográfica del Espíritu Santo; «canónica», por cuanto los tres «Evangelios» llamados sinópticos y el «Evangelio» según San Juan están incluidos, íntegros y solos, en el «Canon» bíblico de la Iglesia.

139 *Lc.* 4, 18; *Mt.* 11, 5 = *Lc.* 7, 22; → *Mt.* 5, 3.

vidad «misionera» de Jesús por los pueblos de Israel con la misma palabra de Isaías [140], y de que El mismo la definiese así [141], fue profesión de fe en su dignidad mesiánica por parte de la Iglesia, y testimonio de cómo tenía conciencia de la misma el alma de Jesús.

Evangelizar es proclamar el advenimiento del «*Reino de los Cielos*» (decirle a Sión: «*¡Reina tu Dios!*»: *Is.* 52, 7). EVANGELIO es esa fausta realidad *(Mt.* 4, 23). «Creer en el Evangelio» es aceptarla *(Mc.* 1, 15). El substantivo «Evangelio», que en hebreo sería «bešorah», fue muy poco usado en el Antiguo Testamento, y nunca en sentido religioso [142]. Pero la forma griega (εὐαγγέλιον) se pronunciaba con creciente frecuencia en el mundo helenístico-romano del siglo de Jesús. Partiendo de su noción fundamental de *alegre noticia* (ordinariamente relacionada con una «victoria»), se iba condensando en ella la expectación inminente de una era mejor y de un mundo dichoso en la paz. La deificación del César atrajo a su persona, en el estilo cúltico-adulatorio de la época, la fontalidad de los «evangelios» para el mundo. La célebre inscripción de Priene dice, refiriéndose a Augusto, que «el nacimiento del dios fue para el mundo el principio de los *evangelios* [faustas nuevas] que por él habían de venir...» [143]. Estas palabras se esculpían aproximadamente el año 9 antes de la era cristiana. Es decir, casi en sincronismo con la fecha real más probable de la natividad de Jesús (→ 2, 1). A los Césares deificados se les daba asimismo el título de «salvador» (σωτήρ). En el desierto de Judá, un heraldo del cielo proclamaba a unos pobres de Israel: «*Os evangelizo* (εὐαγγελίζομαι) *una gran alegría—que lo será para todo el pueblo: os ha nacido hoy un Salvador* (Σωτήρ), *que es el Mesías Señor, en la ciudad de David*» *(Lc.* 2, 11). La «anunciación» del Desierto

---

140 Cfr. *Lc.* 8, 1; 20, 1; *Eph.* 2, 17.

141 *Lc.* 4, 18. 21. 43; 7, 22 [= *Mt.* 11, 5]; 16, 16.

142 Significaba o = «buena noticia»; cfr. 2 *Sam.* 18, 20. 25. 27; 4 *Reg.* 7, 9; o = «albricias»: 2 *Sam.* 4, 10; 18, 22 (?).

143 ἦρξεν δὲ τῶι κόσμωι τῶν δι'αὐτὸν εὐανγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ W. Dittenberger, *Orientis graeci Inscriptiones selectae*, II (Leipzig, 1905), n. 458, lin. 40s.

de Judá frente a la de Priene, la obra de Jesús frente a la política religiosa del Imperio, la cruz del Calvario frente al trono del César, señalan el contraste entre el «Evangelio» que equivale a «Reino de los Cielos» y unos «evangelios» que significaban la suplantación de Dios por el orgullo humano. Pero «el Evangelio del Reino» tiene a favor suyo, «hasta el Fin», la Palabra de Dios (cfr. *Mt.* 24, 14).

La Iglesia apostólica habló el lenguaje de su tiempo. Llenó el ánfora helenística de una *palabra* hermosa — εὐαγγέλιον—con el vino escanciado de la Revelación a Israel; es decir: con la *significación* de «evangelizar», transmitida desde Isaías y elevada a plenitud por Obra y Palabra de Jesús. Fue el mismo Jesús, con toda probabilidad, quien elevó, en su lengua materna, el substantivo correspondiente a «evangelio» hasta el valor teológico con que luego lo difundió la Iglesia.

Los «sumarios» de la actividad mesiánica de Jesús por Galilea se reducen esquemáticamente a un binomio: *enseñar + curar enfermos;* binomio del que unos «sumarios» mencionan sólo el primer término [144], otros sólo el segundo [145] y otros, como el presente, ambos. Así, pues, el Mesías no sólo proclamaba el Evangelio por las sinagogas, sino que además «pasaba» **sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo.** Es característico en las narraciones taumatúrgicas del Evangelio (sobre todo en *Mt.* y *Lc.)* el verbo «*sanar*» (θεραπεύω) [146]. En la tradición de la religiosidad cristiana se encuentran reflejos muy sugestivos sobre el tema *Christus medicus.* Los que, a lo largo del tiempo de la Iglesia, mantienen en acto y en presencia mística la perennidad de la obra de Cristo, sintonizan con El en la predilección por los enfermos, en un primer plano paralelo y consustancial al de la «evangelización» del mundo.

A continuación de este «sumario» programático, el redactor del primer Evangelio ha yuxtapuesto otros dos uni-

---

144 Vgr. 11, 1; cfr. *Lc.* 4, 15. 44; 8, 1.
145 Vgr. 12, 15; 14, 35s.; 15, 30s., etc.
146 —> núm. IV, 1, [8, 11], pág. 429s.

laterales, cada uno de los cuales reitera y glosa uno de sus 4, 24
dos términos, en orden «quiástico»[147] El primero de estos dos sumarios unilaterales preludia la amplia sección de los caps. 8-9; *las Obras de Jesús;* el segundo es «cuadro ambiental» y prólogo del «Sermón» que abarca los caps. 5-7: *las Palabras o «Doctrina» de* Jesús.

Y se difundió su fama por toda la Siria. El hecho es 24
objetivamente connatural y su afirmación constituye una frase «tópica» dentro de la Catequesis[148]. Pero la mención de «*Siria*» en el texto presente es peculiar, y única en el Evangelio. Puede entenderse como un sinónimo más explícito de los que San Marcos llama «los alrededores de Galilea[149], entendiéndolos, no precisamente dentro de la misma «Galilea» (considerada como genitivo «epexegético»), sino al margen de ella, de las comarcas inmediatamente limítrofes hacia el norte, aunque no más allá del Hermón. Tampoco es inverosímil que, por lo menos el autor de la redacción definitiva, mencionase «*Siria*» (en un sentido geográfico más amplio), para insinuar «significativamente» que, ya en tiempo de Jesús, había llegado la noticia de su «evangelio» o «buena nueva» a aquella tierra cuya capital, Antioquía, iba a ser pocos años más tarde y ya era en tiempo del redactor, uno de los centros más ardientes de cristianismo hecho vida y misión. Mas para que este hipotético y tenue rasgo de psicología literaria sirva también como indicio en orden a concretar el ambiente geográfico del autor del Evangelio y de sus inmediatos destinatarios hacen falta otras razones complementarias de mayor peso. **Y le presentaron todos los enfermos, afectados de diversas dolencias y tormentos.** «*Le presentaron*» es impersonal (= la gente le presentó). Se especifican a continuación algunas categorías de «dolencias» o «tormentos» de las que

---

147 A = 23a: «enseña»; B = 23b: «sana»; B' = 24: «sana»; A' = 25 + 5, 1: «enseña».

148 Cfr. 9, 26; *Mc.* 1, 28; *Lc.* 4, 37; 5, 15; 7, 17.

149 1, 28: τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας: cfr. *Lc.* 4, 37.

4, 24 aparecerán, entre otras, casos concretos en la narración evangélica: **endemoniados** (→ 8, 28ss.)[150]; **lunáticos** (e. d.: epilépticos; cfr. 17, 15); **paralíticos** (cfr. 8, 6; 9, 2). **Y los curó:** véase el capítulo de introducción a los relatos de curaciones milagrosas (núm. IV, 1).

---

150 Cfr. 8, 16; 9, 32; 12, 22ss.; 15, 22; [17, 18]; tema predilecto de Marcos [cfr. 1, 23. 27. 34. 39, etc.] y de Pedro [*Act.* 10, 38].

III

LAS PALABRAS DEL MESIAS

JESUS «ENSEÑA» LA «DOCTRINA» DEL REINO DE LOS CIELOS (4, 25-7, 29)

EL SERMON DE LA MONTAÑA

1. CUADRO AMBIENTAL
(4,25 - 5,2)

25 **Y le siguieron grandes multitudes**
venidas de la Galilea, y la Decápolis,
y Jerusalén, y la Judea,
y la otra parte del Jordán.
5,1 **En viendo a las multitudes, subió a la montaña;**
y, habiéndose sentado, se le acercaron sus discípulos;
2 **y, abriendo su boca, les enseñaba**
diciendo: ...

En el v. 25 aparece por primera vez una de las «instantáneas» predilectas de San Mateo: *el pueblo sigue a*
Jesús[1]: **Y le siguieron grandes multitudes.** El versículo 25
tiene valor de «sumario»; no se refiere *precisamente* a un día determinado. El pueblo que «sigue» a Jesús, y al que El «enseñaba» (5, 1), se especifica y delimita en la dimensión total y exclusiva de la Tierra Santa (cfr. 15, 24) — prescindiendo siempre *(Mt.* y *Mc.)* de Samaria (cfr. 10, 5); en efecto, se trataba de gentes **venidas** a) **de la Galilea y** b) **la Decápolis, y** c) **Jerusalén y Judea, y** d) **la otra parte del Jordán.** a) y b) corresponden a la parte norte de Pa-

[1] 8, 1. [10]; 12, 15; 14, 13; 19, 2; 20, 29; 21, 9; cfr. también 13, 2; 15, 30. Actitud análoga con el Precursor: 3, 5.

4, 25-5, lestina, occidental y oriental respectivamente. La «Decapolis» era una especie de confederación de [unas] «Diez-ciudades» helenísticas, situadas entre Damasco (N) y Filadelfia (S), todas ellas (excepto Scitópolis) al este del Jordán y el lago. c) y d) corresponden a la parte meridional, también respectivamente al occidente y oriente. La ciudad de *Jerusalén* se menciona explícitamente, además de *Judea* de la que era capital, por su peculiar primacía en la historia sacra (cfr. también 3, 5). «*La otra parte del Jordán*», es decir «*Perea*» (cfr. 19, 1), en la región situada al este, entre el río y las altiplanicies de Transjordania, en la latitud aproximada de Samaria y Judea [2].

Al «sumario» precedente (= el Pueblo de toda la Tierra Santa sigue a Jesús) se conecta un breve «cuadro ambiental», que introduce la amplia sección didáctica subsiguiente y sugiere el conocido título de «Sermón de la Montaña».
1 **En viendo a las multitudes, subió a la montaña...** En el estilo narrativo de los Evangelios es frecuentísima la ilación «*ver*» — «actuar» [3]. La «situación paralela» más análoga se obtendría combinando los preludios de las dos «multiplicaciones de los panes». Jesús sube al monte, se sienta, la multitud se le acerca (15, 29s.); Jesús, viendo a la multitud, se compadece de ellos (14, 13s.; 19, 32): le da la salud, la doctrina del Reino [cfr. *Lc.* 9, 11], el pan... También en el preludio del «Sermón de las Parábolas» la multitud se reúne en torno a Jesús, y El les habla (c. 13). En orden a la «reconstrucción» probable del acontecimiento concreto a que se alude probablemente en este momento de la Catequesis, véanse las ulteriores reflexiones que sugiere su comparación con el texto de San Lucas. Lo mismo en cuanto a la identificación topográfica de «*la montaña*». **Y, habiéndose sentado, se le acercaron sus discípulos.** El texto griego está fatigosamente recargado de pronombres personales (a la letra: «habiéndose sentado él, se acercaron a él los discípulos de él..., etc.»); amalgamando incisos

[2] Los «sumarios» análogos de *Mc.* 3, 7s. y *Lc.* 6, 17 siguen un orden menos esquemático, y rebasan algo los límites de Israel.

[3] «Hacer», «decir», etc.; vgr., en *Mt.* 2, 2. 10. 16; 3, 7, etc., etc.

tópicos, sin preocupación estética, el redactor ha querido 5, 1-2
bosquejar en el centro y por encima de los discípulos y la multitud, predominante como la de un mosaico bizantino, la figura de Jesús Maestro. Además de serlo de otros oficios (vgr. rey, juez), «*sentarse*» es actitud significativa de magisterio[4]. «*Acercarse a*» Jesús es expresión característica de Mateo, repetida sólo por él tres veces más que por los otros evangelistas juntos; en unos doce textos, el sujeto
de «acercarse» es el nombre colectivo «los discípulos». **Y,** 2
abriendo su boca, les enseñaba. «Abrir la boca» es modismo universal, y especialmente hebraizante, que equivale a «empezar a hablar»[5]; en el contexto, subraya con cierto matiz de expectación y solemnidad el verbo principal: **les enseñaba.**

ENSEÑAR es la actividad dominante, casi absorbente, de Jesús hasta el comienzo de la Pasión, en la perspectiva de los cuatro Evangelios — y muy particularmente en el de San Mateo, que es al que vamos a referirnos en las siguientes observaciones. Los mismos «milagros» son obrados por Jesús y narrados por el evangelista al servicio de una intención didáctica. Jesús no se presenta ciertamente, en la línea precisiva de un «Maestro de Justicia»; es el Hijo del Hombre e Hijo de Dios; Mesías, «evangelizador de los pobres»; Siervo de Yahveh, redentor de la multitud (20, 28); fundador y centro — no sólo profeta — de la nueva Alianza (26, 28); Señor, presencia divina en medio de la Comunidad durante el tiempo de la Iglesia (28. 20; 18, 20), Rey y juez en la definitiva crisis escatológica (13, 41; 25, 31ss.), comunión de Vida con los «justos» (25, 34: «venid...») en el Reino eterno del Padre... Pero la integración de los hombres a la esfera superconceptual de todas esas realizaciones, florecidas de la noción germinal de «Evangelio», se verifica a través de un encuentro donde coincide el hombre en aceptar a nivel de consagración vital y Cristo en dar a nivel de exigencia absoluta la PALABRA, en el ejercicio de una actividad recíproca, que debe llamarse con propiedad, aunque en plenitud antonomástica, «magisterio» y «discipulado».

La figura de **Jesús Maestro** no destaca, en el primer Evangelio, precisamente por el uso de un «vocabulario» específico, sino por el relieve «magisterial», fáctico y obvio, que tuvo su misión en Israel

---

[4] De ahí «cátedra»: *Mt.* 23, 2; cfr. *Mt.* 13, 1. 2; [15, 29?]; 24, 3; 26, 55; *Mc.* 9, 35; *Lc.* 5, 3; *Ioh.* 8, 2.

[5] Cfr. *Mt.* 6, 8, 1. v.; 13, 35 = *Ps.* 78 [77], 2; *Act.* 8, 35; 10, 34; 18, 14, etc., en el A. T., vgr. *Iob.* 3, 1; *Eccli.* 51, 25; *Dan.* 10, 16; etc.

y que reflejan los autores del Evangelio escrito. Al vocablo «Maestro» se prefiere el título *Señor* (Κύριος → 8, 2); así se llaman habitualmente los ya discípulos (8, 21. 25; 14, 28. 30; 16, 22; 17, 4; 18, 21; [21, 3]; 26, 22) y le invocan los que piden curación (8, 2. 6. 8; 9, 28; 15, 22. 25. 27; 17, 15; 20, 30. 31. 33). El título de «maestro» (διδάσκαλος, se lo dan sólo los de fuera, vgr. los fariseos o los escribas (9, 11; 8, 19; 12, 38; 22, 36; 22, 16); los saduceos (22, 24), los alcabaleros (17, 24), el «joven rico» (19, 16) o el mismo Judas (26, 49: rabbi). [Es obvio que San Mateo ha hecho «refluir sobre el vocabulario de los discípulos y enfermos el estilo «eclesiástico» de su comunidad. Quedan vestigios del uso anterior, ampliamente atestiguado por los demás Evangelios, vgr. en 26, 18; 10, 24s.; (23, 8?)]. Pero la soberanía trascendente de Jesús «Kyrios» — su «Dynamis» y «Exusía» (cfr. 7, 29 e introd. a la sección «milagros» → 8, 1) — la que se manifiesta en las «señales» taumatúrgicas y, sobre todo, en la propia Resurrección, polariza y concentra su claridad teológica en el concepto de *Palabra-comunicada-al-hombre:* el Hijo y Señor, a quien Dios Padre ha dado todo Poder en el universo, lo ejerce «revelando» a los humildes el misterio del Reino (→ 11, 27) y convocando, por medio de los discípulos, a todo el género humano a su «escuela», donde les será «enseñado» todo cuanto El enseñó (→ 28, 18ss.).

Para valorar la perspectiva de primer plano que da San Mateo al carácter «magisterial» de la misión mesiánica no sería el mejor camino una estadística del vocabulario reflejo con que lo afirma, sino una percepción consciente de que todo su Evangelio «es» una *Doctrina* de Jesús. Una inmensa parte de sus páginas son pura consignación, antológica y orgánica, de *Palabras* suyas. Y las mismas narraciones de Hechos (aparte los capítulos de Infancia y Pasión) apenas tienen consistencia en sí mismos, sino en cuanto son ocasión, explicación y soporte literario de unas Palabras — y aun testimonio en acción del valor divino de la Palabra de Jesús (→ 8, 8-10. 13).

En cuanto al sentido de los verbos con que el vocabulario del primer Evangelio expresa la actividad didáctica del Mesías, no hay que limitarse a *«enseñar»* (διδάσκω), sino también a otros, ya genéricos, como «hablar» (λαλέω: cfr. 12, 46; 13, 3. [10. 13. 33. 34]; 23, 1: 26, 13) o «mostrar» (δεικνύω: 16, 21), ya referidos a un aspecto específico del magisterio, como «revelar» (ἀποκαλύπτω: → 11, 25), etc. Mas el vocablo frecuentísimo, en el que se concentran y del que irradian los más variados matices humanos y divinos de «magisterio» no es otro sino *«decir»* (λέγω) y el correspondiente substantivo: *«palabra(s)»* (λόγος) λόγοι). Los cinco grandes «Sermones» tienen por «incipit» un breve «cuadro ambiental» cuya redacción no es más que un deslizarse hasta el participio: «...*diciendo*» (λέγων: 5, 2; 10, 5; 13, 3; 18, 3; 24, 4); el «explicit» redaccional de cada Sermón lo denomina «palabras» [de Jesús] (τοὺς λόγους τούτους: 7, 28; cfr. 19, 1; 26, 1) o se refiere a ellos con otra fórmula equivalente (11, 1; 13, 53). La expresión característica de Jesús: «[en verdad] [Yo] *os digo*», comprendida en toda la plenitud teológica que le da su contexto, es una reiterada llamada de

atención al valor *absoluto* y *trascendente* de las Enseñanzas de quien es a un tiempo «Didáscalos» y «Kyrios» — *el Maestro* y *el Señor* (*Ioh.* 13, 13; cfr. *Mt.* 23, 8. 10 y 10, 24s.). «*Mis palabras*» significa, en boca de Jesús, un valor más permanente que el del universo (24, 35); su aceptación o no a nivel de vida es criterio de aquella «sabiduría» o «necedad» por la que el hombre elige su propia suerte ante el juicio escatológico (7, 24s. 26s.). El Reino de los Cielos tiene por semilla —y «es» en germen—«la Palabra del Reino» sembrada en el mundo por el Hijo del Hombre (cfr. coment. a las Parábolas del Sembrador y de la Cizaña: 13, 3ss. 18ss. 24ss. 36ss.).

Durante la generación apostólica estaba en uso una variada terminología para significar el oficio didáctico-religioso, a veces considerado también como «carisma». Dicho vocabulario todavía no está «tecnificado», y los varios términos (vgr. «kerygma», «evangelio», «testimonio», «catequesis», «tradición», etc., con sus correspondientes verbos) no siempre delimitan una significación geométrica y constante, aunque sí, casi siempre, afirman o insinúan un determinado aspecto de la misión «docente» de la Iglesia. Una de sus expresiones fundamentales es «enseñar» (διδάσκω) y «Doctrina». «*La Doctrina*» (ἡ Διδαχή) llegó a ser un tecnicismo concreto y definido del Mensaje cristiano (cfr. vgr. *2 Ioh.* 9s.; *Rom.* 6, 17, etc.). «Enseñar» «la Doctrina» era actividad absorbente de los Apóstoles en la atmósfera de Pentecostés (vgr. *Act.* 5, 8. 42; 6, 2. 4, etc.); «recibirla» y «perseverar» en ella, actitud coesencial de Fe (*Act.* 2, 41. 42). «Enseñar» como oficio apostólico tiene analogía casi de sinonimia con «evangelizar» (*Act.* 15, 35).

En los «sumarios» fundamentales según Mateo, la misión de Jesús consiste en «*enseñar*» (διδάσκειν), además de «*proclamar*» (κηρύσσειν: 4, 23 = 9, 35 y 11, 1). Ambas actividades se suponen afines, pero no idénticas; no paralelas, sino en línea vital de germinación: el *Kerygma* florece en *Doctrina;* la buena noticia mesiánica de que llega el Reino de los Cielos abre los ojos del espíritu y dispone la «docibilidad» para conocer y seguir «el Camino de Dios»: Camino que es el objeto de la «*enseñanza*» de Jesús (22, 16). Esta Enseñanza o «Didakhé» tuvo su primer clima en las sinagogas de Galilea (→ 4, 23; cfr. 13, 54), rubricando la lectura de «la Ley» y «los Profetas» y dirigiéndose al corazón del pueblo sencillo. Es obvio que tenía que prevalecer en ella el tono exegético-práctico (= de «halakha»); la «Enseñanza», sin perder de vista las grandes realidades objetivas y dándolas por supuestas, proyecta toda su intensidad sobre «los mandamientos» (cfr. 5, 19 y 28, 20). Con los pies muy seguros sobre la roca «dogmática», eleva sus ojos y sus manos a nivel — más que «moral» — «ascético».

La «Enseñanza» del Mesías debía pasar de las sinagogas de Galilea también a su centro por derecho propio, que era el Templo de Jerusalén (21, 23; cfr. 26, 55). Pero antes, San Mateo ha querido ambientarla **en la Montaña** — con probable reminiscencia, si no alusión intencional, al oficio de «nuevo Moisés», ya varias veces sugerido en

los capítulos precedentes. El «cuadro ambiental» de 5, 2 (Jesús «enseñaba»: ἐδίδασκεν) y la reflexión conclusiva de 7, 29 (el pueblo escucha con asombro su «Doctrina»: ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ) delimitan los tres capítulos de «palabras» que «decía» el Maestro-Señor (5, 2: λέγων... 7, 28:... τοὺς λόγους τούτους) en el género literario cristiano de **Didakhé.** [No carece de significación el que un escrito de la Iglesia primitiva, conocido también bajo el título abreviado de *Didakhé,* tenga profundas analogías de fondo y forma con el Sermón de la Montaña según Mateo, analogías que saltan a la vista y han sido analizadas oportunamente por los investigadores]. El hecho de que así el «incipit» como el «explicit» del Sermón de la Montaña correspondan, en la tradición sinóptica, a una misma unidad de clima «sinagogal» (cfr. *Mc.* 1, 21. 27), refuerza la probabilidad de que el redactor tuviera intención de darnos, en dicho Sermón, una antología orgánica de enseñanzas correspondientes substancialmente a dicho «clima».

Así, pues, Jesús **abriendo su boca, les enseñaba** (ἐδίδασκεν, en imperfecto: matiz de «continuidad»), **diciendo**... Siguen ciento siete versículos de «palabras», cuya potencialidad germinal de pensamiento no ha sido agotada por un número ya incontable de comentarios y estudios, que formarían por sí solos una biblioteca. Al conjunto de estos ciento siete versículos le dan comunmente los autores el título de

«El Sermón de la montaña»

El **Sermón de la Montaña** ha adquirido con frecuencia, en los comentarios al Evangelio, categoría de tratado aparte. Muchos le anteponen una introducción especial. Nos limitamos a insinuar los puntos principales que suelen tratarse en ella.

El «Sermón» en San Lucas. La casi totalidad de comentaristas dan por supuesto el paralelismo substancial entre la extensa de San Mateo y la breve (29-30 vv.) serie de sentencias del Señor consignadas por San Lucas (6, 20-49), que tienen por línea dominante el tema «caridad fraterna». Lucas añade, en comparación con Mateo, el contenido de unos seis vv.: 6, 24-26 (cuatro «malaventuran-

zas»); 6, 38a («dad, y se os dará...»); 6, 39 (parábola de los dos ciegos; cfr. *Mt.* 15, 14); 6, 40 («no está el discípulo por encima del maestro...»; cfr. *Mt.* 10, 24-25); 6, 45 (el corazón y la boca; cfr. *Mt.* 12, 34-35). En los demás, difiere notablemente de la redacción del primer Evangelio. Unos 36 vv. de *Mt.* se encuentran en *Lc.*, pero en otros contextos; alrededor de 40 son exclusivos de *Mt.* Supuesta, pues, en ambos evangelistas la intención de referir un análogo «sermón» de Jesús, resulta que uno de ellos, o los dos, coordinaron sus materiales con amplia libertad. —Bastantes autores contemporáneos coinciden en admitir (como «hipótesis de trabajo», por lo menos) la existencia de un previo «Sermón» escrito, que *Mt.* (algo) y *Lc.* (bastante) han *modificado* en cuanto a su tenor redaccional para adaptarlo a sus destinatarios, al que han *añadido (Mt.* bastante; *Lc.* muy poco) otras palabras de Jesús tomadas de otros contextos o documentos de tradición escrita u oral, y del que han *suprimido (Mt.* muy poco o nada; *Lc.* mucho) fragmentos — siempre en función de la finalidad religioso-formativa concreta que presidía su trabajo. *Mateo,* vgr., a manera de «escriba» cristiano (→ 13, 52), se habría propuesto «coordinar» un silabario, catecismo, memorial ascético o «Didakhé» en orden a la formación del discípulo «perfecto» conforme a aquella **Justicia** que es condición para entrar en el Reino de los Cielos.

Auditorio del «Sermón». El redactor del primer Evangelio da por supuesto en la cláusula que está presente en Pueblo (7, 28s.). Por otra parte afirma, en el cuadro ambiental, que Jesús enseña a *sus discípulos* (5, 1), e. d., al «círculo» íntimo (por contexto general del Evangelio: a los Doce «Apóstoles»). Una gran parte del contenido del «Sermón» interesa al «círculo» más amplio, aunque algunos textos (vgr. 5, 12), en su sentido inmediato, se dirigen estrictamente a los Discípulos[6]. Observaciones análogas caben a propósito de la redacción lucana[7]. No cabe duda

---

[6] También, probablemente, el fragmento 5, 13-16; 5, 19 y algunos otros.
[7] Pueblo: 6, 17-19; 7, 1. Discípulos: 6, 20; cfr. 6, 23. 26.

que, en la perspectiva catequística del texto inspirado, tal como en la Iglesia se nos ha transmitido, el auditorio se supone «complejo»: Jesús «habla» a los Apóstoles y al Pueblo—no, sin duda, como si estuviesen alineados ante sí en un mismo plano, sino colocados a distinta profundidad [8]. Puede admitirse, pero sólo como hipótesis, que los evangelistas, al adaptar a la concreta finalidad catequética de su libro una forma precedente del Sermón (cfr. párrafo anterior), ampliaron su «auditorio», añadiendo el Pueblo a los (solos?) Discípulos supuestos en la redacción anterior [9]. En su forma definitiva, el «conjunto» del Sermón según Mateo (Jesús - Discípulos/Apóstoles - Pueblo) representa una escena «significativamente» eclesial.

Marco topográfico. El «cuadro ambiental» del primer evangelista, austero como todos los suyos, se reduce al siguiente esquema: a) las multitudes siguen a Jesús; b) Jesús ve las multitudes; c) sube al monte [10]; d) enseña a los discípulos [11]. *Lucas* (6, 12-20), menos indiferente a los pormenores, supone el movimiento siguiente: a) Jesús sube al monte y pasa la noche en oración; b) por la mañana, «llama» y «elige», de entre un grupo más numeroso de «discípulos», a los Doce «Apóstoles»; c) baja con ellos, y se detiene en un «lugar llano» (ἐπὶ τόπου πεδινοῦ), donde está la multitud; d) allí, puestos los ojos en sus discípulos, pronuncia el Sermón [12].

---

8 A manera de plasmación escenográfica del ideograma de los dos «círculos concéntricos»; cfr. introd. a 4, 18-22. Tal vez, forzando un poco la imagen, añadiríamos que la «intensidad» de la «luz» que se proyecta desde el centro—entiéndase la «exigencia» de la «doctrina» del Señor—está en proporción inversa a la distancia desde donde es recibida: exigencia total en el círculo íntimo, el de los Discípulos; y atenuada (sin dejar de ser substancialmente «la misma») en el círculo amplio del Pueblo.

9 Ampliación, por otra parte necesaria, al menos en San Mateo, para sintonizar con los materiales *añadidos*, siempre en la «hipótesis de trabajo» a que nos referimos.

10 A primera vista, diríamos que para apartarse de ellas; cfr. otras situaciones análogas en la narración evangélica; vgr. 8, 18 y 14, 23.

11 Al parecer, a solas; aunque al final se volverá a mencionar a las multitudes, esta vez como «oyentes»: 7, 28.

12 Marcos tiene solo la subida a la montaña y la elección de los Doce: 3, 13-19, después de haber mencionado el «seguimiento» de la multitud: 3, 7-12. Si conoció

No aparece en manera alguna que la subida al «monte» o el descenso al «lugar llano» fueran determinados, en el relato evangélico, por una intención «simbólica». Jesús solía ir al «monte» en busca de soledad, atmósfera de oración, intimidad con los discípulos [13]. Era connatural, cuando la popularidad ya le abrumaba (cfr. *Mc.* 3, 7-10. 20s., etcétera), que para la elección de sus «apóstoles» se procurase «en la montaña» una atmósfera de oración, aislamiento e intimidad. Si, además, Mateo tuvo tal vez intención de aureolar el «monte» con un reflejo «significativo» (vgr., el nuevo Sinaí; cfr. también 28, 16), ello transfigura su previa objetividad «topográfica» y «narrativa»; pero no la crea. La indicación de Lucas: «en un lugar llano», puede ser otra perspectiva de la misma realidad, seguramente menos esquemática y más realista que la de Mateo.

Los tres evangelistas ponen artículo definido a «*la* montaña» [14]. Lo más espontáneo es suponer que se trata, no de «la región montañosa» en general, sino de un monte concreto, individualizado en la memoria sensorial de los catequistas. El texto no ofrece indicaciones para determinar su ubicación, aunque se puede suponer no lejos de Cafarnaúm, centro de la misión galilaica. La piedad de los peregrinos escenografió el «Sermón» en un declive del llamado «Monte de las Bienaventuranzas» suave colina que se levanta a unos 250 m. sobre la orilla del lago (cuya superficie está a 208 de depresión), a unos 3 kms. de Tell Ḥum y a pocos minutos del «Heptapegon». Otras tradiciones, como la de Qurun-Ḥattin, carecen de verosimilitud. El «Monte de las Bienaventuranzas» permite una «composición de lugar» que respete los datos evangélicos. De su panorama geográfico, y también del «humano» en tiempo de Jesús, emana una misteriosa fuerza de evocación. Para quien no carezca de sensibilidad, meditar en él el «Sermón de la

---

el «Sermón» (minuciosos estudios de crítica literaria parecen indicar que sí), lo omitió del todo, por no entrar en la perspectiva de su peculiar finalidad catequística.

[13] Cfr. *Mt.* 14, 23 par: después de la multiplicación de los panes; *Mt.* 17, 1 par: antes de la Transfiguración; *Mt.* 26, 30. 36ss. par: para orar en el «Monte de los Olivos». Cfr. también *Act.* 1, 12 y contexto: Ascensión.

[14] εἰς τὸ ὄρος : *Mt.* 5, 1; *Lc.* 6, 12; *Mc.* 3, 13.

Montaña» significa, todavía hoy, vivir en atmósfera de «presencia histórica» una de las más inefables horas de plenitud.

«Situación vital» del Sermón en la historia de Jesús. No hay fundamento serio para desvirtuar la objetividad del relato, más completo, de *Lc.* (6, 12-19, y, respectivamente, de *Mc.* 3, 13-19). El esquema esencial es el hecho de que Jesús busca en «el monte» relativa soledad con el círculo de sus selectos, y luego entra en contacto con el pueblo. La situación es análoga a la del día de la multiplicación de los panes *(Mt.* 14, 13-23 par): Jesús sube a un «monte» para estar a solas con sus discípulos, apartándose de la multitud *(Ioh.* 6, 3; cfr. *Mc.* 6, 31). La multitud le sigue a toda costa, y él condesciende con ella hablándole extensamente *(Mc.* 6, 34) sobre el Reino de Dios *(Lc.* 9, 11). La reunión con el pueblo se supone haber sido en un paraje llano, pues Jesús, buscando otra vez huir de la multitud, sube de nuevo por la noche, él solo, al «monte» *(Ioh.* 6, 15). El día de la multiplicación de los panes muestra cómo prevalecía en Jesús, sobre la búsqueda del silencio, aquella «necesidad de evangelizar» que fue también más tarde la idea-fuerza de San Pablo [15]. Es, pues, legítimo considerar como núcleo germinal del «Sermón de la Montaña» el recuerdo de las enseñanzas pronunciadas por Jesús el día de la definitiva elección de los Doce discípulos-«apóstoles»; enseñanzas motivadas por ellos y a ellos principalmente dirigidas; pero sin excluir la presencia, física e intencional, del pueblo [16].

Cronología. San Mateo «coordina» su Evangelio conforme a un plan pedagógico, sistemático. El «Sermón de la Montaña», tal como se nos presenta, es un auténtico «programa» de actitud cristiana, y, como a tal, le corresponde «orgánicamente» ser colocado en el frontispicio de su Ca-

[15] Cfr. 1 *Cor.* 9, 16: «¡ay de mí, si no evangelizase...!»

[16] Dado el género didáctico del Evangelio son legítimas, ciertamente, otras hipótesis. Pero no lo sería declarar ésta, la más obvia, menos objetiva que aquellas.

tequesis. En cambio, la elección de los «Apóstoles» supone un momento más avanzado, una ulterior fase en el proceso de la obra mesiánica; y su mismo nombre de «enviados» o «misioneros» le sugiere al evangelista complementar el hecho de la vocación con un código de metodología apostólica (cap. 10). El «Sermón de la Montaña» según Mateo está pues, desplazado del contexto cronológico del que fue su núcleo germinal en la Vida del Maestro. Para reintegrarlo a dicho contexto (si ello es posible) hay que buscar orientación en San Lucas (y *Mc.)*; véanse las soluciones adoptadas por los varios autores de «Concordias evangélicas» o «Vidas de Jesucristo» [17].

Redacciones pre-sinópticas. El «Sermón de la Montaña» tal como se presenta en San Mateo pone a quien lo considere con mentalidad crítico-literaria en la situación del arqueólogo que, ante un conjunto arquitectónico, intuye que el edificio ha sido reedificado una o más veces sobre planos diversos, ya con los mismos materiales (intactos o labrados de nuevo), ya con la aportación de materiales nuevos, exclusión de antiguos, o todo a la vez. La satisfacción científica del arqueólogo consistiría en «documentar» sus intuiciones, investigando positivamente la estratigrafía del subsuelo. Mientras ello no sea posible, sus intuiciones, aun siendo índice de una exquisita formación, difícilmente pasarán de «hipótesis» que, aunque de utilidad metodológica positiva, no dispensarán, en la práctica, de la necesidad de utilizar el edificio *tal como está,* sin confiar en que pueda ser mejorada su funcionalidad con la meditación de su «prehistoria».

Desde hace lustros se van publicando ensayos de reconstrucción de «estratos previos» del Sermón de la Montaña, en su totalidad o en alguno de sus fragmentos. Algunos de esos estudios son de valor científico excepcional. Sus conclusiones, empero, no suelen rebasar el nivel criteriológico

---

[17] Quienes distribuyen la «vida pública» en tres años (y unos meses), colocarán seguramente el «S. de la M.» hacia la primavera del 2.º año, después de la Pascua. Los que siguen el esquema de dos años (y meses), lo situarán en época análoga (algo más avanzada) del año primero.

de la hipótesis, con su correspondiente probabilidad — que no exime, por tanto, del compromiso de no negar la correlativa probabilidad a la consideración de quienes, por razones positivas, no piensen lo mismo. Una coincidencia masiva de opiniones sobre determinado punto, para tener valor persuasivo (nunca definitorio por sí mismo) necesita, además de ser «coincidencia», ser «continuidad» en dimensión temporal suficiente para que pueda ser liberada de la posible sugestión de un momento. Una exégesis constructiva («funcional» en el sentido más noble de la palabra) debe cimentarse sobre el texto, críticamente cierto, *tal como está* — texto que, para los creyentes, es el único «inspirado» y «canónico».

El «Sermón» escrito, y el «Sermón» oral de Jesús. Si no hubiera las dos redacciones evangélicas *(Mt.* y *Lc.)* — y aun si la breve fuese puro resumen de la extensa — podríamos, tal vez, estar persuadidos de que poseemos la forma «original», tal como la pronunció Jesús. Pero el problema es mucho más complejo; y los interrogantes, sin respuesta (¿desarrolló el Maestro precisamente los temas consignados en *Mt.?,* ¿o los de *Lc.?,* ¿o solamente aquellos en que ambos coinciden? ¿o también los exclusivos de Mateo?...). Aun manteniendo en teoría hipótesis más o menos agradables, hay que reactuar en la práctica un principio básico de criteriología cristiana: *la Doctrina de Jesús nos llega canalizada por el Testimonio apostólico.* El nos dejó en la Iglesia de los Apóstoles y del Paráclito [18] su Palabra y su Verdad, algo divinamente más «objetivo» de lo que hubieran podido ser para nosotros unos textos taquigráficos o registraciones magnetofónicas de algunas de sus palabras. Los Evangelios escritos condensan la más pura esencia del testimonio de la Iglesia apostólica, ardiente en misión de Pentecostés. «Dar testimonio» de una Doctrina no es «producirla» sino «reproducirla». La Inspiración garantiza, además, con certeza de fe que todo cuanto los Evangelios ponen en boca de Jesús está en la línea auténtica de

[18] Cfr *Ioh.* 14, 16s. 25s.; 15, 26s.; 16, 13-15; 17, 17-19. 20, etc.

su Magisterio y es expresión de su Pensamiento. Pero entre la palabra oral de Jesús en Galilea y el texto escrito que leemos se interpuso un proceso de transmisión, elaboración y sistematización didáctica, cuyas fases no podemos precisar. Ignoremos sin angustia qué sentencias fueron pronunciadas por el Maestro el día de la elección de los Apóstoles, cuáles en otras ocasiones, en qué circunstancias, según qué orden y con qué «palabras» exactas [19]. Aceptemos, en cambio, con seguridad teologal el texto que nos legó el Testimonio de los Apóstoles, ciertos de que el Pensamiento de Jesús que en él se contiene es el mismo que quiso comunicar a sus Discípulos y al Pueblo en Galilea — y percibimos nosotros a través del Evangelio quizá con mayor «objetividad» de como ellos lo entendieron entonces [20].

¿«Sermón» o antología? En el plan sistemático de Mateo, el «Sermón» está incluido dentro del «Panorama de actividad mesiánica», cuyos términos delimitan los «sumarios» 4, 23 = 9, 35 [21]. El «Panorama» consiste en un díptico, cuyas dos grandes tablas desarrollan los temas «Jesús enseñaba», «Jesús curaba enfermos». A iluminar la segunda tabla están destinados los caps. 8-9, que son una antología sistematizada de «Hechos» de Jesús. Resultaría connatural que los caps. 5-7 fueran una antología sistematizada de «Palabras» para iluminar el primero. Y que una de las fuentes principales de estas palabras fueran las didascalías sinagogales del Maestro, conforme a los mencionados «sumarios».

Los Discípulos, al menos algunos, acompañaban a Jesús durante la «misión» galilaica, que debió durar, por lo menos, bastantes meses. Con algo de sentido de «presencia

---

[19] El análisis crítico podrá iluminar estos interrogantes con probabilidades, y aun, a veces, con convicciones de gran precio afectivo y estético. Pero sería poco «bíblica» una exégesis «diferencial» que pareciese conceder mayor valor sustantivo a determinadas sentencias porque llevan el sello de una mayor aproximación «taquigráfica» a la palabra oral de Jesús que otras...

[20] Por haber sido en él, a veces, reelaborada su expresión verbal a la luz de una mayor experiencia de los Apóstoles, y, sobre todo, de la asistencia e inspiración del Paráclito, su guía en el camino de la Verdad perfecta (cfr. *Ioh.* 16, 13).

[21] → Introd. a 4, 23-24, págs. 175s.

histórica» y realismo pedagógico, comprederemos que el Maestro repetiría incesantemente, en las «homilías» sinagogales, las fórmulas básicas de su «Mensaje» y los temas más esenciales de su «Doctrina». El «pueblo» de cada sinagoga era otro, pero los «discípulos» eran siempre los mismos. Como en todas partes, y más entre orientales, sus enseñanzas se condensarían en sentencias concretas, vivientes, fijas — aunque sin rigidez de molde. Cuando los Apóstoles, todavía durante la misión galilaica, fueron enviados por los pueblos a proclamar el Reino de Dios como legados de Jesús, para no fracasar del todo tuvieron que ir pertrechados con un arsenal de sentencias del Maestro asimiladas de memoria. Al llegar, pocos años más tarde, la hora de transmitir la Doctrina del Señor a los nuevos miembros de la Comunidad, no se les presentaba a los Apóstoles más dificultad que la de seleccionar las más oportunas entre aquellas frasès que tenían grabadas en la mente, y habían «predicado» numerosas veces ya antes de Pentecostés. Cuando más tarde, por obra de ellos y de sus discípulos, se condensó como en un precipitado de redacción escrita, lo más substantivo de su Catequesis, parecería poco verosímil que toda la actividad homilética-sinagogal de Jesús por Galilea quedase sumergida en el olvido, emergiendo un solo «sermón» extraordinario [22].

Consideramos, pues, en línea de hipótesis, el conjunto de los caps. 5-7 como un engarce de varios temas «didácticos», reliquias principal aunque no únicamente de la predicación sinagogal galilaica de Jesús. El redactor evangélico enmarcó la amplia composición en el impreciso recuerdo de una jornada-vértice de la misión: las enseñanzas pronunciadas por el Maestro junto a la montaña de la elección de los Apóstoles. De aquellas enseñanzas deben de permanecer en el «Sermón» actual algunos elementos, difíciles de señalar e individualizar.

Cada uno de los incisos del Sermón tiene tal sabor di-

[22] A no ser que dicho «sermón» oral en el «monte» se considere como una recapitulación de todo el magisterio galilaico; explicación algo artificiosa, que importa otra dificultad intrínseca: la de incluir en una sola «lección» tan larga serie de ideas, de densidad abrumadora.

dáctico semitizante, «profético» y aun casi «rabínico», que le da toda la verosimilitud de conservar muy de cerca—si no a la letra—frases-clave de las parénesis del Señor.

Tema y estructura. En el «Sermón de la Montaña» según Mateo no debe buscarse una especie de «summa» o síntesis completa y sistematizada de todos los valores religiosos del cristianismo. Tampoco sería realista analizarlo a través del prisma de una forzada unicidad de tema. Se desarrolla conforme a cierto plan, pero no rígidamente «lógico». Los varios «esquemas» a que a veces es reducido suelen tener más valor de carril pedagógico para colaborar a la comprensión subjetiva por parte del lector que de reflejo de una determinada estructura ideal objetiva en la mente del evangelista.

Su tono está a nivel de «*Didakhé*». El «Kerygma», o proclamación de que llega el Reino de los Cielos, se da por supuesto y aceptado. Se «enseña» al discípulo cuál es la disposición evangélica para entrar y estar en él. En el fondo, la «Doctrina» consiste en un amplio espectrograma de aquel «con-vertirse» (→4, 17), no tanto considerando el término negativo (del que también se habla) cuanto el ideal positivo de «perfección» hacia el que hay que poner en tensión toda la existencia cristiana, no en la sola superficie de los actos, sino en la profundidad de las actitudes, en la rectitud de las intenciones y en una consagración que excluye todo otro ideal. La disposición para entrar y estar en el Reino de los Cielos conserva el mismo nombre que el ideal de perfección en el judaísmo contemporáneo: **Justicia,** pero en exigencia de total generosidad (5, 20). El camino para la Justicia es el mismo que en el judaísmo: **«La Ley** [-y-los-Profetas»], pero una Ley interpretada y sublimada, con solemnidad de repromulgación, a máximo nivel de plenitud (5, 17ss.).

Con palabras menos «bíblicas», el Sermón de la Montaña es el llamamiento imperativo de Cristo a la *reorientación teocéntrica de nuestro ser y vivir humano.* Pero el Dios-*Rey* hacia quien debe convergir desde ahora toda

existencia, le llamaremos desde ahora los hombres: PADRE **nuestro, que estás en los cielos**...

Aunque de Jesucristo no se hubiese conservado más que el «Sermón de la Montaña» según Mateo, habría que reconocerle sin discusión (hablando a lo humano) el primer puesto en la galería de los máximos genios espirituales de la historia.

Tal vez por afectar a las fibras más sensibles de los intereses humanos, la *exégesis* del Sermón de la Montaña ha sido a veces objeto, más que otras secciones del Nuevo Testamento, de exageraciones, minimizaciones o desenfoques. Le conviene al exégeta invocar, sobre la ascética de su sinceridad científica, también el carisma de la «evangelicidad».

Nuestro comentario tendrá un matiz discretamente «parenético». Para los lectores a quienes pueda interesar un punto de vista más «crítico», existe bibliografía específica, inagotable. Hemos deseado la sintonía con un nivel religioso y cultural que no excluya la canalización de la Doctrina hacia los surcos de una vida según el Evangelio.

2. EL CANON DEL DISCIPULO PERFECTO EN EL REINO DE DIOS

La tradición estética de los pueblos más cultos determinó, en los varios procedimientos de expresar la belleza, el «canon», a cuyas proporciones debía ajustarse toda obra de arte para ser tal. El «canon» teórico se incorporó, de ordinario, a la realización concreta, arquetípica, de un modelo técnicamente insuperable; así, entre los griegos, el *Doríforo* de Policleto.

El hombre había sido plasmado, en el principio, conforme al «canon» de Dios: «*a imagen y semejanza*» suya (*Gen.* 1, 26). El Sermón de la Montaña es, para el género humano, un supremo llamamiento a reencontrar el camino de su prístina dignidad: «*Seréis perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial*» (*Mt.* 5, 48).

De la perfección evangélica en su aspecto dinámico, ascensional, se pueden seleccionar en la Catequesis apostólica diversas fórmulas más o menos comprehensivas. Pero ninguna síntesis plena como las BIENAVENTURANZAS.

Sobre estos incisos de concisión telegráfica ha germinado una literatura inmensa. Apenas existe en la historia de la palabra otro ejemplo de tanta virtualidad. Hasta en determinadas corrientes ideológicas — que están, al parecer, en los antípodas del Evangelio — acrisoladas con sinceridad y desechada su escoria, se encontrarían partículas de oro de las Bienaventuranzas.

Una **interpretación** verbal adecuada de las mismas es sumamente difícil, quizá imposible. En la Religión hay

valores superconceptuales, que no se pueden envolver en la red de una idea; mucho más todavía que en el arte. Encerrar esos valores en fórmulas es como definir con cifras aritméticas el perfume de una flor. Por eso, el «canon» evangélico de la perfección se presentó incorporado a un modelo arquetípico: Cristo. Las Bienaventuranzas son, en miniatura, su autobiografía psicológica. Sólo sintonizando el propio espíritu con el de Jesucristo puede ser iluminado en su entendimiento el exégeta para comprenderlas.

Y así, por encima de los comentarios escritos, más o menos acertados, las Bienaventuranzas han tenido en la historia una tradición exegética vital: la santidad cristiana. A los ideales imperfectos de perfección — desde el «homo sapiens» hasta el «homo modernus» — ha sobrepuesto el Evangelio el solo auténtico: el «homo sanctus». Un filólogo podrá precisar la evolución semántica de la palabra «pobre», y los antecedentes de su incorporación al vocabulario evangélico; mas para entender lo que pensaba Jesús hay que adoptar, por lo menos en espíritu, la actitud de San Francisco de Asís.

No es irreal la posibilidad de que una tecnificación, por otra parte loable, del pensamiento y actividad cristiana, desdibujen las líneas fundamentales del primer plano del Mensaje de Cristo. Si tal peligro se advirtiere, el mejor consejo que se podría dar a los apóstoles de siempre, sería sumergirse, una vez más, en la consideración de

Las Bienaventuranzas
(5, 3-12)

3 Bienaventurados los pobres en espíritu,
porque de ellos es el Reino de los Cielos.
4 Bienaventurados los mansos,
porque ellos heredarán la Tierra.

5 **Bienaventurados los que lloran,**
porque ellos serán consolados.
6 **Bienaventurados los hambrientos y sedientos de Jus-**
porque ellos serán saciados. [ticia,

7 **Bienaventurados los misericordiosos,**
porque ellos serán tratados con Misericordia.
8 **Bienaventurados los puros de corazón,**
porque ellos verán a Dios.
9 **Bienaventurados los pacificadores,**
porque ellos serán llamados hijos de Dios.
10 **Bienaventurados los perseguidos por causa de la Jus-**
porque de ellos es el Reino de los Cielos. [ticia,

11 **Bienaventurados sois cuando os insultaren y persi-**
[guieren,
y dijeren todo mal contra vosotros—mintiendo—por
[causa de mí:
12 ¡gozaos y alborozaos!
porque vuestra recompensa es grande en los Cielos;
que así persiguieron a los Profetas que os precedieron
[a vosotros.

¡Bienaventurados...!
La forma literaria de «macarismo» (μακαρισμός; felicitación, bienaventuranza), empleada también por autores profanos, es frecuente en la Biblia. Del Antiguo Testamento se pueden recoger más de cincuenta, especialmente en los libros más recientes, de ordinario en tono «sapiencial»; la literatura hebrea extrabíblica, sobre todo la «apocalíptica», contiene también bastantes. En toda «bienaventuranza» o «macarismo» es esencial: a) la afirmación (promesa u ofrecimiento) de **felicidad;** b) la designación de la **persona** sobre quien recae, connotando aquella «*cualidad*» suya o disposición que la hace, hará o debe hacer digna de la felicidad, o [y] aquella «*gracia*» de Dios que ha recaído sobre ella, dándole una connatural disponibilidad a la «bienaventuranza»; c) la **causa** objetiva y concreta de su felicidad, que será de ordinario un «*favor*» o [y] «*recompensa*» divina. Estos elementos pueden ser implícitos en su expresión literaria; pero son indispensables en cuanto a su contenido real. Así, vgr., en el versículo 3 se afirma que a) son **felices,** b) los **discípulos** por su condición de «pobres», [o, con otro matiz, se les ofrece y promete serlo

si poseen dicha condición] — condición de «pobreza» que es una *cualidad* suya, que merece la felicidad, [sin excluir, y aún connotando, que también es una *gracia* de Dios]. c) La **causa** de su felicidad consiste o consistirá en pertenecer por derecho al Reino de los Cielos [lo cual es un *favor* divino, sin excluir, y aún connotando, que también es una *recompensa* (cfr. v. 12)]. Toda «bienaventuranza» puede analizarse a base de este esquema. — La forma literaria de «macarismo» fue una de las características del estilo de Jesús. Véanse, además del introito así al «Sermón de la Montaña» según Mateo como al «Sermón» paralelo según Lucas, los siguientes textos: *Mt.* 13, 16 = *Lc.* 10, 23; *Mt.* 11, 6 = *Lc.* 7, 23; *Lc.* 11, 27-28; *Mt.* 16, 17; *Ioh.* 20, 29 [tema general: felicidad del que recibe sin obstáculos el mensaje de la verdad]; *Ioh.* 13, 17 [f. del discípulo que sigue el ejemplo de Cristo]; *Lc.* 14, 14; cfr. *Act.* 20, 35 [f. de la generosidad desinteresada]; *Mt.* 24, 46; cfr. *Lc.* 12, 37. 38. 43 [f. de la «vigilancia» escatológica]; cfr. *Lc.* 23, 29 [por antítesis: desdicha de la incredulidad] Normalmente los «macarismos» son sentencias gnómicas, redactadas en tercera persona. Mas los ejemplos aducidos suponen que Jesús empleaba indistintamente también la segunda. No se puede asegurar si la estructura literaria original de las Bienaventuranzas fue una alocución directa a los discípulos presentes (redacción de *Lc.* 6, 20-23 y *Mt.* 5, 11), o una serie de «principios» ascéticos, a manera de recitado sapiencial (redacción de *Mt.* 5, 3-10).

Todos los textos del Nuevo Testamento formados con la palabra μακάριος o sus derivados μακαρίζω y μακαρισμός tienen sentido de felicidad **religiosa.** La única excepción está en los Hechos Apostólicos (26, 2). Traducimos, no por «feliz» o «dichoso», sino por *«bienaventurado»* — *«bienaventuranza»*, términos que tienen ya un matiz sacral en el lenguaje catequístico español.

Los «macarismos» suelen aparecer aislados así en la literatura bíblica como en la profana. Pocas veces, fuera del pórtico del Sermón de la Montaña, se agrupan en un ramillete. Podría verse un remoto precedente en algunas series de «bendiciones» del Antiguo Testamento; sobre todo, en la ratificación de la Ley según el Deuteronomio (28, 2ss.; cfr. 27, 12-13 y 11, 26-29), en la cual, por una especie de solemne «coro hablado», se promulga también una lista antitética de «maldiciones». San Mateo reserva un catálogo de éstas para el texto 23, 13ss. Es verosímil que el Sermón de la Montaña, concebido en la Comunidad apostólica como un paralelismo de plenitud a la promulgación de la Antigua Ley, comenzase, en algunas de sus recensiones catequéticas, con un díptico de «bienaventuranzas» y «malaventuranzas» (cfr. *Lc.* 6, 24-26).

Las categorías de hombres sobre quienes recaen las Bienaventuranzas evangélicas son religiosamente felices **porque de ellos es el Reino de los Cielos.** Esta afirmación-clave abre y cierra el introito del Sermón, definiendo sus límites a manera de «inclusión» hebraizante (vv. 3 y 10). Las demás motivaciones intermedias son facetas

talladas en un diamante único: son felices porque, en la «Tierra Santa» de Dios (v. 4), ven su faz (8) como hijos suyos (9); consolados de sus lágrimas (5), saciados en sus deseos (6), coronados de misericordia (7), recompensados con divina largueza (12). 5, 3

La primera palabra del «Programa mesiánico» — lo mismo que en el Salterio *(Ps.* 1, 1) — señala como característica del «homo sanctus» la **felicidad.** En efecto, ese diamante único del Reino de los Cielos es semejante a un tesoro tal, que, al descubrirlo el hombre, se desprende de todo cuanto posee para hacerse con él «*prae gaudio illius*» — ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ: por la alegría del hallazgo *(Mt.* 13, 44). La nota final del introito que vamos a comentar es χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε *(Mt.* 5, 12)—χάρητε... καὶ σκιρτήσατε *(Lc.* 6, 23): gozaos y alborozaos; exultad... La sintonía psicológica de «Evangelio» es «alegría»: εὐαγγελίζομαι... χαρὰν μεγάλην *(Lc.* 2, 10): «os doy la *Buena Nueva* de un *Gozo* inmenso»; si falla este acorde, o es que está enferma el alma, o no se ha sabido presentar con diafanidad el Mensaje de Cristo.

Para adquirir el Reino de los Cielos, debe el hombre desposeerse de todo cuanto *tiene (Mt.* 13, 44-46). Sin parábola, debe «convertir» la criteriología de valores que rige sus actos, reencontrando — por anulación de los falsos centros magnéticos que le desorientan el rumbo — la coincidencia entre lo contingente de su vivir temporal y lo metafísico de su ser perenne: es decir, la *felicidad.* Esta «conversión» o μετάνοια, que va hasta las íntimas raíces del corazón y la estimativa, fuera del alcance de toda filosofía humana, es el código de «sabiduría» del Evangelio: el «canon» de la perfección.

Su primer artículo es:

Bienaventurados los pobres. 3

El tema de los «pobres» y los «ricos» ha podido ser considerado como *moderno* en todas las generaciones de la historia israelítico-cristiana. No siempre ha sido fácil hablar o escribir sobre el mismo con serena objetividad. Abruma, por otra parte, la cantidad de textos bíblicos que lo tratan o rozan, y la incesante repetición, en los comentarios, de puntos de vista no siempre convergentes. Procuraremos trazar, casi esquemáticamente, el itinerario que debería llevarnos a la sintonía con el pensamiento de Jesús.

5, 3 El punto de partida es su *proclamación del Evangelio.* Ya hemos notado que uno de los textos predilectos, al presentarse como heraldo del Reino de Dios, era el de *Isaías* 61, 1ss. (→ 4, 23). Cuando los comisionados del Bautista prisionero le requieren una declaración de mesianidad, la señal inequívoca es que los «*pobres*» (πτωχοί) *son evangelizados,* al mismo tiempo que a toda clase de enfermos se otorga la salud (cfr. 11, 4-5; *Lc.* 7, 22). El sentido fundamental de la primera Bienaventuranza es, pues, de felicitación a una categoría concreta de personas por haber recibido como una gracia — no precisamente por haber adquirido como un mérito — el tesoro del Reino. Felicitación análoga a la de *Mt.* 13, 16 *(Lc.* 10, 24): «*Bienaventurados vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos porque oyen... Muchos profetas y justos anhelaron ver lo que veis, y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron*». Privilegiados para recibir el Reino, como los «discípulos», los enfermos y los pobres, en la estimativa de Jesús, son los «pequeñitos» — los que no se tienen por sabios y prudentes (→ 11, 25-27); los «niños» — arquetipos de connaturalidad en la humillación (cfr. 19, 14; 18, 3-4); los «pecadores» — abiertos al llamamiento de la «metánoia» mesiánica (cfr. 9, 13; *Mc.* 2, 17; *Lc.* 5, 32, etc.).

Dándose Jesús al pueblo de Galilea como «Mesías de los pobres», más que afirmarlas, supone en ellos las cualidades que integran la figura del «pobre» según Isaías. Una continuidad secular de sentimiento religioso-patriótico-social aglutina alrededor de ciertas palabras, frías en sí mismas, una gama indefinida de resonancias, que ensanchan el círculo — o la atmósfera — de su significación, y, en algunos casos, llegan a transfigurar y aun a transubstanciar la idea que envuelven. Sirvan de ejemplo las sublimaciones cristiano-ascéticas del vocablo «*servus*» («esclavo») y sus derivados. Cuando una palabra, en un idioma determinado, ya está ungida con esas vivencias, no se amolda a ninguna definición y es imposible traducirla a otra lengua sin interpretarla. Se puede dar el caso de que varias de esas traducciones-interpretaciones (suponiendo que no sean erró-

neas) capten aspectos diversos de la plenitud original. En- *5, 3*
tonces todas serán buenas; pero sólo gozará de la fuente en toda su riqueza quien tenga sentido de *presencia histórica.* La palabra **pobre** en la Biblia es una de esas palabras privilegiadas.

La indigencia económica se considera siempre en el Antiguo Testamento como un estado aflictivo, unido, de ordinario, a la infravaloración social y al yugo de la opresión. Véanse las pinceladas realistas del libro de Job (24, 2-14). A la noción de «pobre» corresponden en hebreo varias palabras. La que nos interesa más es *'ani* (plural *'aniyyim),* cuya raíz tendría como significación original «estar encorvado, humillado, abrumado». De la misma raíz, y muchas veces sinónimo, es *'anaw* (casi siempre en plural: *'anawim).* Como el dolor del que es un aspecto, la pobreza no pertenece *por sí sola* a ninguna categoría religiosa. Por eso, según el criterio con que se la juzgue en una determinada y compleja realidad, puede ser sanción de una culpa [23], como la riqueza premio de la bondad [24]. La experiencia, empero, consagrada por la inspiración sobrenatural, reconoció, antes del sentido común social cristiano y del «Padre Nuestro» (6, 11), que el mejor *habitat* de la virtud es la «aurea mediocritas» del pan de cada día *(Prov.* 30, 8-9).

Las palabras de una lengua no académica expresan las ideas, no puras sino encarnadas en vida. Y la vida histórica de Israel mostró que, de ordinario, los «pobres» fueron los oprimidos y los «ricos» los opresores [25]. Por eso la literatura bíblica, sobre todo desde el profetismo, asoció a la palabra «rico» los reflejos de «opresor»-«impío»-«orgulloso». Y fue aureolando la de «pobre» con una atmósfera de espiritualidad característica. Sería largo, aunque muy útil, trazar el itinerario de esa «transfiguración» del concepto de *'ani* y sus sinónimos. El punto de partida es la realidad

---

[23] Cfr. vgr. *Prov.* 6, 6-11; 13, 18; 24, 30-34, etc.

[24] Cfr. *Ps.* 111 [112]; 2 *Par.* 1, 11-12, etc.

[25] Infinidad de textos: cfr. *Mich.* 3, 1-4; 6, 12; *Amos* 2, 6-7; 4, 1; 6, 1-8; 8, 4-8; *Is.* 3, 14-15; 10, 1-2, etc.

5, 3 auténtica de una vida dura, amalgamada con todos los sabores de la aflicción; un mosaico de textos, sobre todo del Salterio, Jeremías y Job, adecuarían la capacidad de expresión del sufrir humano. La luz que sublima la tragedia del «pobre» es el *sentido de Dios.* Con él, la última profundidad del desamparo humano no se resuelve en desesperación ni en estoicismo (perspectiva de la literatura pagana), sino en proyección vertical de *confianza.* La confianza se actualiza en hábito de actitud *suplicante.* Por fructificación pedagógica de esta actitud, y, sobre todo, por cierto instinto innato de asociación teológica entre «situación aflictiva», «castigo» y «culpa», el pobre tiene, junto al sentido de Dios, el *sentido del pecado,* que, de ordinario, se traduce en confesión contrita del mismo, y a veces es profesión de inocencia; en este último caso se abre el vacío de un misterio — sin más luz que la fe — que se va iluminando, al acercarse el mediodía del Evangelio, por la idea de la expiación solidaria. Asimilado el fondo de humillación íntima y social, que amasa su existencia, el «pobre» es connaturalmente *humilde,* y, por tanto, *resignado,* con la sencilla resignación que no excluye las más sentidas «lamentaciones». Los rasgos indicados apenas forman el esqueleto de la idea-viva del *ʿani* bíblico. Para verlo con carne y alma hay que aclimatarse al mundo espiritual del Antiguo Testamento.

Cuando hubo que expresar en griego el pensamiento bíblico, se traspasó a determinadas palabras el sentido viviente de *ʿani, ʿanaw* y sus sinónimos. Las principales fueron πενής, πτωχός, ταπεινός, πραΰς.

Las derrotas, invasiones, deportaciones y destierro hundieron colectivamente a Israel en la situación aflictiva del «pobre». Y los portadores de la Palabra de Dios procuraron educarlo en las disposiciones ascéticas que le corresponden. Paulatinamente la esperanza-confianza-súplica se polarizó en sentido **mesiánico.** El Ungido vendría a salvar a los «pobres» de Israel, y — vértice de la transfiguración de esta palabra — él mismo sería el más afligido, humilde, piadoso y triunfador de los *ʿaniyyim - ʿanawim.*

Texto «clásico» del **Mesías de los pobres:** 5, 3

«El Espíritu del Señor — Yahveh — está sobre mí,
porque Yahveh me ha ungido:
a «evangelizar» a los «pobres» (ʻanawim) *me ha enviado,*
a sanar a los de quebrantado corazón;
a proclamar la liberación de los cautivos,
y la amnistía de los encarcelados;
a proclamar el año de gracia de Yahveh,
y el día de la venganza de nuestro Dios;
a consolar a todos los que lloran...» [26].

Otros textos clásicos del Mesías «pobre»-afligido-humilde pueden leerse en Zacarías [27], en el Salterio [28] y sobre todo, en Isaías [29].

La impregnación ascética de la palabra «pobre» y el sabor a pecado de la expresión «los ricos» se percibe también en varios documentos extrabíblicos de los últimos tiempos del judaísmo antes de Cristo [30].

Las indicaciones precedentes eran indispensables para advertir que la primera Bienaventuranza del Sermón de la Montaña brotó en un clima específico, y que trasplantarla sin conocerlo es exponerla a marchitarse. En otras palabras: es un μακαρισμός religioso, y no se puede derivar a fórmula precisamente económica, social o clasística sin robarle su contenido substancial, que es la afirmación de la felicidad. «Los pobres», en labios de Jesús y a oídos del pueblo de Galilea, son los *ʻaniyyim - ʻanawim* de Isaías y toda la tradición profético-mesiánica, «los pobres de Israel», «los pobres de Yahveh».

Jesús no vino a destruir las enseñanzas antiguas, pero vino a perfeccionarlas (cfr. 5, 17). El ideal del «pobre» sube, en el Evangelio,

26 *Isaías* 61, 1-2; cfr. 29, 17-19; 49, 8-13, etc.
27 9, 9-10.
28 21 [22].
29 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9 y 52-13, 53-12.
30 Vgr. en los Salmos de Salomón (vgr. 5, 2ss.), en el Libro de Henoch (vgr. 94, 6ss.; 96, 4ss.; 97, 8ss., etc.), en la Literatura de Qumrán (vgr. Coment. de Habacuc, XII, 1ss.), etc.

a su nivel definitivo. Si se felicita a los discípulos o pueblo por haber recibido la buena nueva del Reino, es en tanto en cuanto personifican unas disposiciones presupuestas. Su fondo condicional hace que la Bienaventuranza se pueda redactar en forma de principio gnómico, y así la presenta San Mateo: hecha tesis de adecuación entre «ser pobre» y «poseer el Reino de los Cielos». La frase es cifra y resumen de amplias enseñanzas de Jesús; para iluminar toda la virtualidad que encierra en su concisión, habría que poner en convergencia con ella numerosos pasajes de la catequesis evangélica. Las ideas más destacadas serían las siguientes:

La razón **teleológica** de la «pobreza» es el destino de la persona humana a la posesión del Absoluto: el *Reino de Dios* que hay que «adquirir» equivale a TODO cuanto puede tener el hombre (cfr. 13, 44-46). Dada su manera de ser **psicológica,** el alma no reacciona simultáneamente a dos centros diversos de gravitación vital; y lo serían Dios y la Riqueza (6, 19-24), el cultivo de la palabra divina y los afanes de poseer (13, 22). El motivo profundo de esta imposibilidad es el hecho experimental de que la «Riqueza» deriva hacia sí una de las actitudes teocéntricas esenciales al *sentido de Dios:* la confianza en El (cfr. *Lc.* 12, 16-21 y contexto; *Mc.* 10, 24); por eso el «rico» es connaturalmente orgulloso, pone en los placeres «su» bien y olvida una exigencia del *sentido del pecado* que es la «conversión-penitencia» (análisis ascético de la parábola del «rico» y el «pobre»: *Lc.* 16, 19-31). Todo ello hace en extremo difícil su incorporación al Reino de Dios (cfr. *Mt.* 19, 23-26 par.). Para evidenciar a los hombres el ideal de la «pobreza», Jesús siguió el método **pedagógico** del ejemplo, y se hizo «pobre» por ellos, siendo rico (2 *Cor.* 8, 9). Su nacimiento, vida y muerte fue lección suprema de «pobreza» en el duro sentido de situación aflictiva íntegra que veíamos en el Antiguo Testamento; el texto citado de San Pablo, y el conocimiento de la psicología de Cristo añaden el adverbio indispensable: *voluntariamente.* Elevó, además, la «pobreza» de los demás hombres a la dignidad **mística** de ser una integración de la suya (cfr. *Mt.* 25, 34-40). Y así, la perfección al estilo de Cristo (connatural a su «seguimiento» o «discipulado») exige la «pobreza» real, por desposeimiento espontáneo de todos los bienes (cfr. *Mc.* 10, 17-22 par.; *Lc.* 14, 33; 5, 11. 28; *Mt.* 10, 9-10; 19, 27-29, etc.) Quienes no entren en la categoría privilegiada del total despojo efectivo, deben inexorablemente traducir su «simpatía» por la «pobreza» en el ejercicio **ascético** de la limosna (cfr. *Lc.* 14, 12-14; 16, 9; 19, 8-9, etc.).

Este panorama evangélico, descarnado e incompleto, cierra el paso a la tentación de volatilizar la primera Bienaventuranza con reflexiones sutiles de espiritualización pura. El «canon» arquetípico de la perfección mesiánica entraña la *pobreza efectiva* como estado normal. La promoción de la misma a valor cristiano ha dependido así del libre beneplácito divino (cfr. 11, 26), como de ser ella cultivo específico de una compleja actitud ascética, que se cifra en la segunda Bienaventuranza y sólo se puede definir con ejemplos vivos. Es po-

sible que una persona concreta tenga que cultivar, también por beneplácito divino, las mismas disposiciones en posesión actual de riquezas. Si se mantiene en la línea de perfección evangélica, será en virtud de que el peso de su amor sincero se inclina — pues nada es imposible a la gracia de Dios (cfr. 19, 26) — como hacia una nostalgia de vida más privilegiada, a la «pobreza» y a los «pobres» (cfr. *Eccli.* 31, 8-11). Juzgar esta enseñanza como «escándalo» y «necedad», no como «sabiduría de Dios», sería excluirse a sí mismo de la dignidad de «elegido» (cfr. 1 *Cor.* 1, 23-24). La doctrina de Cristo es aquí revelación positiva—no teorema racional—paradójica, absurda al criterio humano. Exige «fe» y «conversión»: μετάνοια. Su mejor comentario es la exégesis de la santidad. Su primera luz desciende de un misterio, sin el cual no hay cristianismo: el pecado y la Redención. La pobreza cristiana es una virtud redentora: Jesús, siendo rico por derecho, se hizo pobre, dice San Pablo, «*por vosotros*»: por los hombres (2 *Cor.* 8, 9). 5, 3

Insistimos en que la palabra de Jesús es una lección ascética, no una fórmula económica ni social. Sería necio interpretarla como una canonización del pauperismo, o despojarla de su elevación trascendente para interferirla en la crítica de sistemas que pasan. El Evangelio no vino a fosilizar un nivel de vida precario, sino a «convertir», rectificándolo, el plutocentrismo degradante, cruel y pecador del corazón humano. No es posible dudar que, en una sociedad ideal donde todos practicaran la primera Bienaventuranza, el nivel humano, social y económico sería para todos mucho mejor de lo que ha sido siempre para la inmensa mayoría. Pero la obra de arte específica del Evangelio es otra, previa y superior: la educación sobrenatural del espíritu humano. La redacción de San Mateo tiene, sobre el texto de San Lucas, la ventaja de *precisar* en este sentido el pensamiento de Cristo:

Bienaventurados los pobres en espíritu (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι). Πτωχός tendría en griego no bíblico el mismo sonido depreciante que *'ani* en hebreo no espiritualizado (= encorvado - pedigüeño - mendigo). Mas la versión griega corriente del Antiguo Testamento y el lenguaje oral cristiano ya habían tecnificado la palabra en sentido co-ascético; así, el tercer Evangelio — que cita previamente (4, 18), y poco después (7, 22), el texto clásico de Isaías (conforme a los LXX): εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με — puede emplearla sin más. Pero San Mateo subraya la esencialidad de la disposición interna: τῷ πνεύματι — **en espíritu.** Nos remitimos a las numerosas referencias evangélicas aduci- 3

5, 3 das anteriormente, varias de ellas según San Mateo, para recordar que este subrayado no extingue el sentido, también co-esencial, de pobreza auténtica, que mantiene la palabra πτωχός.

La expresión de San Mateo es perfectamente semítica, en la misma línea de un sinnúmero de análogas, formadas con la palabra «*espíritu*» o su casi sinónima «corazón»[31]. La mayor parte de comentaristas recientes suponen que San Lucas mantiene la forma original, retocada y matizada por San Mateo. Otros opinan lo contrario, por argumentos o sugerencias de no menos valor[32].

[Muchos comentaristas de la primera Bienaventuranza se sitúan en otros puntos de vista. Algunos entienden la palabra «espíritu» del «Espíritu Santo» o de su gracia (explicaciones razonables: «pobres por impulso del Espíritu Santo», «por gracia del Espíritu Santo»; esporádicas y exóticas: vgr. «exentos del deseo de experiencias sobrenaturales del Espíritu»; «declarados *pobres* por el Espíritu inspirador de la Biblia» (!), etc.). Otros consideraron el «espíritu» (del hombre) como objeto, no como órgano, de la pobreza: «Bienaventurados los que reconocen su *pobreza* de «espíritu», es decir: de virtud, de energías espirituales». Otros han situado la Bienaventuranza en un ambiente religioso-social concreto (el de la Palestina contemporánea (?) de Jesús): «B. los tenidos por ignorantes por parte del rabinismo farisaico», es decir, los que ellos llamaban «pueblo de la tierra» *('am ha-areṣ)*, ajenos y hostiles a su casuística y ritualismo, y, por lo mismo, menospreciados y odiados por los doctores. Muchos parecen insistir *únicamente* en el aspecto espiritual de la «pobreza». Y no pocos entre éstos transportan la Bienaventuranza a un tono de exquisita depuración ascética: los «pobres ante Dios», conscientes de su nada, desapegados de toda estimación refleja (bastantes traducen prácticamente «pobreza» por «humildad»). Estas últimas son aplicaciones concretas de una idea comprehensiva, panorámica, germinal. Pero hay que interpretar la frase telegráfica de este versículo en función de todo el Evangelio, y de su preparación veterotestamentaria. Reprendamos, de paso, el abuso de llamar, en la baja literatura, «pobres de espíritu» a los simples o infradotados].

La «recompensa» y «gracia» de *los Pobres* es absolutamente «comprehensiva»: **de ellos es el Reino de los Cie-**

---

31 Cfr. *Mt.* 5, 8; 11, 29; 1 *Cor.* 7, 34; *Act.* 18, 25; *Ps.* 33 [34], 19, etc.

32 La expresión «*pobres*» *de espíritu* se encuentra al parecer con sentido análogo, en los escritos de Qumrán (I QM 14, 7).

los (= v. 10; cfr. 12. → 4, 17). Las subsiguientes seis «cau- *5, 3-4*
sas objetivas» concretas de felicidad no son sino irisaciones matizadas de la riqueza infinita del Reino — la riqueza de los pobres que Dios eligió para él (cfr. *Iac.* 2, 5 y contexto). Hay indicios de que en la primitiva Comunidad judeocristiana, entre los nombres con que se designaban los que todavía no eran llamados «cristianos», estaba el de «los Pobres» — los Anawim. En esta suposición, las Bienaventuranzas podrían tener un acentuado matiz de «paraclesis» en orden a la Comunidad eclesial [33], aureolada con la «evangélica» gracia de ser ya sus miembros en la tierra herederos, ciudadanos y artífices del Reino de los Cielos.

Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la *4*
Tierra. Bastantes códices ponen en tercer lugar esta Bienaventuranza, anticipando al segundo la de «los que lloran». No hay, por ahora, razones suficientes para decidir cuál es la ordenación más probable.

Considerado en perspectiva de Antiguo Testamento, el «macarismo» está calcado sobre el Salmo 36 [37], 11: «los mansos poseerán la Tierra [34]. En sintonía con la Comunidad apostólica, hay que interpretar con ojos cristianos el antiguo ideal de «posesión (herencia) de la Tierra» y la actitud de πραΰς («manso»).

Hemos visto ya cómo la **posesión de la Tierra** es tema fundamental del Deuteronomio (→ 4, 1ss.). El punto de partida de esa casi obsesión colectiva de Israel fue la promesa de Dios a Abraham, según el Génesis (15, 7; cfr. 28, 4). Una pedagogía religiosa de desengañados depuró, espiritualizó, o, mejor, «mesianizó» a través de siglos la gran esperanza. La transfiguración de la idea culmina en Isaías (cfr. 57, 13 y 60, 21): «poseer-heredar la Tierra» es el privilegio del futuro pueblo de justos, que pondrá su confianza en Yahveh. El Salmo 36 [37] moraliza el tema: la posesión de la Tierra no será para los impíos-orgullosos-opresores,

---

33 Cfr. coment. al v. 10.

34 LXX: οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν («heredarán») γῆν,

5, 4 sino para los pobres-santos-justos-mansos, que confían en Dios[35]. El tema reaparece, todavía, fuera de la literatura inspirada, en el Libro de Henoc (5, 7).

Los escritores del Nuevo Testamento concretan el anhelo, ya espiritualizado y transportado al orden escatológico, en el tema bíblico de **Herencia.** El texto clásico, precioso, es de la primera Carta de San Pedro (1, 3-5). El objeto de la herencia ya no se expresa con la palabra «Tierra», sino con su traducción teológica «Reino de Dios»[36], o «Vida eterna»[37], o, en símbolo apocalíptico, admisión a «la fuente del agua de la vida» *(Apoc.* 21, 6-7) — cuando no se habla de «la Herencia» sin adjetivación, como palabra ya tecnificada[38]. En la expresión «heredarán la Tierra», extraña para oídos no palestinenses y habituados a la terminología mesiánico-judía, nos conserva San Mateo una reliquia arqueológica del lenguaje cristiano, única en que se habla de la *Tierra Santa* como transparencia simbólica del Reino de los Cielos, transparencia que ha mantenido el cristianismo a plena luz para la Ciudad Santa de *Jerusalén*[39].

Como posesores de esta herencia de vida eterna, que es el Reino de Dios, se declaran bienaventurados los πραεῖς. Traducimos por «mansos», siguiendo el uso catequístico español. El texto hebreo del Salmo 36 [37], 11, en que se inspira la frase, dice *ʿanawim.* Como se ha indicado ya, πραΰς es una de las varias palabras griegas que traducen indistintamente las varias expresiones hebreas **del concepto** bíblico de «pobre». Matizando, y quizá concretando, podemos observar que *ʿani-*πτωχός *subrayan* el aspecto aflictivo de la «pobreza», y *ʿanaw-*πραΰς su atmósfera espiritual *(suponiendo* ambos términos el concepto pleno). La segunda Bienaventuranza es, pues, en realidad un desdoblamiento de la primera, alineada con ella en paralelismo sinónimo, al estilo hebraico.

---

35 Cfr. especialmente vv. 3. 9. 11. 22. 29. 34.
36 Cfr. *Mt.* 25, 34; 1 *Cor.* 6, 9-10; 15, 50; *Gal.* 5, 21; *Eph.* 5, 5; *Iac.* 2, 5.
37 Cfr. *Mt.* 18, 29; *Mc.* 10, 17 = *Lc.* 18, 18; *Lc.* 10, 25; *Tit.* 3. 7.
38 Cfr. *Eph.* 1, 14. 18; *Col.* 3, 24.
39 Cfr. *Gal.* 4, 26; *Apoc.* 21, 9 — 22, 5.

La traducción griega πραΰς concreta la fisonomía ascé- 5, 4-5
tica del amigo de Dios, el «pobre», en un rasgo de puro sabor cristiano: la suave y bondadosa mansedumbre humilde. Los únicos textos evangélicos en que reaparece la palabra, son otros dos de San Mateo: 21, 5 (cita de *Zach.* 9, 9 = *'ani)* — Jesús entrando en Jerusalén como triunfador pacífico y humilde — y 11, 29 — Jesús, Maestro, «manso y humilde de corazón»: πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Ambas referencias en su contexto vivo son el mejor comentario (como el modelo de un difícil «canon» artístico) de la πραΰτης o «mansedumbre» evangélica. La segunda la enmarca en su auténtico centro, señalando πραΰς como complemento y casi sinónimo de ταπεινός. La **humildad** es el primer fruto del *sentido de Dios*, co-esencial en la «pobreza» bíblica. Florece en «abnegación» íntima, docilidad, «disponibilidad» ante el Señor. La humildad vertical es escuela única de sincera humildad fraterna: suavidad modesta, benigna, compasiva, ungida de paciencia activa, de «disponibilidad» abnegada en las relaciones humanas. La teología neotestamentaria coronará su descripción con una palabra: caridad. Véase el aura divina que respira la πραΰτης de Cristo en los preciosos textos de San Pablo a los Efesios (4, 1-3) y a los Colosenses (3, 12-17). Nótese la función apostólica de su actitud en la Carta a los Gálatas (6, 1), segunda a Timoteo (2, 24-25), en la de Santiago (3, 13ss.), y, sobre todo (en cuanto a la idea), en San Mateo 12, 18-21. Recordemos una vez más que la mejor exégesis de esta Bienaventuranza es el conocimiento personal de Jesús y la historia de la santidad.

Bienaventurados los que lloran (οἱ πενθοῦντες), **porque** 5
ellos serán consolados.

También esta frase es, con toda verosilimitud, una resonancia del texto clásico mesiánico de *Is.* 61, 1ss.: «*El Señor... me ha enviado... a consolar a los afligidos* («los que lloran»: παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας); *a dar a los afligidos de Sión una corona en vez de ceniza, óleo de alegría en vez de llanto, alabanza en vez de espíritu de*

5, 5 *tristeza...»* Pocos versículos más adelante, Jerusalén redimida canta su Magnificat, en uno de los arranques poéticos de más intensa vibración: *Gaudens gaudebo in Domino...* (61, 10-11).

Volviendo, pues, a una de las observaciones iniciales en el comentario de la primera Bienaventuranza, también ésta sería, en su origen, una «felicitación» a los privilegiados del Mensaje de Cristo, que es «evangelio», liberación, gozo. Y el gozo es, además, «consuelo» cuando sucede a las lágrimas. La constatación de un hecho pasó, en la catequesis apostólica (y ya, sin duda, en la de Jesús), a fórmula de un principio general ascético-mesiánico bajo el que aquel hecho se cataloga: la ley de que el camino de la felicidad pasa necesariamente por el dolor; o, considerándolo más en profundidad, el misterio del sufrimiento como sementera de alegría. Es otro reflejo de la misma paradoja divina que inicia el Sermón de la Montaña; exigencia de «conversión» μετάνοια substancial para la criteriología humana. Sólo es realidad, y no literatura, para quienes, por audacia de fe, verifican la experiencia religiosa de la cruz. La exégesis tiene que ser, aquí, vida; uno de los textos-vivientes clásicos es de San Pablo (2 *Cor.* 1, 3-5).

Los elementos esenciales de la Bienaventuranza son la «aflicción-lágrimas» y el «consuelo». Tomando como punto de partida el texto de *Is.* 61, los afligidos lloran sobre las ruinas de Jerusalén. Valorizando su sentido teocrático, queda el tema más general: sintonizar con las desdichas del pueblo de Dios, del Reino de Dios. En último análisis psicológico: sufrir por Dios. Isaías, además, teólogo de la historia, ha puesto en todo el libro a plena luz el sentido expiatorio de las penalidades de Israel. El contexto de donde arranca la Bienaventuranza evangélica está bosquejado con rasgos de actitud penitencial (61, 3: ceniza, saco; cfr. 58, 5). Se insinúa, por lo menos, en todo ello la razón última que beatifica las lágrimas de los «afligidos», que es el «sentido del pecado» gravitando sobre el mundo, y, personal o solidariamente, sobre sí mismos. El puro dolor, ayu-

no de sensibilidad religiosa, podrá ser objeto de compa- 5, 5
sión, pero no sujeto de felicidad.

Serán consolados: παρακληθήσονται. La frecuencia de verbos pasivos en tercera persona sin sujeto de acción, que se observa en San Mateo [40], refleja cierta predilección hebraizante de construir así la frase para no tomar explícitamente el Nombre de Dios, que se sobreentiende. En realidad es, pues, *Dios* mismo quien *consolará a los afligidos:* léase el texto precioso, sin reticencias, del Apocalipsis 21, 4. La «consolación» o *paraclesis* de los afligidos de Israel es tema mesiánico repetido varias veces en Isaías [41]. El primer plano del gozo fecundado con lágrimas es la liberación de la cautividad de Babilonia; en perspectiva de fondo está la esperanza de la plena redención mesiánica; su razón suprema: la ternura de Dios para con su pueblo, cual de madre para con el hijo. Uno de los «nombres» que los rabinos daban al Mesías era el de *Menahem:* «consolador». Al piadoso Simeón del Evangelio de la Infancia, le informaba su vida espiritual la esperanza de la «Consolación de Israel» *(Lc.* 2, 25).

El Mensaje de Cristo da plenitud a la idea: su «consuelo» es la Redención, para el gozo de la Vida eterna, ultraterrena, pregustado y presentido ya ahora en la paz del espíritu. Gran parte del «Sermón de la Cena» según San Juan *(Ioh.* 13, 31 — 17, 26) es un ejercicio práctico de esta Bienaventuranza (cfr. especialmente 16, 20-22). El comentario más enérgico son las palabras al «rico» condenado, puestas parabólicamente en labios de Abraham: «Hijo, acuérdate que recibiste los bienes *tuyos* en tu vida, y Lázaro asimismo los males: mas **ahora** aquí *él es consolado* (παρακαλεῖται) y tú eres atormentado» *(Lc.* 16, 25). En San Lucas la Bienaventuranza adquiere mayor realce por el contraste de la antítesis: «¡Ay de los que reís **ahora,** porque os afligiréis y lloraréis!» (6, 25) [42]. Impregna estos textos un criterio esencial al Evangelio: hay un **ahora** de paso, bajo el signo de

[40] Cfr. solamente en las Bienaventuranzas, 5, 5. 6. 7. 9
[41] Cfr. 49, 13; 51, 12; 66, 13; cfr. también Ier. 31, 13.
[42] Cfr. *Iac.* 4, 4-10 y 5, 1-3.

5, 5-6 la aflicción, y un **ahora** eterno, que es gozo substantivo. El error y pecado del Epulón es, psicológicamente, delimitar en la tierra las fronteras de **su** paraíso. Teológicamente, extinguir la esperanza, que es ahogar el amor y la fe. Declarando Jesús en el Sermón de la Montaña el precio de las «lágrimas», enseña al género humano, en teoría, lo que será a través de su vida y muerte la trascendental lección práctica de ejemplaridad: que la ciencia más «útil» es el arte de sufrir.

6 **Bienaventurados los hambrientos y sedientos de Justicia, porque ellos serán saciados.**

La Bienaventuranza está arraigada, como las demás de este introito, en una convicción que es subsuelo de toda la Teología bíblica: *el sentido de la Misericordia de Dios;* Misericordia a cuyo servicio (diríamos hablando a lo humano) está su propio Poder y Justicia. Dios, como Señor compasivo, tiene tomada su posición a favor de los «humillados»: de los enfermos, los pobres, los oprimidos, los afligidos... Las sagradas páginas, particularmente las de textos proféticos, sapienciales y litúrgicos, son una continua fosforescencia de este tema.

Una de las actuaciones concretas de la compasión divina es sobre los **hambrientos**: «*sació al hambriento, y al famélico llenó de bienes*» (*Ps.* 106 [107], 9; en el contexto: «hambrientos y sedientos»). La idea se repite varias veces, reforzada por el contraste del «harto», que es sancionado con la indigencia [43]. Su formulación más próxima al Sermón de la Montaña está en el **Magnificat** de la Virgen María, Nuestra Señora, que, con exacto sentido exegético, contrapone «hambrientos» a «ricos»:

«*a los hambrientos llenó de bienes,*
y a los ricos despidió vacíos»
(*Lc.* 1, 53).

Hambrientos está en paralelismo con «humillados»-«hu-

---

[43] Cfr. vgr. *Ps.* 33 [34], 10-11; 36 [37], 19. 25 y contexto; 1 *Sam.* 2, 5.

mildes» [44]. **Ricos**, con «potentados» (se sobreentiende: «opre- 5, 6
sores») y «soberbios de corazón».

Tenemos, pues, en la cuarta Bienaventuranza una irisación más de la figura del «pobre» bíblico, aureolada con su misma atmósfera espiritual. Esta aura religiosa del «hambriento» se respira, vgr., en el *Exsultat* de Ana, la madre de Samuel (1 *Sam.* 2, 1-10). Recordemos cómo, según la mentalidad deuteronómica, el hambre del desierto (la ocasión del ejemplo clásico de la bondad omnipotente de Dios saciando a los hambrientos: el maná) fue provocada en función pedagógica de suscitar en el pueblo un «interés» por los mandatos de Yahveh (*Deut.* 8, 3; → 4, 1ss.). Sondearíamos en la psicología religiosa profunda del ayuno, tan esencial para la ascética hebrea, de no exponernos a divagar; sin duda no traduce solamente una actitud afligida o penitencial, sino que entraña un ejercicio de aproximación del hombre a Dios. La alegoría «sed» (y «hambre») de Dios es espontánea: cfr. *Ps.* 41 [42], 2-3; 62 [63], 2. Reviste sentido mesiánico en el hermosísimo fragmento de *Is.* 55, 1-2 (*«Venid a las aguas, oh sedientos todos...»*), que, con método de «lectura cristiana», podría servir de amplificación literaria a la cuarta Bienaventuranza.

Al proclamarse en el **Magnificat** el beneplácito de Dios, omnipotente y santo en su Misericordia, sobre la ταπείνωσις («humillación»-«pobreza») de su Madre—«Bienaventurada» por ello para siempre—, asociándola, en el gozo exultante de la Salvación, a todos los «pobres-humillados» (ταπεινούς) y **hambrientos** de Israel (cfr. *Lc.* 1, 46-55), nadie, entre los primitivos cristianos, entendería un desahogo de resentimiento sociológico ni un programa de reforma. Era el «cántico espiritual» perfecto del alma moldeada en la austeridad de una vida dura, que, teniendo en Dios el centro de su existencia, pone su «saciedad», como su «enaltecimiento», en sentirse predilecta suya. El *Magnificat* es el autorretrato psicológico de una encarnación viviente de las Bienaventuranzas.

---

44 ταπεινούς, v. 52, correspondiendo a los *'anawim* bíblicos, cfr. *Ps.* 146 [147], 6.

5,6 Cuando Jesús, durante su misión galilaica, declaraba felices a los «hambrientos», manejaba una idea viva, que tenía cuerpo de *austeridad* informado por alma de *aspiración a Dios*. Para no alterar su pensamiento, deben mantenerse unidos ambos coeficientes. La **saciedad,** base de su bienandanza, es posesión de Dios, y, con Dios, de todo bien. Como el gozo, fruto de las «lágrimas», esta saciedad es también sustancialmente escatológica, aunque pregustada antes, de ordinario, en el misterio de la vida interior. La idea se suele presentar envuelta en la parábola del «banquete» celeste (unida a veces con la alegoría de la asociación al desposorio de Dios con su pueblo): «*Bienaventurados los que han sido llamados al convite de las bodas del Cordero*» (*Apoc.* 19, 9)[45]. Los que pasaron por la «tribulación», y están ya ante el trono de Dios, «*no tendrán más hambre ni sed*» (*Apoc.* 7, 16; cfr. *Is.* 49, 10). Disfrutarán del «agua» de la Vida (*Apoc.* 21, 6; 22, 17), que sacia eternamente (*Ioh.* 4, 13-14), y es la misma posesión del Espíritu, recibido del Padre por Cristo (*Apoc.* 22, 1; *Ioh.* 7, 37-39), quien habrá sido y será asimismo el «pan» de su Vida eterna (*Ioh.* 6, 35). Con imágenes menos afiligranadas, en la parábola más dura—ambientada para fariseos orgullosos de espíritu y «dinerófilos» (*Lc.* 16, 14-15)—Lázaro, la personificación dramática del «pobre»-πτωχός y del «hambriento», es colocado en el primer lugar del «banquete» de ultratierra, reclinado, como lo hacía el amigo íntimo (cfr. *Ioh.* 13, 23), «en el seno de Abraham»; mientras el condenado anónimo, prosopografía del «rico», endurecido de corazón y «harto» en la tierra, se desespera—más que por las llamas—por la «sed» (*Lc.* 16, 19-31). En línea de nivel místico, el **Magnificat** llama «bienes (de Dios)» a la saciedad de los «hambrientos (pobres)», y *vaciedad* a la desdicha de los «ricos (hartos)» (*Lc.* 1, 53). Bastan estas indicaciones, fáciles de prolongar, para sostener la convicción de que, en la Comunidad apostólica, los conceptos de «hambre» y «sed», hechos tema de catequesis, incluían, ya en su solo enunciado, una carga religiosa. Un *pro memoria* escrito del

---

[45] Cfr. *Mt.* 22, 1-10; *Lc.* 14, 15-24; *Mt.* 8, 11; *Lc.* 13, 29; 22, 29-30, etc.

mensaje cristiano, de concisión telegráfica, podía limitarse 5, 6
a este mero enunciado, o destacar *explícitamente* su contenido espiritual. En ambas hipótesis será filológicamente exacta, pero en realidad demediada, una exégesis que se limite al sentido matemático de la letra.

El Evangelio de San Mateo realiza la segunda suposición, al declarar dichosos a los hambrientos y sedientos **de Justicia.** El «hambre y sed» queda metaforizada en *deseo ardiente.* Su objeto es una vivencia religiosa, concretada en una palabra «temática» del primer Evangelio: Δικαιοσύνη o «Justicia». Permanece siempre en el fondo, sobreentendida, una ascesis de austeridad.

«JUSTICIA» (→ 3, 15) es una de las palabras más polivalentes de la Biblia, y, en particular, del Nuevo Testamento. Delimitar su *definición* ya es, a veces, un error o, por lo menos, un desenfoque. Como «Reino de los Cielos», es fórmula comprehensiva e imprecisa (→ 4, 17). El hecho de que un texto o grupo de textos ilumine un aspecto de su contenido teológico, no autoriza la exclusión científica de los demás. Con la palabra «Justicia», la Comunidad apostólica no manejaba un neologismo fácil de concretar, sino un término de inmensa frecuencia en el Antiguo Testamento, que se había fraguado también, como ideal casi supremo (no siempre con idéntico matiz) de varias teorías de perfección contemporáneas, vgr. entre los fariseos y entre los ascetas de Qumrán; el epílogo de la «Regla» de estos últimos es un himno saturado de su obsesión (10, 9 — 11, 22).

En el Evangelio según San Mateo se destaca el aspecto *dinámico* de la Justicia cristiana. La Justicia se pone por obra, se «hace» *(Mt.* 6, 1), y es actuación suya la ascética en su trilogía clásica de limosna, oración y ayuno *(ibid.* 2-18). Para dar derecho al Reino de los Cielos, tiene que ser más abundante que la de los fariseos y escribas *(Mt.* 5, 20); por contexto, esta superación supone una revisión a fondo de toda la moral *(ibid.* 21-48). «*Cumplir la Justicia*» en plenitud es la idea-fuerza que mueve la actuación de Jesús (3, 15), y que debió ser y fue norma de «camino» (vida) para su Precursor (*ibid.* y 21, 32; cfr. *Lc.* 1, 75 y contexto). «*Buscar la Justicia*» de Dios, la que corresponde a su Reino, está por encima de todos los demás valores del vivir cristiano (6, 33); sufrir por ello, es una Bienaventuranza (5, 10) idéntica a la de sufrir por Cristo (5, 11). Los «justos» son los que, habiendo tejido su vida con «obras de misericordia» (25, 37, cfr. 34-40), serán liberados, en la consumación escatológica, de la convivencia con los «malos» (13, 49), e introducidos en la Vida eterna (25, 46), en el Reino definitivo del Padre, donde resplandecerán «como el sol» (13, 43). El concepto de Justicia recubre, en amplitud de significación, todo el campo positivo de la «Metánoia» mesiánica. En la Comuni-

5, 6-7 dad apostólica, su concepto se irá arrebolando de luz teologal por obra, sobre todo, de San Pablo en polémica con tendencias farisaizantes. En efecto, el fariseo-tipo se tenía por «justo» en gracia a *solas* sus obras; y, por eso mismo, ya dejaba de serlo, al paso que el «pecador» entraba en la atmósfera de la Justicia por reconocerse tal, desearla y pedirla (cfr. *Lc.* 18, 9-14). Creía el fariseo ser «justo» ante Dios por serlo ante los hombres (cfr. *Lc.* 16, 15; *Mt.* 23, 28). Jesús no vino a ofrecer el Reino a tales «ya-justos» («saciados» de justicia), sino a los «pecadores» (*Mt.* 9, 13 = *Lc.* 5, 32). La metáfora «hambre y sed de Justicia» puede connotar un matiz de humildad antifarisaica, de convicción de la insuficiencia del solo esfuerzo propio; aconseja reconocer este matiz así el contexto general del Evangelio como el inmediato: en efecto, tales mendigos del pan de la perfección espiritual «*serán saciados*» (conforme a la peculiaridad estilística ya notada → 5, 5) *por Dios*. La «Justicia», pues, sin dejar de ser **obra,** es también **gracia.**

La equivalencia más evangélica de «Justicia» en sentido dinámico es la fórmula: «*hacer la voluntad del Padre que está en los cielos*» (7, 21). Expresión la más central y comprehensiva de la ascética neotestamentaria. Bajo esta luz, la vida de Cristo es el vértice al que se asciende por la cuarta Bienaventuranza (*Ioh.* 4, 34; → *Mt.* 3, 15). La antítesis sería una religión de ilusiones (*Mt.* 7, 21-23). Y la tesis hecha vida es (por tratarse de una **gracia**) la **oración** más perfecta, enseñada por el mismo Jesús: «*Venga tu Reino* (cfr.: «Buscad primero el Reino de Dios»): *hágase tu Voluntad* («... y la Justicia de El»); *como en el cielo, también sobre la tierra* (→ 6, 10; cfr. 6, 33). En lenguaje cristiano moderno, la «Justicia» se llama *santidad.*

7 **Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos serán tratados con Misericordia.**

El *sentido de la Misericordia de Dios* pasa a primer plano en la quinta Bienaventuranza. La estructura pasiva impersonal de la promesa que encierra (ἐλεηθήσονται : «*serán tratados con misericordia*») corresponde, como en los dos versículos anteriores, al convencionalismo aramaico-judaico de evitar la frecuencia explícita del Nombre divino. La frase se resuelve, pues, en la afirmación: *Dios tendrá misericordia de aquellos que hayan sido misericordiosos.* Su análisis debe precisar el concepto y alcance de la misericordia-gracia de Dios, y su reflejo en la misericordia-deber del «bienaventurado».

La idea de la **Misericordia** (ἔλεος) **de Dios** para con el hombre en el Nuevo Testamento es otro de los pensamien-

tos que encierran una visión panorámica de la obra de la 5, 7
Redención, inseparable de «Caridad» y de «Gracia». Una de sus formulaciones más complexivas es el elogio del «poema» de Dios *rico en misericordia,* trazado por San Pablo en la Carta a los Efesios (2, 1-10). Algunos textos señalan la coronación de esta misericordia en perspectiva escatológica: *«en aquel Día», «por la Vida eterna»*[46]. Otros la consideran como determinante de la iniciativa divina de vocación a la fe y al perdón[47], al apostolado[48], a la gloria[49]. Por misericordia Dios nos ha regenerado y salvado[50]. En los himnos mesiánicos **Magnificat** y **Benedictus,** la suprema *«obra de misericordia»* del Señor es el establecimiento de su Alianza de remisión de los pecados, santidad, justicia, luz y paz[51]. En un precioso contexto, y reflejando los primeros capítulos de Oseas, San Pedro contempla teológicamente cimentado en la Misericordia el templo, pueblo y raza santa de Dios, que es su Iglesia[52]. En el estilo epistolar paleocristiano, estuvo para introducirse la fórmula de augurarse la «misericordia» de Dios como bien supremo, junto a la «gracia», la «paz» y la «caridad»[53]. San Ignacio Mártir llama a los cristianos: «los que han conseguido misericordia» (ἠλεημένοι)[54]. Considerándola, pues, como idea general, la misericordia prometida en la quinta Bienaventuranza es tan amplia como la «posesión del Reino de los Cielos», la «heredad de la Tierra», la «saciedad» y la «consolación»; su plenitud es esperanza para el futuro eterno; su pregustación es atmósfera de la espiritualidad evangélica, en la conciencia de poseer el perdón, la intimidad de Dios, la ciudadanía de su Reino.

Además de *don* y de *premio,* la Misericordia de Dios tiene en el Nuevo Testamento función de *ejemplo.* Y en-

---

46 2 *Tim.* 1, 16. 18; *Iudas* 21.
47 *Rom.* 9, 15-16. 18; 11, 30. 32; 15, 9; 1 *Tim.* 1, 13.
48 1 *Cor.* 7, 25; 2 *Cor.* 4, 1.
49 *Rom.* 9, 23.
50 *Tit.* 3, 5; 1 *Petr.* 1, 3.
51 *Lc.* 1, 50. 54. 72. 78.
52 1 *Petr.* 2, 10 y contexto; cfr. *Os.* 1-2 y *Rom.* 9, 25-26.
53 *Gal.* 6, 16; 1 *Tim.* 1, 2; 2 *Tim.* 1, 2; 2 *Ioh.* 3; *Iudas* 2.
54 Cfr. introducción a *Rom., Philad., Smyrn.; Eph.* 12, 1; *Tr.* 12, 3.

5, 7 tonces se ilumina con matices concretos, a cuyo reflejo hay que definir la **misericordia-deber** de los «bienaventurados». En principio, misericordia es caridad-gracia ejercida sobre la miseria. Y así, la miseria suprema del pecado humano es el pedestal de la Misericordia redentora, tal como se ha considerado en las líneas precedentes. Por lo que el pecado tiene de *ofensa,* la actuación primordial de la misericordia es **perdonar.** La parábola del consiervo cruel es su lección más enérgica (18, 23-35; espec. v. 33); el «Padre nuestro» la canoniza (6, 12 y 14-15); otro inciso del Sermón de la Montaña subraya el hecho de que Dios juzga al hombre conforme al mismo criterio de rigor o indulgencia con que él se constituye juez de su hermano (7, 1-2)[55].

La mejor exégesis de la misericordia-gracia traducida por «perdonar» es la vida de Cristo; si cabe en sus actos gradación de sublimidad, ocupa el vértice aquel «*Padre, perdónalos...*» simultáneo a la crucifixión *(Lc.* 23, 24). La santidad cristiana transportó el ejemplo a misericordia-deber, ya desde el protomártir Esteban *(Act.* 7, 60), y ha creado un estilo peculiar de vivir, y, sobre todo, de morir —cuando es decisivo asegurar la suprema Misericordia mesiánica—perdonando: el ritual y práctica secular del catolicismo es, a este respecto, de la más fina calidad estética.

El ejercicio de la *misericordia* tiene, además, un dilatado campo de **compasión** sobre cualquier otra miseria humana. La única vez que se emplea en el Nuevo Testamento la palabra ἐλεήμων -«misericordioso», fuera de la quinta Bienaventuranza, es aplicándola a Jesucristo, que, habiendo experimentado por sí mismo todo cuanto pueden sufrir sus hermanos, se sintió compasivo y pronto para otorgarles todo auxilio *(Hebr.* 2, 17; cfr. 4, 15-16). Es conmovedora en el Evangelio la reiteración del ἐλέησον -«ten misericordia», clásico en la Liturgia («Kyrie, *eleyson!*»), dirigido al Señor

[55] El principio, del que es aplicación la quinta Bienaventuranza: «como tú trates a los hombres, te tratará Dios a ti», fue antiguo y general en la mentalidad religiosa del judaísmo, y se refleja en numerosos textos de la Sagrada Escritura, de la literatura extrabíblica y de los rabinos. Aplicada a la misericordia, su fórmula más concisa es la de 1 *Clem.* 13, 2 y *Polyc.* 2, 3: ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε «tened misericordia, para que se tenga misericordia de vosotros».

por tantos afligidos: ciegos *(Mt.* 9, 27; 20, 30. 31; *Mc.* 10, 5, 7-8
47. 48; *Lc.* 18, 38-39), leprosos *(Lc.* 17, 13), la cananea *(Mt.* 15, 22), el padre del epiléptico *(Mt.* 17, 5)... Dar la salud, librar de una posesión diabólica, es también misericordia-gracia de Dios *(Phil.* 2, 27; *Mc.* 5, 19). Su ejemplaridad compromete el hombre a la *misericordia-deber compasiva.* Es condición para heredar la vida eterna «hacer misericordia» eficaz con todo prójimo, como el buen Samaritano *(Lc.* 10, 37 y contexto). El cuestionario de admisión a la Bienaventuranza definitiva del Reino de Dios es el ejercicio de las que la tradición catequística de la Iglesia Católica ha denominado «obras de misericordia»: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, posada al peregrino, vestido al desnudo, consuelo al enfermo y al encarcelado... (25, 34-46). En la jerarquía de valores inculcada por Cristo, la misericordia-deber está por encima de las obligaciones cultuales: «*misericordia quiero, más que sacrificio*» (9, 13; 12, 7; cfr. *Os.* 6. 6); una de las graves desviaciones del fariseísmo era haberlo olvidado (cfr. ibíd. y 23, 23). En la Comunidad apostólica, ejercer la misericordia es uno de los oficios carismáticos *(Rom.* 12, 8), irisación de la «sabiduría» que desciende del cielo *(Iac.* 3, 17); así, pues, la misericordia-deber también es misericordia-gracia. Negarse a ella es ofrecerse a ser tratado por Dios en estricta justicia, conforme al principio, que es antítesis de la quinta Bienaventuranza: «*juicio sin misericordia para quien no hizo misericordia*» *(Iac.* 2, 13).

Uno de los rasgos con que trazó San Pablo la prosopografía del paganismo fue el de producir ἀν-ελεήμονας : hombres «in-misericordiosos» *(Rom.* 1, 31). Por el contrario, la compasión, fácil en perdonar, abierta a toda sintonía con la aflicción ajena, pródiga en socorrer, es artículo esencial en el canon de la perfección cristiana. Y de hecho, la inmensa parte de la actividad eclesiástica de ayer y de hoy ha sido «*hacer misericordia*».

Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios. 8

Ver a Dios es la máxima gracia y suprema felicidad

5, 8 del hombre. En los escritos apostólicos se mantiene viva la persuasión de la trascendente *invisibilidad de Dios:* El es el Rey y Señor supremo, que «*mora en luz inaccesible, a quien ninguno de los hombres vio ni le es posible ver*» (1 *Tim.* 6, 16)[56]. Para ser visto tal como es, tiene que «manifestarse», y ésta es sublime condescendencia de El. En el Antiguo Testamento hubo «teofanías»; mas, a pesar de la audacia teológica con que, en casos privilegiados, parece suponerse una visión del Señor «cara a cara», el conjunto de los textos refuerza lo imposible de que la mirada del hombre alcance la divinidad[57]. «Ver a Dios», «su faz», «su gloria», «su poder», suelen ser anhelos correspondientes a la experiencia religiosa de alabarle ante su *presencia* espiritual y litúrgica en el Templo de Jerusalén. El salmo 23 [24] sugirió tal vez la forma redaccional de la sexta Bienaventuranza:

«¿Quién subirá la Montaña del Señor?
¿Quién se mantendrá en su Lugar santo?
El inocente de manos y *puro de corazón* (καθαρὸς τῇ καρδίᾳ).

Esta es la raza de los que le buscan,
de los que buscan *la faz del Dios de Jacob*» (vv. 3. 4. 6).

También, pensado en el Templo, salmodiaba el piadoso desterrado: «Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo: ¿cuándo iré y *veré la faz de Dios?*»[58]. En la literatura rabínica se extiende este entrar en contacto con la presencia de Dios al hecho de asistir a la sinagoga, de orar, de estudiar la Ley. «Ver a Dios» en sentido propio se espera más allá de la muerte; es el océano en que desemboca el «cántico espiritual» contenido en los salmos 15 [16] y 16 [17][59]. «Ver la gloria de Yahveh» será también gaje de la edad mesiánica, según Isaías[60].

---

[56] Cfr. 1 *Tim.* 1, 17; *Ioh.* 1, 18; 6, 46; 1 *Ioh.* 4, 12. 20; *Rom.* 1, 20; *Col.* 1, 15.
[57] Cfr. *Ex.* 33, 11 y 33, 18-23; *Ex.* 3, 6; *Deut.* 4, 12, 15, etc.
[58] *Ps.* 41 [42], 3; cfr. 62 [63], 2-3.
[59] Cfr. vv. 11 y 15 respectivamente; véase también *Ps.* 10 [11], 6.
[60] Cfr. 35, 2; 40, 5; 60, 1-3.

En perspectiva neotestamentaria, la visión de Dios es felicidad 5, 8
substancialmente escatológica: la Jerusalén celeste será toda templo del Omnipotente y del Cordero, luz de su gloria; «sus siervos le darán culto, y *verán su faz*, y su Nombre estará sobre la frente de ellos» *(Apoc.* 21, 22-23; 22, 4-5). Los ángeles ven ya a Dios, que está en los cielos *(Mt.* 18, 10); nosotros, **ahora,** sólo indirecta e imperfectamente, mas **entonces** — en el reino eterno del Amor teológico — «cara a cara» (1 *Cor.* 13, 12). Es decir, con definitiva afirmación de San Juan, *«le veremos tal como es»* (1 *Ioh.* 3, 2). Los iniciados en la contemplación teológica intuirán el abismo de misterios que recubre esta frase.

San Juan y San Pablo consideraron pregustación de esta felicidad escatológica el «ver a Cristo». *«Vidimus gloriam Eius...»* *(Ioh.* 1, 14). El resplandor de la «gloria de Dios» reverbera en la faz de Cristo, su imagen, y de ella al corazón de los apóstoles y a los fieles (2 *Cor.* 3, 18; 4, 4. 6; cfr. *Col.* 1, 15; *Hebr.* 1, 3). *«Quien me ha visto, ha visto al Padre»,* dijo el mismo Jesús *(Ioh.* 14, 9). El relato de la Transfiguración (cfr. *Lc.* 9, 28-33 par.), interpretado por San Pedro (2 *Petr.* 1, 16), ilustra este aspecto preliminar de la Bienaventuranza evangélica; el testimonio de la espiritualidad íntima de muchas almas selectas lo confirmaría. Aun en el cielo, la antorcha de la luz con que los redimidos ven a Dios, es el Cordero... *(Apoc.* 21, 23).

A esta felicidad mesiánico-escatológica predispone una perfección moral, que está con ella en línea de analogía: **la pureza de corazón.** El pensamiento genérico es constante en los escritos apostólicos: *«Buscad... la santidad, sin la cual nadie verá al Señor»* *(Hebr.* 12, 14). Todo el que vive en la esperanza de ver a Dios tal como es, *«se purifica a sí mismo, como El es puro»* (1 *Ioh.* 3, 3). Para ser admitidos a la presencia del trono de Dios en la Ciudad celeste hay que lavar las vestiduras en la Sangre del Cordero *(Apoc.* 7, 14-15; 22, 14; 21, 27). Los contextos de estas referencias señalan en antítesis con esta «pureza» cualquier género de iniquidad[61]; los «puros de corazón» son, por paralelismo de contraste, los limpios de todo pecado.

La necesidad de una *katharsis* antes del acceso a Dios germina ya en las fases más rudimentarias del sentimiento religioso. Pero en su manifestación histórica, antes y fuera del cristianismo, salvo casos excepcionales de selección, su práctica se circunscribió a las purificaciones rituales, con-

[61] Cfr. *Hebr.* 12, 15-16; 1 *Ioh.* 3, 4ss.; *Apoc.* 22, 15.

5, 8 vencionales y externas. Se pueden espigar algunas frases de timbre espiritual, vgr., en la espiritualidad helénica y en los escritos rabínicos. Con mayor intensidad, en la literatura esenia. Pero lo que allí aparece como tenue resplandor es luz directa en el Evangelio, del que es característica la esencial interiorización de la pureza; le prepararon el camino los grandes profetas [62] y salmistas [63].

La sexta Bienaventuranza adquiere mayor realce en contraposición con el fariseísmo. Si la decadencia de una religiosidad se mide por la distancia entre el escrúpulo ante lo ritual y la despreocupación por los valores morales, la de los fariseos del pueblo de Jesús estaba en el abismo. El Evangelio de San Mateo cataloga, en el capítulo 23, 13ss., siete «malaventuranzas» antifarisaicas, que son el reverso del introito al Sermón de la Montaña. La de la «impureza interior», duplicada, dice así:

«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!
porque *purificáis* (καθαρίζετε) *lo exterior* de la copa y del plato,
cuando *el interior* está rebosando de rapiña e incontinencia.
Fariseo ciego, *purifica* (καθάρισον) *primero lo interior* de la copa,
para que su *exterior* quede también *puro* (καθαρόν).

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!
porque os parecéis a sepulcros blanqueados,
que, *por fuera,* parecen hermosos,
mas *por dentro* están llenos de huesos de muertos y de toda impure-
[za (ἀκαθαρσίας.)
Así también vosotros, *por fuera* parecéis a los hombres «justos»,
mas *por dentro* estáis llenos de hipocresía e iniquidad» (vv. 25-28).

El tema es dominante a lo largo de la controversia Jesús-fariseos en los sinópticos (cfr. *Mt.* 15, 1-20 = *Mc.* 7, 1-23). Resulta de él, que la pureza beatificada por el Evangelio es formalmente espiritual, sincera, interior. La palabra καθαρός, que tendría como lejano punto de partida significación de «limpieza» material, ha sido transfigurada, lo mismo que πτωχός (→ 5, 3): el sujeto de su vivencia ya no es *precisamente* el cuerpo, la boca ni las manos, sino el **corazón.**

«*Corazón*» (καρδία) se emplea siempre, en el Nuevo Testamento, con valor psicológico. Se supone, a veces, concre-

[62] Vgr. *Is.* 1, 15-18; *Ier.* 33, 8; *Ez.* 36, 25-27.
[63] Vgr. *Ps.* 50 [51], 3. 4. 9. 11. 12. 19.

tamente órgano de pasiones, afectos, pensamientos o actos 5, 8
de voluntad. Mas, de ordinario, el «corazón» significa el **interior** del hombre, su centro íntimo abierto a la sola mirada y acción de Dios; sede de la vida religiosa y de la responsabilidad moral. Como debía ser ritualmente «puro» de cuerpo y de manos el que se acercaba a la presencia litúrgica de la divinidad en el Templo, así debe tener «puro el corazón» quien inicia una vida mesiánica que tiene por fin supremo «ver a Dios» tal como es. «Pureza de corazón» es inmunidad intrínseca de toda mancha moral, visible a los ojos de Dios; teológicamente hablando, de todo pecado. Concretar, con algunos autores, esta Bienaventuranza al tema de la castidad es correcto sólo en función de parénesis; mas el horizonte exegético es totalmente comprehensivo. La equivalencia que proponen otros intérpretes: «pureza de corazón» = «sencillez (simplicidad) de corazón» = «*rectitud* de intención», fundándose en algunas analogías verbales de superficie con varios textos bíblicos, incluye más bien una relación de causa a efecto que de identidad: quien ha transferido a la integridad íntima de su ser moral el afán por vivir inmaculado, evita la «duplicidad de corazón», que es hipocresía (cfr. *Mt.* 7, 7-8), da a su existencia el difícil «sentido de unidad» y hace de su vida el camino recto de un solo fin: Dios.

Lo mismo que sucedía en el concepto de la pureza ritual, la «pureza de corazón» evangélica se supone fruto de una fase previa purificatoria. A veces se destaca en ella el trabajo ascético: «*Purificad vuestros corazones, almas divididas...*» [64]. Otras veces resalta en primer plano el aspecto mistérico y carismático: ser purificados por la Sangre de Jesús [65], por su Palabra (*Ioh.* 15, 3), por la fe (*Act.* 15, 9), por el bautismo (*Eph.* 5, 26; *Hebr.* 10, 22). La historia de la santidad cristiana es, una vez más, la mejor exégesis de la sexta Bienaventuranza, que desmiente toda ilusión pseudomística de llegar a Dios sin pureza de vida fraguada en purificación de ascesis.

---

[64] *Iac.* 4, 8 y contexto; cfr. 2 *Cor.* 7, 1.

[65] 1 *Ioh.* 1, 7. 9; *Hebr.* 9, 14; cfr. *Hebr.* 1, 3; 9, 10.

5, 9 **Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios.**

«*Ser llamado*» es un hebraísmo muy frecuente en la Biblia. Equivale, por regla general, a «ser». El valor formal del «*nombre*» no es una convención significativa extrínseca, sino la realidad de ser lo que el nombre expresa. La construcción impersonal pasiva: «serán llamados» se ajusta al molde literario—teologal implícito—de la tercera, cuarta y quinta Bienaventuranza. La promesa se resuelve, pues, en la afirmación: *Dios les dará el «nombre» = realidad de «hijos» suyos.*

Con ello alcanza su plenitud estética la septiforme irisación de la Felicidad mesiánica. La han orquestado en armonía de fondo siete símbolos, apenas perceptibles por el laconismo de la redacción: el derecho de ciudadano en la *Monarquía de Dios,* la posesión de la *Patria,* la liberación del *cautiverio,* la admisión al *Banquete* celestial, la sentencia de perdón en el gran *Juicio,* el goce de la mirada de Dios en su *Liturgia* eterna. Faltaba el último toque; la luz perfecta, definitiva, cristiana en la representación de esta Felicidad: ser el cielo una *Familia de Dios.*

San Juan relaciona estrechamente la idea de «ver a Dios tal como es» y «ser de veras hijos suyos» (1 *Ioh.* 3, 1-2). La gracia de la filiación divina es uno de los temas fundamentales del Nuevo Testamento (→ 6, 9). San Mateo acentúa su exigencia de imitación moral: «*amad a vuestros enemigos... para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos*» (*Mt.* 5, 45; cfr. *Lc.* 6, 35). Un contexto de San Lucas (20, 36) indica que la dignidad de «hijos de Dios» alcanzará su pleno valor en la vida futura, aunque sea ya ahora inefable realidad[66]. Una de las expresiones de felicidad escatológica en el Apocalipsis es: «*Yo seré para él Dios, y él será para mí hijo*» (*Apoc.* 21, 7). Este gozo eterno lo pregustan muchos espíritus selectos del cristianismo por el «sentido de filiación» que les infunde el Espíritu Santo (*Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 15-16).

Pacificadores traduce por aproximación el vocablo grie-

[66] Cfr. *Ioh.* 1, 12; *Gal.* 3, 26; *Rom.* 8, 16, etc.

go correspondiente. No se trata del estático εἰρηνικός: 5, 9
apacible, «pacífico», sino del activo εἰρηνοποιός: **el que hace** (ποιέω) **la paz** (εἰρήνη), el artífice de la paz. Sugeriría algo análogo el latín «pacifer». El adjetivo sustantivado εἰρηνοποιός se emplea aquí por única vez en todo el Nuevo Testamento; el verbo correspondiente εἰρηνοποιέω: «*hacer la paz*», sólo en Colosenses 1, 20; la fórmula idéntica ποιέω εἰρήνην, en Efesios 2, 15 y Santiago 3, 18. En estos tres contextos se habla de una actividad *reconciliadora*. Por paralelismo verbal, los «pacificadores» de la Bienaventuranza parecen ser aquellos que ponen paz donde hay guerra, amor donde hay odio, y así son hijos-imitadores del Padre que está en los cielos, «perfectos» («compasivos»: *Lc.* 6, 36) como El (cfr. *Mt.* 5, 43-48). La beatificación de la Paz, análoga a la de la Misericordia, preludia el elogio de la Caridad.

LA PAZ es otro de los sillares ideológicos fundamentales del Evangelio. El concepto de «paz» (šalôm), entre los hebreos, fue de tal amplitud e imprecisión que, más que una realidad concreta, vino a sugerir una atmósfera de realidades ideales, una «summa bonorum» y supremo bien en la jerarquía de vivencias prácticas. Como cifra de la mejor benevolencia, cristalizó en fórmula de saludo: saludar era —y es todavía en Israel—«*dar la paz*». Incluye los dos aspectos: *no-guerra* (enemistad, discordia) y *bienestar* (prosperidad, felicidad), aunque el acento va más sobre el segundo, positivo, que sobre el meramente negativo. Los profetas saturaron el concepto y palabra «paz» de aura mesiánica (cfr. *Is.* 9, 5-6 [6-7]; 32, 17; 52, 7; 54, 10; 60, 18; 66, 12; *Ier.* 33, 6. 9; *Ez.* 34, 25; 37, 26; *Agg.* 2, 10 [9]; *Zach.* 9, 10; cfr. *Ps.* 71 [72], 3. 7); Miqueas acuñó la frase decisiva: el Caudillo de Israel, el que ha de salir de Belén Efrata, «*será* šalôm *(Paz)*» *(Mich.* 5, 5 [4]; cfr. 4, 3s.). Las escuelas rabínicas glosaron enfáticamente las alabanzas de la paz, y también su valor mesiánico: Rabí José de Galilea (aprox. a. 130) dijo: «También el nombre del Mesías se llamará **Paz**; porque fue dicho: «Padre eterno, Príncipe de la Paz» *(Is.* 9, 5 [6]). El Mesías es, pues, Paz, y trae la Paz.» San Pablo, que tenía también formación rabínica, recoge la tradición profética y le da cuerpo de realidad en Cristo: «*Porque El es nuestra Paz* (cfr. *Mich.* 5, 5 [4]); *el que de los dos* [pueblos enemistados] *hizo uno solo... haciendo paz* (ποιῶν εἰρήνην), *y* [reconcilió] *a entrambos, en un solo cuerpo, con Dios por medio de la cruz, matando en ella la enemistad; y, viniendo, evangelizó paz a vosotros* (gentiles), *los que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca*» *(Eph.* 2, 14-17). El himno angélico de

5, 9 Belén *(Lc.* 2, 14), así como los vítores populares del Domingo de Ramos *(Lc.* 19, 38) y el resumen catequístico de San Pedro en Cesarea (Act. 10, 36), concentraron en la idea de la Paz la íntegra obra mesiánica. Jesús, en el Sermón de la Cena, la deja a sus discípulos como herencia, revalorizando la plenitud de sentido de un «saludo», que la rutina del «mundo» había hecho formulario *(Ioh.* 14, 27; cfr. 16, 33); en la Comunidad apostólica se hablará desde entonces de la «*Paz de Cristo*» y de la «*Paz de Dios*» (cfr. *Col.* 3, 15; *Phil.* 4, 7). Dios era, para ellos, el «*Dios de la Paz*» *(Rom.* 15, 33; 16, 20; 2 *Cor.* 13, 11; *Phil.* 4, 9; 1 *Thes.* 5, 23; 2 *Thes.* 3, 16; *Hebr.* 13, 20). Y el «saludo» era, denso de conciencia teológico-mesiánica, junto a la **Gracia** (y la Caridad o la Misericordia), la **Paz** que viene del Padre y de Cristo Jesús *(Rom.* 1, 7; 1 *Cor.* 1, 3; 2 *Cor.* 1, 2; *Gal,* 1, 3; *Eph.* 1, 2; *Phil.* 1, 2; *Col.* 1, 2; 1 *Thes.* 1, 1; 2 *Thes.* 1, 2; 1 *Tim.* 1, 2; 2 *Tim.* 1, 2; *Tit.* 1, 4; *Philem.* 3; 1 *Petr.* 1, 2; 2 *Petr.* 1, 2; 2 *Ioh.* 1, 3; 3 *Ioh.* 15; *Iudas* 2; *Apoc.* 1, 4). El Evangelio de San Mateo, catequesis escrita en la atmósfera de la Comunidad apostólica, en el resumen quintaesenciado del pensamiento del Maestro, que son las Bienaventuranzas, refleja sin duda este sentido doctrinal neotestamentario, que respiraba dicha Comunidad, y proclama felices a quienes irradian la **Paz cristiana,** ideal de muchos más quilates que el contemporáneo de la Paz de Augusto, o *Pax romana.* Esta misión de paz se pone en obra por la reconciliación entre hermanos (5, 23-26), la renuncia a derechos propios (5, 38-42), el amor a los enemigos y perseguidores (5, 43-47), la «sabiduría de mansedumbre» en el trato social *(Iac.* 3, 13-18). Le da fecundidad el sacrificio propio; es significativo que los dos textos neotestamentarios más próximos literariamente al εἰρηνοποιός del Evangelio, hablan de Cristo pacificador del mundo y del universo por su Sangre vertida en la cruz *(Col.* 1, 20 y *Eph.* 2, 13-16), no por la sangre de los enemigos — como los llamados εἰρηνοποιοί: «pacificadores», en algunos textos helenísticos, soberanos invictos y vencedores por la fuerza de las armas.

Como todas, y con más propiedad que ninguna, esta Bienaventuranza es, en primer plano, *apostólica.* Los apóstoles, en efecto, llevarán consigo para darla a los demás, como una bendición hipostática, el mensaje de su Paz (cfr. 10, 12-13). Son los «evangelizadores» de ella (cfr. *Rom.* 10, 15 lect. var.), como Jesús *(Eph.* 2, 17). Para esta misión, empero, debe estar preparado también todo cristiano, «*calzados los pies* (alegoría legionaria) *por la pronta disposición de* (difundir) *el Evangelio de la Paz*» *(Eph.* 6, 15). La Iglesia, sobre todo en nuestro siglo, ha hecho de esta consigna su bandera en el mundo.

«Bienaventurados los perseguidos por causa de la Justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos. 5, *10-12*

Bienaventurados sois cuando os insultaren y persiguie- *11*
ren, y dijeren todo mal contra vosotros—mintiendo—por
causa de mí: 'gozaos y alborozaos, porque vuestra recom- *12*
pensa es grande en los Cielos; que así persiguieron a los
Profetas, que os precedieron a vosotros.»

A la última Bienaventuranza, que cierra la serie en «inclusión» hebraizante, sigue un comentario a manera de glosa, que tiene valor pedagógico de subrayado. Se da el mismo caso en la petición más difícil del *Padre nuestro* (6, 12 y 14-15). Análoga intención de interés manifiesta la insistencia en remachar la última «malaventuranza» del cap. 23: la de los perseguidores (23, 29-31. y 32-39). Aplicando en su justa medida el análisis etiológico de las «formas» religioso-populares, se *siente* que la Comunidad donde nació dicha catequesis vivía en experiencia de persecución, dirigida, al parecer, por militantes del fariseísmo y de centros rabínicos. Esta observación da matiz de realismo a todas las Bienaventuranzas anteriores. El Autor de la Carta «a los Hebreos» les recordaba cómo, soportando un grave combate de padecimientos, habían recibido con alegría—μετὰ χαρᾶς —el robo de sus bienes *(Hebr.* 10, 32-34). Las expoliaciones, y quizá también el fervor comunitario de los primeros tiempos (cfr. *Act.* 2, 44-45), junto con calamidades extrínsecas (cfr. *Act.* 11, 27-30), habían reducido la iglesia de Jerusalén a una sociedad de «pobres» efectivos [67]. Su connaturalidad con el oprobio, la aflicción, la indigencia, resalta a plena luz en los textos citados y en otros muchos (vgr. *Act.* 8, 1-3; 26, 9-11). La vida de la Comunidad jerosolimitana de los primeros tiempos era, pues, un ejercicio práctico colectivo de las Bienaventuranzas en lo que importan de sacrificio. La Catequesis apostólica, reproduciendo palabras de Jesús, ofrece en ellas un programa de per-

[67] Cfr. *Gal.* 2, 9-10; 2 *Cor.* 8, 14 compar, con 1 *Cor.* 16, 1-4; *Rom.* 15, 25-27.

5, 10-12 fección espiritual y de esperanza ultraterrena, adecuado para todos los cristianos, pero oportunísimo para los que sufren Persecución. Y, de hecho, suele ser ella, en la historia del cristianismo, el toque con que la Providencia reclama periódicamente la atención de sus elegidos a la esencialidad religiosa de las Bienaventuranzas.

El tema del «justo perseguido», su elogio y felicidad definitiva en ultratierra, es anterior al Evangelio; el libro de la Sabiduría, vgr., lo desarrolla con emoción profunda (caps. 2-5). Del viejo interés por las «pasiones» de los mártires son ejemplo clásico la historia del anciano Eleazar y la de los siete hermanos en el libro segundo de los Macabeos (caps. 6-7). Lo asombrosamente *nuevo* en el mensaje de Jesús es su consigna de gozo exultante (de amor a los perseguidores: 5, 44), y, sobre todo, la motivación substancial de sufrir y ser menospreciado **por mí (= por el Hijo del Hombre:** *Lc.* 6, 22). A las razones específicas, que definían en la conciencia de Israel la aureola del mártir (por la Ley, por el Pueblo; en último análisis: por Yahveh), sucede la evangélica: «*por Cristo*». Es éste un reflejo más de la imperturbada fe con que la Comunidad apostólica le reconocía, ya desde el principio, por su Dios. Para reforzar esta idea, alinéense los demás textos en que formula el programa evangélico de sufrir vejaciones y oprobios, renunciarlo todo, llevar la cruz y dar la vida «*por mí*», «*por mi nombre*», y su conjunto nos hará sentir el peso de amor y de fe con que el alma cristiana de primera hora gravitaba hacia su centro: Jesús (Cfr. *Mt.* 10, 18. 37-39; 16, 24-25; 19, 29; *Mc.* 10, 29; 13, 9. 13; *Lc.* 14, 26-27. 33; 21, 12). En su respuesta a los hijos del Zebedeo: «*beberéis el cáliz que yo bebo, y seréis bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado*» (*Mc.* 10, 39), se insinúa el profundo misterio, tan caro al Apóstol, de cierta identidad entre la pasión de Jesús y la de sus mártires; identidad o continuidad, que es la última razón mística del arte cristiano de sufrir con gozo (cfr. 2 *Cor.* 1, 5; *Col.* 1, 24).

La octava Bienaventuranza desdobla el motivo: **por** (causa de) **mí** en su sinónimo: **por** (causa de) **la Justicia.** La que podríamos llamar primera «Encíclica» del primer Papa la saborea repetidas veces bajo ambas fórmulas: «*Si padecéis por causa de la Justicia, ¡bienaventurados!*» (1 *Petr.* 3, 14). «*Si, padeciendo por obrar el bien, lo sufrís, esto es gracia a los ojos de Dios*» (1 *Petr.* 2, 20). «*Si sois in-*

sultados en nombre de Cristo, ¡bienaventurados!» (1 *Petr.* 4, 5, 10-12
14). «*Si* [alguien padece] *por ser cristiano, no se avergüence, antes glorifique a Dios con este nombre*» (1 *Petr.* 4, 16). En la «malaventuranza» de los perseguidores, las víctimas son «los profetas» y (epexegético) «*los justos*» (23, 29). Según la parábola del Sembrador, la persecución viene «*por* (causa de) *la Palabra* [de Cristo, recibida en el corazón]» *(Mt.* 13, 21; *Mc.* 4, 17). La equivalencia, pues, del inciso: **por** (causa de) **la Justicia** es transparente: por fidelidad a la Palabra de Jesús, por obrar el bien, por vivir como cristianos, por cumplir la Voluntad de Dios. «*Para esto fuisteis llamados*—insiste San Pedro—, *pues también Cristo murió..., el Justo por los injustos*» (cfr. 1 *Petr.* 2, 21-24; 3, 17-18). El arquetipo de las Bienaventuranzas, y especialmente de la última, es el Crucificado. Y no hay más «camino real» para entrar en el **Reino de los Cielos** que el de la «*Via Crucis*».

El comentario-glosa que sigue a la octava Bienaventuranza especifica varios de sus aspectos. «*Bienaventurados sois cuando os insultaren* (ὀνειδίσωσιν) **y persiguieren y dijeren todo mal contra vosotros.** La perspectiva inmediata no es de sangre, sino de humillaciones, coincide con la de la Carta a los Hebreos (llevar el oprobio—τὸν ὀνειδισμόν—de Jesús: 13, 13; cfr. 12, 4) y la de San Pedro («si sois ultrajados—εἰ ὀνειδίζεσθε—en nombre de Cristo...»: 1 *Petr.* 4, 14). Las predicciones para el futuro, en los otros contextos de San Mateo, van hasta el martirio total (cfr. 10, 17-22; 23, 34-37; 24, 9). El Apóstol llama al ὀνειδισμός —improperio—de [por] Cristo, una riqueza mayor que todos los tesoros de Egipto *(Hebr.* 11, 26). La observación **mintiendo** parece ser un escrúpulo del redactor; ya se supone que, si se habla mal de los discípulos **por causa de Cristo,** no será con verdad. «**¡Gozaos** (χαίρετε) **y alborozaos** (ἀγαλλιᾶσθε)!»: ambos verbos expresan, de ordinario, en el Nuevo Testamento, el «gozo mesiánico»; el segundo es intensivo del primero: la unión de ambos es un *fortissimo* de felicidad irradiante, que sólo reaparece en el «Alleluia» de

5, 10-12 invitación a las bodas eternas del Cordero (*Apoc.* 19, 7)[68]. La expresión ya fue característica, también con sentido mesiánico, en Isaías[69]. Se ha notado que el Maestro invita a gozarse, no sólo «siendo», sino «*por ser*» perseguidos. La actitud está por encima del nivel de la psicología humana, y únicamente pueden llegar a ella quienes acepten la experiencia con la audacia de la fe; la aprendieron los Apóstoles cuando, al regreso de su primera flagelación, iban gozando—χαίροντες—por haber sido dignos de recibir ultraje por causa del Nombre de Jesús (*Act.* 5, 40-41). **Porque vuestra recompensa es grande en los Cielos.** «Recompensa» (μισθός) es idea y palabra que reaparecerá con frecuencia en el Evangelio. La Bienaventuranza es, pues, premio además de gracia, justicia además de misericordia. Esta bivalencia es un misterio; pero los misterios, cuando responden a la palabra explícita de Dios, son una realidad, o, mejor, una «super-realidad». El cristianismo, además de perfectísimo, es humano. Y sería exponente de la más sutil soberbia espiritual ver imperfección en bien obrar y sufrir en vistas a una «recompensa», que es la fruición escatológica del mismo Dios «*en los Cielos*». **«Que así persiguieron a los Profetas, que os precedieron a vosotros.»** Mismo tema es la séptima «malaventuranza» (23, 29-37), y en el apóstrofe de San Esteban ante el Sanhedrín (*Act.* 7, 52). Los «discípulos» son considerados continuadores de la misión de los antiguos Profetas[70], y se les augura una vida análoga de penalidades. Indirectamente se da por supuesto que a aquellos se les ha concedido también «su» gran recompensa. Al poner un punto final en la historia del profetismo en cuanto miraba al futuro, supone también aquí Jesús que empieza ya, con los Apóstoles presentes, la era definitiva del Reino de Dios. En estas últimas palabras se reafirma la impresión ya sugerida por los vv. 1 y 2: que los *Apóstoles* son el primer plano intencional de las Bienaventuranzas, cuyo contenido se aplica y debe aplicarse a ellos en

---

[68] Cfr. también 1 *Petr.* 1, 8 y 4, 13.
[69] Cfr. 41, 16; 49, 13; 51, 11; 61, 10; 65, 14.
[70] Cfr. también 10, 40; 13, 17; 23, 34.

intensa plenitud. Detrás de ellos, y por medio de ellos, la luz de una misma «perfección» se proyecta, graduada, a todo el *Pueblo*. *5, 10-12*

Las Bienaventuranzas, consideradas y «sentidas» en su conjunto y como introito al Sermón de la Montaña, son la *síntesis preludial* de una indefinible «invitación imperativa» que impregnará, con austera y amorosa obsesión de leitmotiv, todas las variadas irisaciones temáticas del Sermón, en la insistencia única de un mismo ideal. El vocablo de que se revestirá este ideal podrá ser «justicia» (5, 20); perfección (cfr. 5, 48), sabiduría (cfr. 7, 24), conciencia filial ante Dios (cfr. 5, 45), caridad (cfr. 7, 12) u otro. En la terminología vigente luego durante siglos, se llamaría «santidad». Es significativo que, en el estilo eclesiástico latino (no en la precisa terminología canónica), «beatus» ha sido muchas veces sinónimo de «sanctus». Esta «santidad» otorga el título de «ciudadanía»—gracia y mérito a un tiempo— para pertenecer al «Reino» de Dios. Su fisonomía se define en las Bienaventuranzas inequívoca, concreta, insobornable. «*Perfectus vitae christianae modus*», las llamó San Agustín [*De Sermone Domini in monte*, l. 1, c. 1. n. 1; ML 34, 1229] expresión que sugiere el epígrafe con que hemos intitulado su comentario: «canon del discípulo perfecto en el Reino de Dios». En su forma más primitiva fueron quizá «vitae *apostolicae* modus», supuesta la hipótesis de que su aplicación a todo miembro del Pueblo se deba a una «ampliación» catequética de los evangelistas. (Dicha hipotética «ampliación», inspirada por Dios, daría lugar a un ulterior tema de reflexión teológica sobre la «asimilación» de todo cristiano al nivel «apostólico» de una misma santidad. La misma sugerencia debería aplicarse a la unidad siguiente: vv. 13-16, en cuanto a la «irradiación social» de esta santidad apostólico-cristiana en el mundo).

La percepción de las Bienaventuranzas en todo su valor y relieve puede ser obstaculizada por una dificultad subjetiva: la de encontrarlas ya «connaturales» a fuerza de repetirlas y oírlas repetir desde siempre, sin adecuada sensación de contraste. Un ejercicio de gimnasia psicológica para «estimar la luz» consiste en actuar con el mayor realismo posible la «sensación» de ser ciego; abrir luego los ojos reenciende cada vez más la «gracia consciente» de vivir en la luz... Las Bienaventuranzas nunca debieran perder su tono afectivo de «noticia», de «ev-angelio». Otra tentación ha sido considerar en las mismas lo «perfecto» como «imposible», no haciendo cuenta de una superior «posibilidad» ofrecida al *homo evangelicus*, que absorbe en audacia divina los «imposibles» humanos (cfr. 19, 26); de esa «tentación» derivaría, con lógica fácil, relegar las Bienaventuranzas a la noble categoría de elevaciones teóricas (particularmente por lo que se

refiere a las cuatro de fondo común con Lucas). O también para hacerlas más «realistas», desvirtuar con sutilezas su plenitud. Los únicos exégetas autorizados a «comentar» las Bienaventuranzas han sido quienes elevaron su propia vida, en alas de la gracia de Dios, al nivel de la santidad evangélicamente pura. Porque les sucede a las Bienaventuranzas lo mismo que a la exultante fascinación estética de las altas cumbres: no se puede describir con palabras, y, para «sentirla», es preciso remontarse a ellas, y «estar allí».

La comparación del recitado amplio de Bienaventuranzas según Mateo con el breve según Lucas (6, 20-23, seguido de las cuatro «malaventuranzas»: vv. 24-26), plantea problemas específicos de crítica literaria, dentro de los genéricos que hemos insinuado en las reflexiones introductorias al Sermón. La impresión obvia parece ser la de que San Mateo ha «complementado» y «matizado» una forma catequética previa en vista a su peculiar finalidad *didáctica,* siempre en la línea del Pensamiento, y aun de las mismas palabras del Maestro. Para un examen concreto de dichos problemas, consúltense los estudios especializados.

3. VIRTUALIDAD SOCIAL DE LA PERFECCION EVANGELICA EN EL MUNDO

El preludio del Sermón de la Montaña significa una *proclamación* del Reino de Dios en favor de los «*justos*», los de inmaculada pureza íntima; pobres, humildes, perseguidos; objeto de persecución por parte del mundo; mensajeros de la Misericordia y heraldos de la Paz. Al mismo tiempo, dicho preludio sirve de «*invitación imperativa*» a los discípulos para que su vida esté centrada de tal manera que se proyecte sobre ella con enfoque perfecto la luz de la «Bienaventuranza del Reino de Dios».

La siguiente unidad catequética es complemento de la anterior «proclamación»-«invitación». Su línea intencional está señalada por tres palabras sinónimas: «la tierra», «el mundo», «los hombres». Jesús *proclama* la misión que tienen los discípulos en esa «tierra» y en ese «mundo» de «los hombres». Y al mismo tiempo, con acento marcadamente parenético, rubrica su proclama con una *invitación imperativa* a que el discípulo «sea lo que es»; es decir, a que su vida corresponda a su carisma—sugiriéndole cuál sería, en el caso contrario, su miseria e incapacidad de rehabilitación.

La Comunidad apostólica sentía en llama viva la conciencia de esa su «misión ecuménica». Las tres variaciones sinópticas de su Catequesis convergen, con distintas palabras, a la misma gran consigna definitiva de un proselitismo sin horizonte: introducir a todas las Naciones en la Escuela de Cristo (*Mt.* 28, 19); proclamar su Mensaje go-

zoso a toda la Creación *(Mc.* 16, 15); ofrecer la conversión a todas las Gentes, hasta los confines de la tierra *(Lc.* 24, 47 [y *Act.* 1, 8]).

Como complemento de las Bienaventuranzas, esta unidad ilumina también aquella eficacia «apostólica» que es inmanente a la santidad o perfección evangélica [71]. Los «bienaventurados» son de tal manera en el mundo objeto de bendición de Dios, que por ello mismo se convierten en instrumento de la bendición de Dios para el mundo.

En perspectiva eclesiológica, estas palabras reflejan una audacia trascendente. Los discípulos son **la** «sal» y **la** «luz». El artículo determinado puesto ante el predicado de una oración sustantiva significa que el sujeto agota la capacidad de significación del mismo. Desde la promulgación del Mensaje de Cristo, «la tierra», «el mundo» y «los hombres» tienen que definirse frente a una radical disyuntiva: o aceptar la influencia del «apostolado», o quedarse en la corrupción y en las tinieblas.

Destacan en este fragmento algunos rasgos característicos del estilo de Jesús según el Evangelio. Uno de ellos es el arte de «consubstancializar» el pensamiento con una imagen que sea «familiar» a los oyentes [72]. Otro rasgo consiste en la tendencia a presentar dicho pensamiento-imagen desdoblado en un díptico simétrico y casi sinónimo [73]. El tema de la primera tabla del díptico—la «sal»—se encuentra también en Marcos (9, 50) y en Lucas (14, 34-35), aunque «matizado» diversamente en cada uno de los Sinópticos en función del distinto contexto a que ha sido incorporado; véanse los respectivos comentarios. A la imagen de la segunda tabla—la «luz»—se le subordinan otras dos imágenes complementarias: la ciudad sobre el monte y la lamparita sobre el candelero. A esta última corresponden, con sus peculiares «matices», los textos de Marcos 4, 21 y Lucas 8, 16; 11, 33. Sería difícil precisar en qué sentido y extensión ha

---

[71] Cfr. vgr. *Ioh.* 17, 21. 23; 1 *Petr.* 2, 12; 3, 1. 16, etc.
[72] Cfr. introd. a las Parábolas: cap. 13.
[73] Cfr. vgr. *Mt.* 9, 16-17; 13, 31-33; 44-45, etc.

influido el trabajo personal del redactor para dar a esta 5, 13
unidad la forma vigorosa y concreta que tiene en San Mateo.

Los discípulos, «Sal de la tierra» y «Luz del mundo» (5, 13-16)

13 **Vosotros sois la sal de la tierra.**
mas si la sal se volviere insípida,
¿con qué va a ser salada?
Para nada vale ya, sino
—tirada fuera—
para ser pisoteada por los hombres.
14 **Vosotros sois la luz del mundo.**
No se puede esconder una ciudad
situada sobre una montaña.
15 **Ni encienden una lamparita y la ponen bajo el «modio»**
sino encima del candelero;
y brilla para todos los que están en la casa.
16 **Brille así vuestra luz a los ojos de los hombres,**
para que vean vuestras buenas obras,
y glorifiquen a vuestro Padre que está en los Cielos.

a) *Primera imagen:* **Vosotros sois la sal de la tierra.** 13
«*Vosotros sois*» conecta redaccionalmente esta sentencia con la última frase de las Bienaventuranzas (vv. 11-12). El sujeto de atribución sigue siendo el mismo: los Discípulos-Apóstoles y—sólo por «ampliación» didáctico-parenética—los demás seguidores del Mesías.

Sal de la Tierra. «*Tierra*» tiene aquí sentido antropológico (como, vgr., en *Lc.* 12, 49), lo mismo que «*mundo*» del versículo siguiente: es el género humano que ha de ser

5, 13 «salado» [*Lc.* 12, 49: «inflamado»] e «iluminado». La interpretación de la metáfora «*sal*» podría orientarse en dos direcciones: «litúrgica» y «doméstica». Según algunos manuscritos de Marcos (9, 49), Jesús la habría empleado, en otro contexto, con sentido litúrgico: «*toda víctima será salada con sal*», aludiendo, sin duda, a la prescripción ritual del Levítico (2, 13): «*Toda ofrenda de tu oblación sazonarás con sal, y no has de dejar que falte en ella la sal de la alianza de tu Dios: sobre todas tus oblaciones ofrecerás sal*» (cfr. *Ez.* 43, 24). En este caso el versículo presente ofrecería una hermosa insinuación alegórica (en la misma línea de algunos textos de San Pablo: *Rom.* 15, 16; *Phil.* 2, 17): la misión del «discípulo» consistiría en disponer la «tierra» a convertirse en «holocausto» de elevación e intimidad aceptable a Dios, «inflamado» por el fuego que trae Cristo (cfr. *Lc.* 12, 49). Mas el paralelismo con la imagen siguiente, y el tono general, muy «popular», del Sermón recomiendan la interpretación «doméstica», que es la que suelen entender espontáneamente los lectores del Evangelio. Así considerada, la sal *sazona* y, «purificando», *conserva* los alimentos preservándolos de la corrupción. Un manjar sin sal sería intolerable, según Job (6, 6). «Una cena sin sal, no es cena», dice un proverbio rabínico. El Eclesiástico (39, 31) enumera la sal entre las pocas cosas de absoluta necesidad para la vida del hombre. Como al pan, se le tenía en la antigüedad un aprecio casi sagrado; entró en el simbolismo de la amistad, la comunión de vida, la fidelidad; de ahí el concepto de «pacto de sal» (*Num.* 18, 19; *2 Par.* 13, 5). La *tierra* sin «sal» sería insípida, ajena y repugnante al «gusto» de Dios, indefensa ante la corrupción.

Mas si la sal se volviere insípida... La traducción «*insípida*» correspondería mejor al texto paralelo de Marcos (9, 50: ἄν-αλον). El verbo (μωρανθῇ) en San Mateo [como en San Lucas: 14, 34], significa a la letra: volverse «necio» (μωρός). Es frecuente en las alegorías la interferencia literaria entre significante y significado: más que en la descomposición física de la sal, está pensando el redactor en la «necedad» del «discípulo» que ha perdido su vigor evangé-

lico. La «*necedad*» según el criterio de Cristo se acusa en 5, 13
el Evangelio a través de las parábolas de los dos constructores (*Mt.* 7, 24-29), de los dos grupos de doncellas (*Mt.* 25, 1-12) y del rico satisfecho (*Lc.* 12, 16-20). Es la pérdida de aquella «sabiduría» que consiste en sintonizar la fe y la vida con la Palabra de Jesús (*Mt.* 7, 24). Por contexto antecedente, «la sal de la tierra» son los Discípulos encarnando en su vida la Sabiduría de las Bienaventuranzas.

Bastantes comentarios insisten en justificar cómo la sal —especialmente la de Palestina, procedente según ellos del mar Muerto, que resulta ser muy higroscópica e impura— se puede volver «sosa». Un antiguo rabino se permitió, según parece, una ironía de mal gusto a propósito de estas palabras de Jesús. La expresión alegórica del Evangelio señala simplemente la posibilidad de que la sal se «eche a perder», se desvirtúe y vuelva inútil; y esto no sólo en Palestina, sino en todas partes, es un caso normal de experiencia doméstica.

Y entonces, **¿con qué va a ser salada?** La experiencia enseña que no tiene solución; **para nada vale ya.** Y como la sal inútil además estorba, su destino es ser **tirada fuera:** a la calle; expediente que suple, en el antiguo (y a veces también en el «moderno») Oriente—y no Oriente...—la falta de un servicio de limpieza pública. Y allí, hecha barro social, es **pisoteada por los hombres.** También esta cláusula de la alegoría es tan transparente, que se ve antes el fondo que la superficie. Hablando de ciertos apóstatas dice la segunda Carta de San Pedro (2, 21) que «mejor les fuera no haber conocido *el Camino de la justicia* que, después de haberlo conocido, volverse atrás de la ley santa a ellos enseñada». Quien dejó el «mundo» para «seguir a Cristo», y luego deja a Cristo para volver al «mundo», desagrada al «mundo», a Cristo y a sí mismo. «Echado fuera» [74] del Reino de Dios es pisoteado (καταπατεῖσθαι : sentido fuerte de «menosprecio»; cfr. 7, 6) por los «hombres». Recae sobre él con toda su fuerza el viejo aforismo: «corrup-

[74] Cfr. 8, 11; 13, 48; 22, 13 (25, 10-12); 25, 30; *Lc.* 13, 28; *Ioh.* 6, 37; 12, 31; 15, 6; *Apoc.* 22, 15.

5, 13-14 tio optimi, pessima»; lo mejor entre lo bueno suele ser al pervertirse lo peor entre lo malo.

14 b) *Segunda imagen:* **Vosotros sois la luz del mundo.** La metáfora de la luz es de puro sabor bíblico. Según Isaías, la luz de Israel (9, 2) y de todas las naciones (42, 6-7; 49, 6) será el Mesías y su Jerusalén, la capital de la tierra redimida (60, 1-3. 19. 20). Otros textos del Nuevo Testamento llaman «luz» a Cristo *(Ioh.* 1, 4-5. 9; 8, 12; 9, 5; 12, 35-36. 46). En el presente, es El mismo—el que dijo: **Yo soy la luz del mundo**—quien afirma: **Vosotros sois la luz del mundo.** La superposición **Yo-Vosotros** insinúa un misterio profundo; San Pablo, que vivía en la «conciencia» de este misterio, lo refleja en un contexto de la segunda Carta a los Corintios (3,12—4,6): la luz-gloria de Dios reverbera en la faz de Cristo, y de ella al corazón de los apóstoles, y por los apóstoles al mundo: la «iluminación» es el Evangelio. Como Cristo es luz del Padre (cfr. *Hebr.* 1, 3), los apóstoles son luz de Cristo. La irradiación de esa claridad se supone «inmanente»: es la fuerza del Evangelio predicado con obras (v. 16), las Bienaventuranzas proclamadas por medio de su encarnación en la propia vida. Esta idea, consustancial al Apostolado en su sentido estricto, se aplica también a todos los «seguidores» de Jesús: al Pueblo de Dios, a la «Jerusalén» mesiánica (cfr. *Apoc.* 21, 23-25). San Pablo la glosa al insinuar la alegoría de unos cristianos-atletas que, por su testimonio de presencia inmaculada, levantan en alto la antorcha de la «Palabra de Vida» en medio de las tinieblas del paganismo *(Phil.* 2, 15-16). En la literatura rabínica se llama «*luz del mundo*» lo mismo Israel que la Ley, el Templo, Jerusalén. San Pablo atribuye al judaísmo pecador la convicción de ser «*luz de los que están en tinieblas*» *(Rom.* 2, 19), convicción desmentida por la triste realidad *(Rom.* 2, 21-24). En la Catequesis viviente judeo-cristiana, el hecho de que Jesús llamase a los suyos «luz del mundo» pudo tener también matiz de réplica, superación y conciencia de ser la Comunidad el verdadero Israel.

La imagen de la «*luz*» en la Biblia no es precisamente intelectual, sino vital. Supone la *Verdad* y afirma la *Vida*. Los cristianos son «luz del mundo» no *precisamente* como maestros, sino como santos [75]. 5, 14-15

La luz no puede menos de ser «irradiante». Para destacar este aspecto siguen dos «imágenes subordinadas»: la de una ciudad en la cumbre y la de la lamparilla sobre el pedestal:

No se puede esconder una ciudad situada sobre una montaña. Que los poblados se levantasen en las partes más altas de las zonas montañosas era frecuente y casi normal en Palestina. Si Jesús pronunció estas palabras en el llamado «*Monte de las Bienaventuranzas*», mirando al lago, tenía ante los ojos, por encima de la orilla opuesta, la helenística Hippos. Otros suponen que pudo referirse a Safed o Séforis. Tratándose de una «impresión» tan ordinaria en Oriente, es inútil buscarle su identificación concreta; en el texto griego «*ciudad*» va sin artículo, considerándola el redactor como un «caso general». El pensamiento es obvio: la Comunidad de los seguidores de Jesús no es secta clandestina ni atmósfera impalpable; es testimonio: orientación e invitación abierta a los cuatro puntos cardinales. Esa «visibilidad» fue vigorosamente afirmada por los Profetas, cuando describen la «Jerusalén» mesiánica, edificada sobre el monte [76].

Ni encienden una lamparita y la ponen bajo el «modio». 15
La imagen evoca una experiencia familiar a los oyentes del Sermón; las casas sencillas del pueblo—como la de Jesús en Nazaret—solían constar de una sola estancia, que iluminaba durante la noche una lamparita de barro cocido alimentada con aceite. La pequeña llama rutilante en la penumbra sugirió al Señor expresiones preciosas, como la de que el Bautista había sido «*lucerna ardens et lucens*»: fuego y resplandor (*Ioh.* 5, 35). Sería «necedad» ahogarla

---

[75] Cfr. *Ioh.* 8, 12; *Eph.* 5, 8-9; 1 *Thes.* 5, 4ss.; 1 *Ioh.* 1, 5-7; 2, 8-11.
[76] Cfr. *Is.* 2, 2-3; *Mich.* 4, 1-2; *Ps.* 47 [48], 2-4; 86 [87], 1ss.; *Apoc.* 21, 10ss.

5, *15-16* cubriéndola, como con un caparazón, con un «modio»[77] boca abajo. La «función» de la lamparita es «social» por esencia: **brilla para todos los que están en la casa.** Mas para ello tiene que ser colocada **encima del candelero,** pedestal o soporte que la mantiene en alto[78].

Volviendo a la imagen fundamental de la *luz,* el Maes-
16 tro la «traduce» y aplica al orden ético-religioso: **Brille así vuestra luz a los ojos de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre, que está en los Cielos.** El esquema: *santidad en obras* → *«edificación» de los «hombres»* → *gloria de Dios* indica el «espíritu» perenne, previo a toda técnica eventual, del «apostolado» cristiano. Lo mismo en cuanto miembro de la colectividad que como individuo, cada discípulo de Jesús es pabilo encendido en fuego y resplandor de la gloria del *«Padre que está en los Cielos»* (→ 6, 9). Cuando las *«buenas obras»* (por contexto la práctica de las Bienaventuranzas) sean pura llama de una vida «teocéntrica», los ojos sinceros no podrán menos de reconocer que *«verdaderamente Dios está en vosotros» (1 Cor.* 14, 25). Se da por supuesto que El es no sólo término intencional, sino autor y fuente de la perfección evangélica; y se canoniza el ideal, universal en la pedagogía de la santidad, de hacerse instrumento de su gloria por serlo de su gracia. La exhortación contempla un horizonte optimista, ya que se espera una actitud de sensibilidad y de nobleza espiritual por parte del «mundo» (como en *Act.* 2, 47). Ello corresponde a un solo aspecto de la realidad total; para otros la luz cristiana será incitamento al odio[79].

Pero eso mismo no es más que una fase: la victoria definitiva pertenece a Cristo y los suyos[80]. También es opti-

[77] El «modio» era una medida para áridos; su capacidad sería probablemente, al uso romano, de 8,631 litros.

[78] La misma comparación en otro contexto; *Mc.* 4, 21 = *Lc.* 8, 16; *Lc.* 11, 33.

[79] Cfr. *Ioh.* 15, 18-27; 16, 1-4; *1 Petr.* 4, 4; etc.

[80] *Ioh.* 16, 33; *1 Ioh.* 5. 4; *2 Cor.* 2. 14-16; etc.

mista el tono redaccional al no mencionarse, en paralelo 5, 16
con la de la *sal* «infatuada», la posibilidad de una *luz* «entenebrecida». Si ocurriese tal posibilidad, habría que aplicarle por analogía el reproche de San Pedro en la Carta a los Romanos (2, 21-24). Porque donde se ha promulgado el Evangelio, la mejor apologética de la impiedad sería un cristianismo sólo de nombre: sin «sal» y sin «luz».

4. EL EVANGELIO
CONTINUIDAD Y PLENITUD DEL NUEVO TESTAMENTO

Las líneas anteriores han trazado el «ideal» del Discípulo. Según la imagen con que alegoricemos el Sermón de la Montaña, podemos llamarlas «preludio», «frontispicio» o «prólogo». Sigue ahora un conglomerado de cuatro sentencias, que introducen en el tema inmediato. El Sermón constituye una *Didakhé* o «Doctrina», y el material característico de la Doctrina son «mandamientos» (cfr. 28, 20)—normas de vida, actitud y acción—. Jesús-Maestro va a «hablar» como Legislador, con varios matices: desde el imperativo que compromete la Vida o la Perdición eterna, hasta el de unos consejos que hoy llamaríamos de «dirección espiritual».

En el trasfondo de esta introducción temática se respira todavía la inquietud de uno de los interrogantes más angustiosos abiertos en el alma del primitivo cristianismo, de sangre y mentalidad judaica. El problema de la conjunción entre lo «nuevo» y lo «antiguo»; de la continuidad—o no—entre la Palabra de Jesús, que los más habían aceptado ya adultos, y la Ley de Moisés, que desde pequeños se les había enseñado como perfectísima, inviolable, eterna, divina.

Eran necesarias unas fórmulas vigorosas y terminantes para que la Fe en el Evangelio no acabara por abrir una herida psicológica incurable en el corazón de cada judío-cristiano, educado en la Ley. Y exigía también esas fórmulas la certeza dogmática de que **La Ley,** antes y por encima de ser «de Moisés», era **de Dios.** No era posible creer que Dios había querido destruir la obra de Dios. Y, sin duda, en la atmósfera que circundaba la Comunidad en la

que y para la que escribía San Mateo—y tal vez dentro de la Comunidad misma—se decía o se pensaba que el Evangelio era incompatible con la Ley.

Jesús, que había sentido en carne propia la realidad del problema, pronunció las sentencias oportunas, que podían infundir en un alma sincera israelita la confianza de no ser traicionada en sus convicciones teológicas ni en sus legítimos afectos religiosos. El redactor del primer Evangelio recogió algunas de esas sentencias—cuyos iniciales «contextos vivientes» pudieron ser o no ajenos al Sermón—y las conglomeró, «matizándolas» tal vez, para formar con ellas la «introducción temática» tal como la leemos.

Estas palabras del Señor, *ahora* y *para nosotros* suscitan a la inteligencia quizá más problemas de los que intentaron resolver. Su exégesis de siempre, pero sobre todo la contemporánea, no se distingue ni por la claridad ni por la uniformidad o firmeza. Son palabras que no puede escuchar con sencillez sino quien las reciba previo un sincero y ascético ejercicio de «sentido de presencia histórica». En la atmósfera de las parénesis sinagogales de Jesús por los pueblos de Israel, y al calor del primitivo hogar eclesial judeocristiano, estas sentencias de Jesús nos parecerían seguramente—de tan oportunas—indispensables.

Nuestra interpretación ha tenido que elegir, en más de un punto, entre varias posibilidades, a las que, aun si no se mencionan, se les reconoce su legítimo valor.

La primera de las cuatro sentencias (v. 17) coordinadas en esta «introducción» define la actitud esencial, «vocacional», de Jesús en su relación con la Ley: actitud *positiva,* no negativa; de *continuidad,* no de ruptura; de *«realización»,* no de abrogación. La «Misión» de Cristo consiste en dar a la Ley su «plenitud». La forma literaria de la sentencia tiene la misma estructura que, vgr., *Mt.* 10, 34 (cfr. también *Mt.* 9, 13b = *Mc.* 2, 17b; *Mt.* 20, 28a = *Mc.* 10, 45a). Se clasifica en la serie de frases neotestamentarias en las que se define el «Yo» de Jesús (a veces recubierto por un «título»: vgr., «el Hijo del Hombre...»), en su aspecto dinámico-misional [(«Yo») he venido... etc.; en otra serie de textos, generalmente yoaneos, se define substantivamente: «Yo soy...»].

La segunda sentencia (v. 18), de tenor didáctico-profético — rubricada por el característico «*Amen*: os digo...» — entraña la «tesis» central de este fragmento, de la que depende así la aseveración precedente como las derivaciones parenéticas subsiguientes: *La Ley permanece para siempre, en su indivisible totalidad.* La forma literaria es tan análoga a otra sentencia consignada en el Sermón escatológico sobre el valor eterno de «las Palabras» de Jesús (*Mt.* 24, 34; cfr. *Mc.* 13, 30 y *Lc.* 21, 32), que permite considerar como muy verosímil una «aproximación intencional» de ambas sentencias en la teología de San Mateo. La parte esencial de esta segunda sentencia se encuentra también en San Lucas (16, 17; único «lugar paralelo» del presente «conglomerado» de Mt.).

En la tercera sentencia (v. 19) se deriva al orden parenético, en doble dimensión de «vida» y «doctrina», la «tesis» de la segunda, a la luz de la primera: La Ley perenne e indivisible (2ª) — en la perspectiva de «plenitud» que le da el Enviado-Mesías (1ª) — *debe ser íntegramente practicada y enseñada* (3ª), también en el orden nuevo inaugurado con la proclamación del «Reino de los Cielos». Así la estructura literaria dentro del estilo «preceptivo» (cfr. vgr. *Mt.* 12, 32) como el contraste entre «lo pequeño» y «lo grande» (cfr. vgr. 18, 3s.; 20, 26s.), tiene genuino sabor judaico y rabínico.

La cuarta sentencia (v. 20) [a la que se dedica, en el comentario, el apartado siguiente, núm. 5] acentúa la tensión parenética de la tercera y connota más explícitamente la perspectiva escatológica. El objetivo del cumplimiento de la Ley es también «el Reino de los Cielos», pero con la amenaza, no ya de una eventual «degradación» (v. 19), sino de una posible «exclusión» (v. 20) de él, si la disposición no es suficiente. La disposición del discípulo se cifra en un vocablo «técnico» y «comprehensivo» del primer Evangelio: **Justicia.** Y se afirma que debe ser «sobreabundante». La de los «escribas y fariseos» no lo es. La forma literaria corresponde a la de las sentencias que condicionan «la entrada [en el Reino]»; véase el comentario.

Las conexiones «redaccionales» que enlazan entre sí estas sentencias del Señor ofrecen tema de estudio y suscitan peculiares dificultades a los profesionales de la crítica literaria. La exégesis positiva no puede tomar como base sino el texto definitivo, aceptando sus ilaciones y reflejos así lógicos como psicológicos conforme a la mente del autor literario. En cuanto a otros matices precisivos que pudieron tener las sentencias previamente aisladas, y a su probable «situación vital» en la historia de Jesús y en la problemática de la primitiva Comunidad, se ofrece ancho cauce a opiniones e hipótesis, en las que, por ahora, no se suele llegar a una plena coincidencia entre los más expertos investigadores.

LA LEY, EN SU NIVEL DE «PLENITUD» MESIÁNICA, NORMA DE LA JUSTICIA DEL REINO DE LOS CIELOS (5, 17-19)

17 **No vayáis a pensar que he venido**
a destruir la Ley o los Profetas;
no he venido a destruir,
sino a dar plenitud.

18 **Porque, en verdad, os digo:**
hasta que pase el cielo y la tierra,
ni una «yod» ni un ápice pasará de la Ley,
hasta que todo se realice.

19 **Así, pues, el que quebrante uno de estos manda-**
[mientos, de los más pequeños,
y enseñe así a los hombres,
será llamado el más pequeño en el Reino de los Cielos;
mas el que los practique y los enseñe,
éste será llamado grande en el Reino de los Cielos.

(v. 20; cfr. núm. 5)

No vayáis a pensar... (Μὴ νομίσητε: aoristo ingresivo), 17
expresión probablemente redaccional (= 10, 34); más que responder a una dificultad, la previene. **Que he venido:** «*Venir*» es la expresión con que numerosas veces el Nuevo Testamento, sobre todo San Juan, se refiere a la «*misión*» mesiánica de Jesús [81]. **A destruir la Ley o [= y] los Profetas.** «*La Ley y los Profetas*» equivale a nuestra expresión: *el Antiguo Testamento* (como texto y como institución). La clasificación ternaria, que aprenden ya desde niños los israelíes, es «*La Ley, los Profetas, los Hagiógrafos* («Tora, Nebiim, Ketubim»). Esta enumeración ternaria se insinúa en el Nuevo Testamento una sola vez *(Lc.* 24, 44: Ley, Profetas, «Salmos»); de ordinario se dice «*Ley y Profetas*» (que constituían las dos categorías de lectura litúrgica en las si-

[81] Cfr. *Ioh.* 1, 9. 11. 27. 30; 3, 2. 31; 4, 25, etc.; en *Mt.* 3, 11; 8, 29; 9, 13; 10, 34; 11, 3, etc.

5, 17 nagogas[82]; → 4, 23), o, simplemente, «*Ley*», palabra que cifró lo más característico de la religiosidad hebrea de los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al Evangelio.

La «dificultad» que previene Jesús podía suscitarse ante la proclamación de su Mensaje. El Evangelio es «novedad».

La *novedad* fue la primera característica que advirtió el pueblo de la sinagoga en la Doctrina de Cristo *(Mc.* 1, 27). El mismo llamó «*vino nuevo*» a su estilo religioso *(Mt.* 9, 17 = *Mc.* 2, 22 = *Lc.* 5, 37-39); y a su Obra «*la nueva Alianza*» *(Lc.* 22, 20; *1 Cor.* 11, 25; cfr. *2 Cor.* 3, 6; *Hebr.* 8, 8. 13; 9, 15). Toda su moral se centra en un «*mandamiento nuevo*» *(Ioh.* 13, 34 [«*el* Mandamiento»: *Ioh.* 15, 12]), que sigue siendo «nuevo» aun cuando sea «antiguo» *(1 Ioh.* 2, 7-8; cfr. *2 Ioh* 5). El cristiano es un «*hombre nuevo*» *(Eph.* 4, 24; cfr. 2, 15); ser cristiano es vivir «*en novedad de vida*» *(Rom.* 6, 4) y «*de espíritu*» *(Rom.* 7, 6). El cristianismo es una «*nueva creación*» *(Gal.* 6, 15; *2 Cor.* 5, 17). Su ideal eclesiástico-escatológico es vivir en una «*Jerusalén*» eternamente «*nueva*» *(Apoc.* 3, 12; 21, 2ss.), poseer el «*Nombre*» de Dios «*nuevo*» *(Apoc.* 2, 17; 3, 12), cantar el «*cántico nuevo*» de los redimidos *(Apoc.* 14, 3; cfr. 5, 9); ver un «*cielo nuevo y una tierra nueva*» *(Apoc.* 21, 1; *2 Petr.* 3, 13), un «*universo nuevo*» *(Apoc.* 21, 5). El Evangelio «*renueva al hombre*» dándole alas para volar al Reino del cielo (S. Ireneo, *Adv. Haeres.* III, 11, 8; MG 7, 890 A; cfr. *ibid.* 10, 2. 5; 17, 1; 24, 1, etc.; MG 7, 874 A. 878 B. 929 C. 966 B) El entusiasmo por lo nuevo, unido a un respeto religioso por lo antiguo es rasgo característico de los grandes genios; vgr. de un Santo Tomás de Aquino. Mas de proclamar un nuevo orden de vida religiosa o social a sentirse o ser tenido por «revolucionario» es fácil y tentador el puente. Y muchas «revoluciones» han pretendido edificar arruinando. Por el contrario, Jesús define con serena claridad su método «renovador»: **no he venido a destruir, sino a dar plenitud.** Aunque, por contexto, se refiere al problema de «la Ley», la afirmación es, en sí misma, de horizonte absoluto: la misión de Cristo, como la de su Apóstol, es positiva, no negativa (cfr. *2 Cor.* 10, 8): El es el «sí» de todas las promesas de Dios *(2 Cor.* 1, 19-20). Su Mensaje será perfección de lo ya existente, en línea de proceso vital. El fruto es continuidad de la flor. El niño no cambia su naturaleza al hacerse hombre.

Dar plenitud (πληρῶσαι), antítesis de **destruir** (καταλῦσαι), no significa aquí sólo «*perfeccionar*», ni tampoco «*cumplir*» (= observar personalmente los preceptos de la

[82] Cfr. *Mt.* 7, 12; 11, 13 [*Lc.* 16, 16]; 22, 40; *Rom.* 3, 21; *Act.* 13, 15; 24, 14; 28, 23; *Ioh.* 1, 45.

Ley). Hemos procurado poner en la traducción el peso eti- *5, 17*
mológico del original: πληρῶσαι sugiere *«llenar hasta el borde la medida»*[83]. *«Dar plenitud»* al Antiguo Testamento es llevarlo hasta el límite de la perfección que le había señalado Dios, su Autor: en revelación teológica, en realidad profetizada, en pureza y elevación moral, en pedagogía ascética y latréutica, en ejercicio de oración y de culto. Gradualmente irá precisando el Maestro, a través de su Doctrina y su Obra durante la vida mortal, y por su Espíritu en la Iglesia apostólica, cuáles hayan de ser las «formas» concretas de esta plenitud. Bajo la luz de ese principio de «continuidad» aprendieron los cristianos de primera hora el arte de la «lectura cristiana» del Antiguo Testamento; nuestra Catequesis evangélica está impregnada de él, y, en su criterio, todo sucedía *«para que tuviese plenitud»* (ἵνα πληρωθῇ ...) de sentido la Palabra del Señor comunicada a Israel por sus Profetas (→ 2, 23).

La vivencia colectiva recubierta por la fórmula «la Ley y los Profetas» en el v. 17 (o, respectivamente, por «la Ley» en el 18) es para San Mateo tan «comprehensiva» como la que sugieren hoy las expresiones «Historia de la Revelación» o «de la Salvación». El concepto de «libro» (Pentateuco, etc.) permanece en el sustrato ideológico, pero sobre él se ha edificado una teología institucional que lo absorbe y lo sobrepasa. Por «la Ley [y los Profetas]» puede casi entenderse «la Religión judaica»—de la misma manera que, en textos modernos, se puede a veces traducir «Evangelio» por «Cristianismo»—. San Mateo supone en «la Ley [y los Profetas]» un conjunto *doctrinal*, pero acentúa dentro de él su dimensión de *norma de vida*. «Hacer» los mandamientos de la Ley y «hacer» la Voluntad de Dios son dos líneas no paralelas, sino sobrepuestas, por no decir idénticas: ambas son las que conducen al Reino de los Cielos[84]. Los que no cumplen la Voluntad del Padre están al margen, en la zona rebelde de la «a-nomía»[85].

---

[83] Que, según los contextos, puede ser de espacio... de tiempo... de capacidad psicológica... de exigencia moral o jurídica... de perfectibilidad ontológica...

[84] Comparar 5, 20 con 7, 21.

[85] *ἀ-νομία*: «sin-ley»; cfr. 7, 23 y 13, 41; 23, 28; 24, 12.

5, 17 Esta secuencia de palabras sobre «la Ley»—lo mismo en cuanto pronunciadas por Jesús, que en cuanto escritas por el redactor de nuestra Didakhé judeocristiana—responden sin duda a una preocupación, que hoy llamaríamos «pastoral». Ciertas expresiones, cuando se han encarnado en el corazón de un pueblo, tienen una irrepresible virtualidad de sugerencia. Y para tender un puente hacia un más allá de perfección colectiva, salvando tal vez un abismo de prejuicios, es pedagógicamente («pastoralmente») necesario apoyarlo en el pilar de dichas expresiones. Viceversa, habrá habido autores en la historia cristiana que, por análoga razón (que han considerado, con más o menos acierto, quizá «pedagógica»), han apoyado «su» puente sobre expresiones nacidas en un clima de prejuicios contra «la Ley», destacando e iluminando a todo contraste sólo aquello en que (según su peculiar perspectiva) el Evangelio ha significado de hecho su «destrucción» o abrogación. Quien considere las cosas con superficialidad demasiado fácil, tal vez clasificará entre éstos a San Pablo [86]. Un estudio comparativo entre los matices de San Pablo y los de Jesús *secundum Matthaeum* cuando hablan sobre la Ley y cuando actúan en relación con ella sería, para quien lo emprendiese, un exquisito ejercicio de sensibilidad intelectual. Y descubriría, tal vez, a través de fórmulas y actitudes divergentes impuestas por la concreta atmósfera humana de cada uno, sorprendentes paralelismos de profundidad, que podrían incluso señalar un camino de investigación sobre posibles puntos de contacto entre el «clima» del primer Evangelio y el del Apóstol para quien Cristo, su Fe y su Amor tienen con respecto a la Ley sentido de vértice, consistencia y plenitud [87].

Las dificultades que han sentido algunos al leer el v. 17ss. han procedido a veces de falta de «sentido de presencia histórica», que les impide asistir en espíritu lo mismo a las catequesis orales de Jesús que a la «Doctrina de los Apóstoles» en la primi-

[86] Sin llegar al extremo de quienes han imaginado, en el inmediato v. 19, una alusión del evangelista a él...
[87] Cfr. *Rom.* 10, 4; 3, 31; 13, 10.

tiva Comunidad, y sólo comprenden el Evangelio cuando su vocabu- 5, 17-18
lario les es contemporáneo. Otras veces, las dificultades han procedido de una ignorancia práctica de lo que tiene de valor substantivo y eterno *todo* el Antiguo Testamento (ignorancia menos perdonable todavía si sobre ella se ha proyectado la sombra subconsciente de cierto secular y no cristiano antisemitismo). Ejemplo positivo, diametralmente opuesto, ha sido el de la Iglesia, que en multitud de iniciativas — multiplicación de códices, versiones y ediciones, exégesis, enseñanza, espiritualidad, arte — ha mantenido el Antiguo Testamento en su más alto nivel de aprecio teológico y humano. Así, vgr., su auténtica Liturgia está saturada, en proporción casi absorbente, de textos *precristianos* «transfigurados» en plenitud de sentido doctrinal, parenético y místico. Quien ha puesto de hecho *toda* la Biblia en el vértice del tesoro cultural del género humano llamado a la Salvación ha sido, precisamente, el Cristianismo.

Como razón objetiva de su programa: «*No he venido a destruir...*», afirma Jesús, en la segunda sentencia de esta «introducción temática» al Sermón de la Montaña, la pe-
rennidad indefectible de la Ley: **Porque, en verdad, os digo:** 18
hasta que pase el cielo y la tierra, ni una «yod» ni un ápice pasará de la Ley.

En verdad (’Αμήν). A la letra: «*Amen — os digo...*». La palabra hebrea **Amen** (= «firme», «cierto») es característica de Jesucristo, que la suele emplear ante la expresión verbal «*os* [*te*] *digo...*» para reforzar una aseveración. A través de San Juan aparece siempre duplicada [88]. Sin que sea juramento, esta fórmula reviste las palabras que le siguen de solemne autoridad, que, a veces, por el contexto, hay que considerar como divina. Fuera de las sentencias de Jesús, la palabra «Amen» nunca aparece con este valor de aseveración, sino con el de *respuesta* a manera de consentimiento, ya a una afirmación (= «así es»), ya a un deseo o plegaria del otro (= «así sea»). En ambos sentidos—con matiz intraducible—entró en la liturgia cristiana desde la edad apostólica [89]. En este rasgo peculiar del estilo oral de

---

[88] «*Amen, amen dico vobis* [tibi]...»: 25 veces. La expresión sencilla [«Amen...»] se encuentra en su misma forma hebrea, sin ser traducida, 6 veces en *Lc.*, 13 en *Mc.* y 31 en *Mt.*; sólo *Lc.* la traduce 3 veces por ἀληθῶς.

[89] Cfr. *1 Cor.* 14, 16 y la conclusión de numerosas doxologías o eulogías en los escritos de Pablo, Pedro, Judas y en el Apocalipsis: → 6, 13.

5, 18-19 Jesús se inspiraría sin duda uno de sus Nombres simbólicos en el Apocalipsis: «*el Amen, el Testigo fiel y veraz*» (*Apoc.* 3, 14; cfr. *2 Cor.* 1, 21-22).

Hasta que pase el cielo y la tierra: manera bíblica de decir: «mientras el universo exista», que, en psicología lingüística popular equivale, con énfasis, a «*siempre*» o «*nunca*», según que la frase sea afirmativa o negativa. **Ni una «yod» ni un ápice.** La «yod» es la letra más pequeña del alfabeto hebreo (en la escritura «cuadrada»), como se puede reconocer en el tetragrama divino (HVHY = יהוה) «Apice» (κεραία = cuernecillo) se refiere a cualquier pequeño trazo, quizá de mero adorno, de una de las letras. La expresión era proverbial, usada también en la literatura rabínica para destacar la perennidad eterna de la Ley. Así, pues, nada absolutamente **pasará de la Ley**, nada fenecerá en ella, **hasta que todo se realice** (γένηται); hasta el Fin de «todas las cosas»[90] en la perspectiva panorámica del plan salvífico de Dios. Toda la Historia de la Salvación hasta el último Día será *realización-en-plenitud* de la Palabra de Dios comunicada a su Pueblo; desaparecerá el universo antes de que quede sin valor una de sus partículas (cfr. *Lc.* 16, 17). No se podía decir al corazón de Israel una palabra de más amor que ésta del Evangelio.

Del axioma profético-sapiencial: la Ley es indefectible para siempre aun en sus mínimos pormenores; desciende el Maestro, en la tercera sentencia, a la derivación parené-
19 tica que exige su práctica constante y total: **Así, pues, el que quebrante**—con su inobservancia como súbdito—**uno de estos mandamientos,** aun **de los más pequeños,** como una «yod» o un ápice, **y enseñe**—como maestro—**así a los hombres, será llamado** [= «será»; → 5, 9] **el más pequeño en el Reino de los Cielos; mas el que los practique y enseñe, éste será llamado** [«será»] **grande en el Reino de los Cielos.**

Dentro del contexto redaccional, el pensamiento es terminante en dos puntos esenciales: a) la Ley *permanece,*

---

90 πάντα; cfr. 24, 34 = *Mc.* 13, 30 = *Lc.* 21, 32.

b) y yo «he venido»—como Mesías, Enviado de Dios—a darle *plenitud*. No sólo en su dimensión global de conjunto, sino hasta la delicadeza de los pormenores. La actitud del discípulo ante la Ley vigente no puede ser más que una: cumplirla [y, si además es constituido maestro, enseñarla]. Del motivo formal no cabe duda en la conciencia de Israel: porque la Ley es palabra de Dios. En resumen, pues, se afirma que *en el Reino de los Cielos, la grandeza del hombre será proporcional a su fidelidad en cumplir «la Palabra de Dios», cuya manifestación concreta es «la Ley», ya promulgada en el Antiguo Testamento, pero elevada a su «plenitud» de perfección por el Mesías*. Durante su misión galilaica (y durante toda su vida mortal) Jesús dejó en vigor, teórica y prácticamente, la casi totalidad de las «observaciones legales»; sólo desautorizó algunas superposiciones «farisaicas»: arbitrarias, supersticiosas y agobiantes. Así, pues, recomendó en realidad a sus concretos discípulos de *entonces* la observancia de la Ley tal como *entonces* estaba promulgada, dándoles ejemplo con su propia conducta y elogiando hasta las mínimas delicadezas (cfr. *Mt.* 23, 2-3. 23). Vino luego la hora—que fueron años—de estructurar nuevas ordenaciones concretas adecuadas a la «plenitud» que alcanzó «la Ley», al consumarse la Obra salvífica del Mesías. En cada momento de esta transformación estuvo vigente el principio moral-ascético que leemos en el Sermón de la Montaña, porque dicha «transformación» seguía la línea intencional de continuidad con que el plan de Dios, al promulgar la Ley, preveía, como ideal-término de su perfección, la «plenitud» que debía alcanzar en el Evangelio. El educador religioso que transformase en hombre santo un niño santo no habría «destruido» su personalidad, sino que le habría «dado plenitud» (la destruiría, por el contrario, quien se empeñase en mantenerlo niño toda la vida). El Evangelio significa la mayor edad de la Ley (la comparación es sugerida por San Pablo: *Gal.* 4, 1ss.). Estas palabras de Jesús en el «Sermón de la Montaña» nos dicen *ahora* a los cristianos que la grandeza del hombre en orden al Reino de los cielos está vinculada a la fidelidad, hasta

5, 19 en los mínimos detalles, a la «Ley-plenitud», que es, *de hecho*, toda la Revelación o Palabra de Dios, hecha espíritu, vida e «institución» en su Iglesia.

En su inmediata proyección, contemporánea a Jesús y a la Comunidad, el peso de estas palabras debía gravitar sobre algún sector o tendencia no impermeable a la perenne tentación humana de buscar la libertad y el progreso, aun religioso, precisamente en la indisciplina—o, dicho con palabra menos obvia, en cierto «antinomismo» práctico. No es inverosímil (tampoco cierta) una alusión al discernimiento muy cultivado por los rabinos entre los preceptos de la Ley «graves» o pesados y «leves» o ligeros — método que abre cauce a numerosas sutilezas, útiles para aquietar conciencias analíticas, pero poco eficaz para elevar a los hombres a su verdadera grandeza en el Reino de Dios. En el sector (probablemente *cristiano)* al que afecta el aviso del Maestro estaban comprometidos no solamente los «catequizados», sino también los «catequistas»: los que «enseñan», además de «hacer». En el substrato de la admonición se descubre por transparencia su motivo doctrinal: si *toda* la Ley es de Dios (y, precisamente por ello, más subsistente que el universo: v. 18), luego hay que dar valor divino también a los ápices y a las «yod». También a «*los* mandamientos más pequeños» [«*estos*» es un pronombre semitizante, usado también en el estilo rabínico, sin más valor demostrativo concreto que el del artículo determinado; otros ejemplos en 18, 6. 10. 14; 25, 40. 45]. Esta sentencia es una entre tantas (muchas de ellas en el mismo «Sermón de la Montaña») que manifiestan el característico «radicalismo» de San Mateo. «Radicalismo» que no es sino fidelidad a la «invitación imperativa» de Jesús hacia «su» altura — altura que, en visión yoanea, tiene por nivel así la cruz como el cielo (cfr. *Ioh.* 12, 32). En línea de derivación parenética se podría recordar cómo, por regla normal, los «grandes» santos no se han distinguido del cristiano mediocre, vulgar, «insignificante en el Reino de Dios», por la observancia de los «mandamientos grandes», sino precisamente por la de «los pequeños».

5. LA JUSTICIA CAMINO DEL REINO

La última (v. 20) de las cuatro sentencias analizadas en la introducción al apartado precedente está fraguada en una peculiar «forma» parenética de la Biblia, que consiste en señalar las *disposiciones requeridas para* entrar en... Esa forma parenética tiene por trasfondo psicológico la idea-imagen que considera la vida humana como una *peregrinación.* El hombre «camina» por un «Camino» (→ 5, 28) hacia un término. Este «término» que le espera en el más allá no es sino un comienzo, un «*entrar en*» otra manera de vivir, que constituye ahora su motivo de esperanza, de expectación (o, eventualmente, de temor). Para Israel, ese trasfondo psicológico se encarna, además, en el recuerdo de lo más «significativo» de su historia en cuanto Pueblo de Dios: el «Exodos» o «Eis-odos», cuyo leitmotiv obsesionante, sobre todo a través del Deuteronomio (→ 4,1), fue «entrar en la Tierra prometida». Las exhortaciones de Moisés al pueblo insisten en las disposiciones requeridas para ello [91]. La mística del «camino»-vida, además de impregnar con su vocabulario imaginativo muchos textos sapienciales (vgr. *Ps.* 119 [118]), se alimentó en el clásico ejercicio religioso de las «peregrinaciones» a la Ciudad santa y al Templo de Dios: para «entrar» allí hay que ser justo *(Ps.* 118

[91] «...escucha, Israel, las leyes... que os enseño a practicar, a fin de que... entréis a poseer la tierra, etc.»: *Deut.* 4, 1; «transfiguración» neotestamentaria del tema en *Hebr.* 3, 7-11.

[117], 19s.), inocente en obras, puro de corazón (*Ps.* 24 [23], 3s.). Templo y Ciudad se «alegorizaron» en dirección mesiánica (cfr. *Is.* 26, 2; 60, 1ss.; espec. v. 21); alegorización que el Nuevo Testamento, en el Apocalipsis, lleva hasta el cenit (cfr. 21, 10ss.; espec. vv. 27 y 22, 14). Las Bienaventuranzas según Mateo están iluminadas, casi todas ellas, con reflejos de esta mística «*de entrada*». En paralelismo antitético está el tema «ser echado» (o «quedarse») *fuera*[92].

Entrar en tiene por término de llegada, en San Mateo, **el Reino de los Cielos**, y sus equivalencias: «la Vida», «*el gozo del Señor*», *el banquete de bodas*[93].

Las parénesis bíblicas sobre el tema de «entrada» se pueden analizar bajo tres aspectos: a) el término; b) el camino; c) la actitud. La sentencia del v. 20 nos revela el pensamiento de Cristo acerca de estos tres puntos:

a) el *término* es **el Reino de los Cielos** (→4, 17; 6, 10). Con la «comprehensiva» imprecisión de una realidad que, siendo substancialmente escatológica, anticipa ya su presencia mistérica, su eficacia salvífica e incluso su irradiación psicológica (cfr. vgr. *Lc.* 17, 20; *Rom.* 14, 17) en el «ahora» del discípulo y de la Iglesia.

b) el *camino* es **la Justicia** (→3, 15; 5, 6). Término complementario y coesencial al Reino (6, 33). «Justicia» que es «de Dios» *(ibid.)* y, por otra parte, también es de los discípulos (la Justicia «de vosotros»: 5, 20 y 6, 1). «Justicia», cuyo dinamismo son aquellas «buenas obras» que, siendo de los discípulos, son a un tiempo gracia y gloria del Padre (cfr. 5, 16); buenas obras que consisten, por contexto del versículo 20, en la observancia *ad amussim* de todos los mandamientos de la Ley en su «plenitud» evangélica (vv. 19 y 17). De esta «Justicia», perfección o santidad serán irisación todas las siguientes exhortaciones concretas del Sermón de la Montaña. Su recapitulación, la caridad en ejercicio (→ 7, 12).

c) La *actitud* del discípulo en este «*Camino de la Justicia*» (21, 32) tiene que distinguirse por la **abundancia.** En lenguaje psicológico: generosidad. En el de algunos autores: «radicalismo» evangélico *secundum Matthaeum.* La «sobreabundancia» (περισσεύσῃ ... πλεῖον) que se *exige* (si no, «no entrará») no es sólo cuantitativa, sino principalmente cualitativa. Su criterio de contraste: «la [justicia] de los escribas-y-fariseos». Nuestro evangelista redacta poseído por una preocupación antifarisaica. No está motivada, sin duda, por un rencor

[92] Textos citados en 5, 13.
[93] Textos citados en 7, 13.

subconsciente, sino por motivos de profilaxia pastoral. En la teoría de adversarios del Evangelio los fariseos tienen el privilegio de ser aquellos a quienes se da más relieve, no por ser los peores, sino por ser más peligrosos. La incorporación de algunos de ellos a la Iglesia había sido ya germen de profundas inquietudes (cfr. *Act.* 15, 5 y contexto histórico). Pablo había dado mucho que hacer a los cristianos como fariseo, y había tenido mucho que sufrir de los fariseos como cristiano. Es cierto que convendría distinguir entre ellos diversos sectores, no todos igualmente hostiles; mas, para ese discernimiento, los documentos no nos son suficientes. Consideramos a «los fariseos» en San Mateo (cfr. 3, 7) — y, análogamente, al rabinado o «los escribas» — como encarnación catequética, convencional y significativa de una determinada actitud, vigorosamente esbozada por los evangelistas («encarnación catequética» motivada por unos hechos objetivos que la avalan, y ya verificada en el magisterio oral de Jesús). La enérgica desautorización, en este contexto, del fariseísmo o rabinismo farisaico (tan enérgica que parece dar por supuesto que «los escribas-y-fariseos» *no entrarán en el Reino)* no debió de ser ajena al «clima» espiritual de algún sector de la Comunidad; el resto del Sermón confirmará y concretará esta hipótesis. *5, 20*

NO ES SUFICIENTE LA «JUSTICIA» RABÍNICO-FARISAICA (5, 20)

20 Porque os digo
que si vuestra Justicia no es mucho más abundante
que la de los escribas y fariseos,
no entraréis en el Reino de los Cielos.

Esta sentencia es conclusión de las advertencias anteriores. En los vv. 17-18 Jesús reafirma el valor integral de la Ley. En el 19 se deduce una primera consecuencia parenética: al que menosprecia sus mandamientos «pequeños» se le tendrá por «el más pequeño». El v. 20 va hasta el fondo: el que sólo sea «justo» al estilo de los escribas y fariseos, quedará *excluido* del Reino. En otras páginas del Evangelio se irá declarando en qué consiste la insuficiencia de la

5, 20 «justicia» practicada por los «escribas-y-fariseos». Para nuestro contexto, baste anticipar la cuarta «malaventuranza» del cap. 23:

«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!,
que pagáis el diezmo de la menta, del eneldo y del comino,
y habéis negligido los puntos más graves de la Ley:
el justo juicio, la misericordia y la buena fe;
estas cosas había que practicar, sin negligir aquéllas.
¡Guías ciegos, que filtráis el mosquito y os tragáis el camello!»
(23, 23-24)

La (falsa) «justicia» que rechaza Jesús es la que llega a suprimir puntos tan sustanciales de la Ley de Dios como el deber de honrar padre y madre (cfr. 15, 5s.); la de los que *«dicen y no hacen»* (23, 3); la que, en realidad, no es Justicia y a pesar de ello se ostenta como tal *(Lc.* 16, 15; 18, 9-14).

A los fariseos se asocian los **escribas**, como en otros varios textos del primer Evangelio (Cfr. 12, 38; 15, 1 y, sobre todo, 23, 2. 13. 14. 15. 23. 25. 27. 29. Cfr. 22, 34s.). Los «escribas» (γραμματεῖς) eran los «sopherim», u «hombres del Libro», «hombres de la Ley» o «legistas» (νομικοί: *Mt.* 22, 35), «doctores de la Ley» (νομοδιδάσκαλοι: *Lc.* 5, 17), que se consagraban profesionalmente al estudio e interpretación de las Escrituras y a la formación de discípulos. Se les llamó también «sabios» (ḥakamim). Su título preferido era el de «Maestro» *(Rab, Rabbí* o *Rabban)* — cfr. *Mt.* 23, 7 — por ello, su nombre característico en la historia posterior ha sido el de *rabinos.* Se describe su primitivo ideal en el Eclesiástico (39, 1-15). Su influencia intelectual fue creciendo cada vez más. El siglo I antes de Cristo fueron incorporados al Sanhedrín (→ 2, 4). En la época del Evangelio casi habían monopolizado la dirección religiosa de Israel (cfr. 23, 2), como teólogos laicos, al margen de un sacerdocio sin magisterio ni prestigio popular, consagrado al culto y entregado a la política. De hecho, la mayor parte de los «escribas» pertenecían a la tendencia o al partido farisaico, y con él se consideran englobados en la oposición a Jesús. Pasada la catástrofe del año 70, los escribas-fariseos hicieron de sus escuelas instrumento de tradición de la herencia religiosa de Israel, aunque, por regla general, en una línea decadente, unilateral y paralizada.

Los evangelistas hablan y (espec. *Mt.)* hacen hablar a 5, 20
Jesús de los escribas y de los fariseos en perspectiva catequética, y en cuanto aparecen ante el pueblo o ante la Comunidad como corporación, sistema y estilo. Individualmente hubo escribas-fariseos de buena voluntad[94] y hasta «escribas»-cristianos (→ 13, 52).

---

[94] Cfr. vgr. *Ioh.* 3, 1. 10; 7, 50-51; 19, 39; *Act.* 5, 34ss.

6. SEIS LECCIONES DE «JUSTICIA MAS ABUNDANTE» POR EL CUMPLIMIENTO DE «LA LEY DE PLENITUD»

A la declaración enunciada en el v. 17 en forma temática: «he venido a dar plenitud a la Ley», sigue una serie de «casos» particulares. En su redacción se nota cierta «estereotipia» literaria propia del primer Evangelio, pariente del estilo rabínico. El molde redaccional no tiene, empero, una rigidez absoluta. Se desarrolla conforme al siguiente esquema: a) cita de la LEY, suponiendo su conocimiento, y quizá su interpretación rabínica, por método oral («[*habéis oído que*] *fue dicho* [*a los antiguos*]»); b) proposición autoritativa del pensamiento de Jesús sobre la materia del texto citado («*mas yo os digo...*»); c) «ilustración» del mismo, con plasticidad gráfica, por ejemplos o «casos»[95].

A la relación lógica entre los incisos a) y b) la llaman muchos «*antítesis*». Pero debe entenderse tal *antítesis*, no como una inversión de signo (de negativo a positivo), sino como un progreso dentro de la misma línea: de germinal-imperfecto a plenitud de perfección[96]. Jesús presenta un ejercicio práctico de cómo ha de ser la «lectura cristiana» de la Ley en la perspectiva de cuando, en el tiempo mesiánico, «todo se está realizando». La Comunidad apostólica

---

95 Falta en el punto 3; en el 2 se sustituye por una dura parénesis ascética. En el 6, el tema se explaya en una sublime «elevación».

96 Varios autores admiten esto para los «casos» 1, 2 y 4; mas no para los 3 (?), 5 y 6 — suponiendo incluso un origen distinto para ambas series. Asimismo, bastantes autores sólo consideran cinco «antítesis», considerando la 3 como un apéndice añadido a la 2.

consideraba el Antiguo Testamento escrito precisamente para los discípulos del Evangelio, únicos que lo pueden entender en el sentido que quería Dios [97]. Quien limite su atención a considerar la estricta materialidad de lo preceptuado, puede hablar de verdaderas «antítesis»; pero esa exégesis, aunque menos difícil, adolece de cierta superficialidad [98].

El Mesías se presenta, en esta serie de recitados, como Maestro de un *perfeccionamiento* moral dinámico, en orden a una *perfección* absoluta (idea-fuerza siempre en el horizonte, que, en último término, es escatológico: v. 48). La constante de *su Ley* y el común denominador de *sus Mandamientos* aflora a la superficie en el v. 28: **in corde suo.** El defecto connatural de la ética precristiana fue la creciente valorización del precepto *en cuanto externo* y de su cumplimiento *en cuanto acto;* con tal desenfoque de perspectiva intencional, que la Ley se iba dibujando a manera de hipóstasis independiente y sus observancias como realidades completas, sujeto—por sí mismas—de mérito o demérito. La casi «autonomía» de la Ley con respecto al Legislador, y la correspondiente «autonomía» del acto humano en relación con el «hombre total», no podía menos de hacer derivar—en la pedagogía religiosa—la moral hacia el derecho, la ascética hacia la casuística del fariseo y la doctrina de la retribución hacia una contabilidad de equilibrio cuasi-comercial entre el hombre y Dios. El Evangelio señala un retorno al verdadero centro: la Ley no es una clasificación múltiple de preceptos semidivinizados, sino la suprema única *Voluntad del Padre* comunicada a sus hijos en armónica irisación de exigencias de santidad; ser «perfecto» en ella no es observar unos ritos o cumplir a la letra un reglamento de convivencia social, sino poner, íntegra y unificada, la realidad interna del hombre religioso [= el

---

97 Cfr. *Rom.* 15, 4; *1 Cor.* 10, 11; *2 Cor.* 3, 14-16; *1 Petr.* 1, 10-12.

98 En todo caso, la contraposición no se establece entre el Antiguo Testamento y la Palabra-Ley de Jesús, sino entre ésta y la tradición exegética de los escribas-y-fariseos (v. 20), que se supone involucrada en la misma *Ley en cuanto «oída» por el pueblo* sinagogal contemporáneo de Jesús y de la Comunidad. Téngase presente, empero, la peculiar dificultad de 5, 43.

«corazón»] *en sintonía de filiación con el Padre:* a imitación de El—por amor—en obras...

La fuerza de gravedad de la «Justicia» evangélica irá, pues, *del «corazón»* [en sentido hebreo-bíblico, es decir: de la vida interior en cuanto es conocimiento, voluntad, intención] *del hijo a la Voluntad del Padre.* Se cumple con ello una de las más hermosas profecías sobre el tiempo mesiánico: «Así será la Alianza, que concertaré con la casa de Israel después de aquellos días—palabra de Yahveh: pondré mi Ley en lo íntimo de su ser, y la escribiré en su corazón; Yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» (*Ier.* 31, 33).

No por ello se incide en el defecto de otras éticas extraevangélicas: la «autarquía» del corazón con respecto a los actos. La *interiorización* de la moral cristiana no divide al hombre, sino que lo integra en la perfecta unidad de saberse y sentirse «todo» hijo obediente de Dios. La hipocresía de la doble personalidad ética está en los antípodas. De ahí el concepto neotestamentario de retribución *total:* o con el Padre, o en la Gehena.

El «Sermón de la Montaña» corresponde a un estrato arqueológico de la revelación cristiana sobre la doctrina de la Voluntad de Dios, hecha a un tiempo Ley y Amor —Obediencia y Libertad—en el «corazón» del hombre. Para añadir la última palabra debería considerarse a la plena luz del Sacrificio redentor del Mesías y de la consiguiente misión-inhabitación de su Espíritu en la Iglesia y en las almas. El exégeta teólogo, que quiera dar vivencia de realidad a los temas que estamos prologando—sobre todo, al definitivo de la Caridad de los hijos de Dios (vv. 43-48)—no podrá prescindir de esta luz, prematura para los oyentes de la proclamación oral del «Sermón» en Galilea, mas no para los discípulos de su repetición catequética en la Comunidad cristiana.

Los seis puntos siguientes ofrecen un espécimen de la *predicación moral* de Cristo. Su punto de partida es un texto bíblico, y precisamente de la **Ley** o «Tora» (Pentateu-

co). El estilo, en conjunto, es el más *popular* de todo cuanto se nos ha conservado de sus palabras. Admitiendo que Jesús pudo hablar así, no una sino varias veces, al aire libre, opinamos que la atmósfera que respiran estas unidades, sencillamente «catequísticas», es la de la homilía sabática en las sinagogas (→ 4, 23), y que se nos han conservado en ellas reliquias preciosas de la actividad «misional» de Jesús por toda Galilea.

Si la Catequesis apostólica consignó estas lecciones, fue *directamente* por cuanto tenían valor parenético «formativo». Por lo que se dice y por lo que se omite de la moral esencial, su conjunto corresponde al nivel de una comunidad judeo-cristiana de los primeros tiempos. *Indirectamente* constituye (conforme a la inteligencia de dicha comunidad) una de las manifestaciones más enérgicas de la autoridad de Jesús (→7, 29). No interpreta la Ley, sino que la repromulga, elevando su sentido a una altura de pensamiento superior a la de Moisés e, implícitamente, equivalente a la de Dios. El paralelismo entre **fue dicho** y **Yo os digo** sugiere algo misterioso. Por la constante referencia al Pentateuco, parecería normal que el sujeto de «fue dicho» sea «Yahveh» (cfr. 15, 4), y no precisamente «Moisés» [suposición reforzada por el hebraísmo frecuente, que supone implícito el nombre de Dios en la forma pasiva impersonal del verbo: → 5, 5]. Se puede dudar, por comparación de 5, 31 con 19, 8. La Comunidad apostólica veía, pues, en estas páginas a Jesús, o como nuevo Moisés o (más probable) como Palabra de Yahveh a su Pueblo mesiánico.

El estilo es típicamente *popular*. Un buen maestro habla al hombre concreto, y, por eso, su **doctrina**, que es universal y permanente, se envuelve en un **vestido redaccional** cortado a medida para los oídos que le escuchan. En estas líneas, el «vestido» tiene la traza inconfundible del que cae bien a mentes sencillas, imaginativas, rudas, espontáneas, orientales. Para entender y «sentir» en las mismas palabras del Evangelio lo que quería *precisamente* expresar el Maestro, hay que revestirse de pobre galileo auténtico contemporáneo de El, y sentarse a sus pies en la tierra virgen de aquella «Montaña». De no hacerlo así, se puede llegar a conclusiones menos «exegéticas».

Las características de este estilo se deberían considerar bajo múltiples facetas, que no caben en un «comentario». El transmisor de ideas abstractas y arduas tiene que asegurar en el espíritu de los oyentes varias «conquistas» no fáciles: la inteligencia, el interés, la conservación, la fijeza, el relieve. Incorporada a una imagen, o inducida por una sucesión ordenada de «imágenes» convergentes (a la manera como un catequista moderno delimita una vivencia abstracta mediante una serie de «proyecciones» concretas), la idea puede entrar con agrado en un entendimiento rudo, que la poseerá aun sin saber definirla. La «memorización» se facilita con el *ritmo,* complementado por un *paralelismo* casi salmódico. Para *destacar* un pensamiento—como el subrayado de un escrito, la mancha de color que atrae los ojos a un ángulo de la página o el símbolo grotesco que la hace inolvidable—tiene una eficacia peculiar la **hipérbole.** La hipérbole es, además, como la especie que sazona una conversación o recitado semita; como el martillazo que «clava» la idea por la imaginación en el alma. A través de estos textos, Jesús se manifiesta pedagogo experto en la imagen, en el ritmo y en la hipérbole; si es así su transmisión escrita, la palabra viviente debía de ser inimitable. Nadie, entre sus oyentes inmediatos, daría a sus *hipérboles* (lo más característico de estas unidades) ni más valor ni menos del que tienen. Y, oídas una sola vez, nadie las olvidaría jamás.

En función del estilo y del contexto se debe enjuiciar un problema reiteradamente planteado, sobre todo a propósito del «Sermón de la Montaña»: el de la **posibilidad** de la Moral proclamada por Cristo. Quienes la han considerado ilusoria, fanática, «provisional»; estado de emergencia ante una catástrofe inminente..., si hablan con sinceridad, se han dejado llevar por un desenfoque de perspectiva. La palabra exacta es de San Jerónimo: Cristo no manda cosas imposibles, sino perfectas *(In Mt.* 5, 44; ML 26, 42). Sus hipérboles no son estímulo al absurdo, ni artículos a la letra de un reglamento, sino armonización de un «estado de ánimo»: el de atraer y ser atraído al heroísmo. Seguir el Evangelio es aceptar la *vocación* de «hombre perfecto». Amplias zonas de la historia demuestran que la santidad

que enseña es posible, porque es real. Que la posibilidad — y, por tanto, el hecho — dependen de la Gracia, se da por supuesto: la razón formal de la accesibilidad a la perfección no está en sentirse sólo hombre, sino en ser «hijo de Dios».

A) Primera lección: de «no matar» a «no tener rencor» (5, 21-26)

21 Habéis oído que fue dicho a los antiguos:
«No matarás»;
y quien matare, reo será ante el tribunal.
22 Mas yo os digo que todo el que se irrite con su hermano,
reo será ante el tribunal;
y el que dijere a su hermano: «¡racá!»,
reo será ante el Sanhedrín;
y el que le dijere: «¡Insensato!»,
reo será en la Gehena del fuego.

23 Si, pues, estuvieres presentando tu ofrenda al altar,
y allí te acordares que tu hermano tiene algo contra ti,
24 deja allí mismo tu ofrenda ante el altar,
y, primero, ve: reconcíliate con tu hermano,
y volviendo luego presenta tu ofrenda.

25 Ponte de acuerdo a buenas con tu contrincante
presto, mientras estás con él en el camino;
no sea que el contrincante te entregue al juez,
y el juez al alguacil,
que vas a ser echado en la cárcel.
26 En verdad te digo: no saldrás de allí
hasta que pagues el último céntimo.

5, 21-22 **Habéis oído**... Hablando a eruditos en la Ley, Jesús suele emplear la fórmula: «*habéis leído*» [99]. Estos fragmentos, reliquias de sus alocuciones al pueblo iletrado—piadosa comunidad «discente» de las sinagogas—suponen un conocimiento de la Palabra de Dios adquirido por audición así de su lectura «litúrgica» como de su comentario hecho «tradición» oral—teórica y práctica—cuya función receptora y transmisora estaba controlada, en tiempo del Evangelio, por los «escribas» (cfr. 7, 29). **Que fue dicho a los antiguos:** a nuestros antepasados, a la generación fundacional del Pueblo de Dios durante el Exodo. **No matarás:** quinto mandamiento del Decálogo (*Ex.* 20, 13; *Deut.* 5, 17). **Y quien matare, reo será ante el tribunal:** síntesis breve, catequística, de la iterada y severa legislación del Pentateuco, que establece la pena de muerte contra el homicidio voluntario [100]. La frase: «*reo ante el tribunal*», puede traducirse también por «reo de *juicio* (κρίσις)», en sentido peyorativo: *reo de condenación.* La interpretación rabínica mantuvo siempre el principio de la pena de muerte contra el homicida; aunque de tomarse a la letra las condiciones que exigía para la demostración de culpabilidad, tal principio resultaba nada más que teórico. Mas su defecto principal era limitarse a considerar el precepto desde un punto de vista meramente jurídico. Jesús va hasta el centro del «espíritu de la ley», dándole plenitud: lo que Dios quería al promulgarla era que el hombre, no satisfecho con tener las manos limpias de sangre, arrancase de su corazón las íntimas raíces del homicidio: el odio. A esta «novedad» moral—que en ambiente académico hubiera podido formular con un conciso: «no odiarás»—le da colorido popular con una hipérbole triplicada, pedagógicamente incisiva
22 como un latigazo. **Mas yo os digo**—recordemos el valor teológico de esta frase—**que todo el que se irrite con su hermano, reo será ante el tribunal.** Por contexto: sentenciado a muerte. Esto vale en el *Reino de los Cielos*, donde

[99] Cfr. *Mt.* 12, 3. 5; 19, 4; 21, 16. 42; 22, 31.
[100] Cfr. *Gen.* 9, 6; *Ex.* 21, 12; *Lev.* 24, 17. 21; *Num.* 35, 12. 16-34; *Deut.* 19, 11-13; (21, 1-9); 27, 24.

la «pena de muerte» será de muy distinto género que las 5, 22
previstas por el derecho penal judío. La expresión: «el que se irrite», o «monte en cólera» (ὀργιζόμενος) equivale, por metonimia de efecto a causa—casi por sinonimia—a: «*el que odie*» [101]. El fondo de la manera popular con que se expresa el Maestro es que el odio, en el criterio de Dios, se mide por el mismo rasero que el asesinato; el Apóstol de la Caridad, Juan, pondrá este fondo en la superficie: «*Todo el que odia a su hermano es homicida (1 Ioh.* 3, 15). Y el motivo está en que la inmoralidad de las *obras* radica en el *corazón:* «De dentro, del corazón de los hombres salen los... hurtos, **homicidios,** adulterios, etc.» (cfr. *Mc.* 7, 20-23). La palabra «hermano» sugeriría al principio, en la mentalidad de los oyentes de Jesús, un horizonte de comunidad israelítica; mas pronto aprendieron a identificar «*hermano*» con «*prójimo*»—aun extraño y enemigo.

Los dos incisos siguientes han parecido desconcertantes a muchos, que se han afanado en exprimirles, entendiéndolos a la letra, una significación de malicia moral suficiente para justificar la severidad de la sanción. Lo más probable es que formen con el anterior un tríptico de «casos» *paralelos.* La gradación en el castigo es sólo nominal, o, si se prefiere, de «explicitación». Al juicio-tribunal (local) le corresponde dictar sentencia de «muerte», conforme al Pentateuco. El «Sanhedrín» (tribunal supremo) no puede hacer más. Y por «Gehena» se declara, con vocabulario religioso-popular, cuál sea esa «muerte» de los «homicidas-por-dentro»: es privación de aquella «Vida» que es la esencia del «Reino de los Cielos» (cfr. *1 Ioh.* 3, 15b; *Apoc.* 21, 8; 22, 15). En resumen, el Maestro, perfecto pedagogo, ilumina la imaginación del catecúmeno con una sobreposición de transparencias simbólicas, a través de las cuales descubrirá, por intuición, el fondo doctrinal de la imagen. Asimismo, la gradación del pecado no debe apreciarse con un criterio «casuístico» matemático; hacerlo así equivaldría a

[101] Muchos códices y versiones añaden: «*sin razón*» (εἰκῇ), probablemente por el escrúpulo de poner a salvo la legitimidad, y aun la santidad de la «ira» justificada (cfr. *Mc.* 3, 5; *Eph.* 4, 26).

5, 22 suponer en Jesús (¡y precisamente en el Sermón de la Montaña!) una mentalidad más que «rabínica». Son pinceladas plásticas e hiperbólicas de una prosopografía del «hermano encolerizado». Así, pues, **el que dijere a su hermano: «¡racá!», reo será ante el Sanhedrín.** «Racá» es probablemente un mote aramaico que el redactor griego, no sabiendo o no queriendo interpretarlo, se limita a transcribir; equivaldría a «vacío» (huero, mentecato...). **Y el que le dijere: «¡Insensato!», reo será en la Gehena del fuego.** En la palabra griega μωρέ («necio») [o en una expresión aramaica homófona, que es usada con sentido injurioso en escritos rabínicos] suponen algunos un acento religioso, equivalente a «*impío*» (cfr. *Ps.* 13 [14], 1), justificando así la «gravedad» del pecado. Pero esta interpretación no es necesaria, ni la favorece el contexto. **Gehena** fue expresión popular del castigo ultraterreno de los pecadores, descrito o mencionado con frecuencia en la literatura judía extra y post-bíblica. Se tomó la imagen del valle homónimo [102], al sur de Jerusalén, donde los judíos habían ofrecido a Molok el horrible culto de quemarle en ofrenda sacrifical niños y niñas [103]. Josías, como abominación de tal crimen, hizo de él un lugar execrado *(4 Reg.* 23, 10), que vino a resultar receptáculo de las inmundicias de la ciudad; para eliminarlas, se encendían allí hogueras con frecuencia. La asociación con las imágenes de pecado, podredumbre, execración, fuego, dieron a la palabra «*Gehena*» el sentido—simbólico primero, y propio al olvidarse su razón de significar—correspondiente a nuestra expresión: «*infierno*» [104].

Ninguno de los oyentes orientales de Jesús se engañaría sobre el verdadero alcance, no «literalista», de estas expresiones. Es un triple subrayado en la imaginación, con lápiz rojo, de la idea: *el odio también es pecado contra el quinto Mandamiento*. La Epístola de Santiago, impregnada del espíritu y aun de la letra del «Sermón de la Montaña», tiene una expresión muy próxima a «racá» *(Iac.* 2, 20). Y

---

[102] «Ge [ben-]Hinnom»: Valle de [los hijos de] Hinnom; cfr. *Ios.* 15, 8; 18, 16.
[103] Cfr. 4 *Reg.* 16, 3; 2 *Par.* 28, 3; *Ier.* 7, 31s.; 19, 1-13.
[104] Cfr. 5, 29s.; 10, 28; 18, 9; 23 15. 33; *Mc.* 9, 43. 45. 47; *Lc.* 12, 5; *Iac.* 3, 6. → 3, 12.

los epítetos dados por el mismo Jesús a los fariseos van 5, 22-24
más allá que un simple «¡insensato!» (vgr. *Mt.* 23, 17. 19. 33). Por no citar a San Pedro y a San Pablo, fáciles en adjetivar con energía. En nuestro contexto no condena el Evangelio el sonido de unas palabras, sino el «tono» del «corazón» que las informa.

La ascética de esta moral de no-odio importa el deber de la *reconciliación*. La práctica de la «Justicia» está prevista por Jesús sobre el realismo concreto de que en la vida de sus discípulos habrá siempre ofendidos y ofensores. Y, por tanto, la perfección no consistirá en una idílica ausencia de resentimientos, sino en la humildad habituada a otorgar el perdón y a pedirlo. Esto, que es propedéutica esencial al arte de orar (cfr. *Mc.* 11, 25; *Mt.* 6, 12. 14-15) y parte integrante de las «Bienaventuranzas» (5, 7), se ilumina a continuación con dos «casos» ejemplares.

El primero supone un israelita que ha llegado al Templo de Jerusalén para ofrecer un sacrificio. Después del viaje, tal vez largo, ha cruzado ya los inmensos atrios y está frente al altar de los holocaustos, junto a la balaustrada que separa de los sacerdotes a los laicos de Israel. Para un judío religioso, el momento es de una solemnidad sacrosanta. No hay duda de que se habrán satisfecho todos los prerequisitos rituales; sólo queda entregar la víctima al sacerdote y asistir a su inmolación. Pero la nueva Justicia exige una disposición previa esencial: la paz con el «hermano». Dios la quiere *antes* del sacrificio (como *antes*
de la oración: *Mc.* 11, 25). **Si, pues, estuvieres presentando** 23
tu ofrenda al altar, y allí te acordares que tu hermano tiene algo contra ti... Se ha perturbado la armonía de la con-
vivencia fraterna, y hay que restablecerla: **deja allí mismo** 24
tu ofrenda ante el altar, y, primero, ve: reconcíliate con tu hermano. Sutilizando, se podría suponer que Jesús habla del «culpable» en la discordia, y que el otro «tiene razón»; mas la parábola no entra en esa esfera de derechos, manteniéndose en la altura suprema de la primacía de la caridad; ésta se ha quebrantado, aunque sea en cosa mínima, y es preciso que vuelva a señorear. **Y volviendo luego pre-**

5, 24-26 **senta tu ofrenda.** Sus oyentes, del monte o de las sinagogas, pensaban en Jerusalén, su Templo, su altar y **sus** víctimas. El cristianismo transpuso el mandato, de lo figurativo y arqueológico a lo real, introduciendo el abrazo litúrgico de la paz antes de la Comunión eucarística [105].

La segunda insistencia sobre el deber de la reconciliación se presenta en forma de parábola alegorizada, de tema forense. Al «hermano» ofendido corresponde la imagen de un acreedor, que va, con el deudor, de «camino». «Camino» es metáfora, bíblica y cristiana, equivalente a *vida.* Antes de llegar al tribunal es fácil una avenencia a las buenas, que cederá en ventaja aunque, de momento, cueste alguna
25 renuncia. Ante el juez, ya no será posible. **Ponte de acuerdo a buenas con tu contrincante presto, mientras estás con él en el camino; no sea que el contrincante te entregue al juez, y el juez al alguacil, que vas a ser echado en la cárcel.** La transparencia resulta obvia para un pueblo a quien le es connatural la persuasión de que hay un Juicio divino en el término de esta vida. La intención del Evangelio subraya la idea de que la «deuda» que pesará para condenación en este juicio será precisamente la *«deuda para con el hermano»*. «El haber mantenido a tu hermano ofendido será tu pena; reconciliado, tu gracia» quiere decir el Maestro. La parábola tiene sentido en bloque, y no hay que rebuscar en cada pormenor una intención significativa. Es substancial en ella la idea de un «castigo» en el más allá,
26 alegorizado en la imagen de una «cárcel». **En verdad te digo: no saldrás de allí hasta que pagues el último céntimo.** Como en la imagen de *Gehena* se subraya el aspecto de tormento [«G. de fuego»], en la de «cárcel» la de *duración:* «no saldrás de allí...»

Los autores entienden de diversa manera el término final: «hasta que pagues el último céntimo» (a la letra: el último *«cuadrante»*, cuarta parte de un «as» en el sistema monetario romano). Para algunos quiere decir: *nunca*, estando el reo imposibilitado para procu-

[105] Sobre el tema: la caridad (o la «misericordia») está por encima de los sacrificios, cfr. 9, 13 y 12, 7.

rarse medios con que satisfacer. Otros admiten una esperanza de rescate. El caso que se supone es análogo al de la parábola del consiervo cruel (*Mt.* 18, 23-35). En la ordenación jurídica que se da por supuesta en la «imagen», cabría la posibilidad, en principio, de saldar la deuda; pero la realidad práctica dependerá de las circunstancias. Ilustrar catequísticamente con estas palabras la existencia de una pena temporal en el más allá (el «Purgatorio»), no es ilegítimo; mas para demostrar en teología su existencia, no tienen por sí solas, suficiente claridad, pudiendo entenderse también del «infierno», o como mero rasgo parabólico descriptivo, o — mejor — como afirmación de un principio general: el «Juicio» que le espera al término del «camino» sancionará con rigor de justicia, sin «benevolencia», a todo el que, durante el «camino», haya mantenido voluntariamente, por falta de «benevolencia», sus «deudas» con el «hermano» ofendido... [San Lucas refiere el mismo consejo (12, 58-59), con vocabulario más helenístico y sentido de matiz algo diverso en función del contexto. San Mateo ha unido al texto «didáctico» fundamental (vv. 21-22) este segundo «ejemplo» en la línea de la idea e imagen de «*juicio*» con gravitación «escatológica» (ser echado «en la cárcel»: v. 25; «a la Gehena»: v. 22). La palabra-clave de conexión entre el primer «ejemplo (vv. 23-24) y el texto fundamental ha sido «*hermano*»].

B) SEGUNDA LECCIÓN:
DE «NO COMETER ADULTERIO» A LA CASTIDAD DE CORAZÓN
(5, 27-30)

27 **Habéis oído que fue dicho: «No cometerás adul-**
[terio».
28 **Mas yo os digo, que todo el que mira a una mujer**
[con mal deseo,
ya cometió adulterio con ella en su corazón.

29 **Y si tu ojo derecho te es ocasión de escándalo,**
arráncalo y arrójalo de ti;
pues más te vale que perezca uno de tus miembros,
antes que todo tu cuerpo sea arrojado a la Gehena.
30 **Y si tu mano derecha te es ocasión de escándalo,**
córtala y arrójala de ti;
pues más te vale que perezca uno de tus miembros,
antes que todo tu cuerpo se vaya a la Gehena.

5, 27-28 Citando el sexto mandamiento del Decálogo, prosigue el
27 Maestro: **Habéis oído que fue dicho: «No cometerás adulterio»** [106]. El pecador era considerado también reo de muerte [107]; el pecado, «maldad grande» y «grave crimen» *(Job.* 31, 11). Entre los judíos contemporáneos del Evangelio se mantenía viva la conciencia de su abominación—por lo menos en teoría [108], como en tiempo de Susana (cfr. *Dan.* 13, 56). Los Doctores de la Ley consideraban el precepto más en su aspecto jurídico y social que moral, y abrían, en la casuística, fáciles escapatorias a su sanción. La misma Ley, a la letra, sólo prohibía el acto externo, y, en rigor, sólo con otra mujer unida en matrimonio o desposada; para éstas, empero, toda unión no con su marido era adulterio. El mandamiento de «no desear la mujer del prójimo» prohibía, más que un pecado contra la pureza de costumbres, una violación del derecho de propiedad [109]. Es verdad que la moral rabínico-farisaica se mostraba severa en materia sexual, también en cuanto a miradas y deseos. Aunque los textos que se citan son bastante posteriores al Evangelio, con cuya transparente claridad, considerados en conjunto, no se pueden parangonar.

Jesús no suprime la Ley ni la corrige, sino que la perfecciona en profundidad. El «corazón» es aquel centro íntimo del hombre, abierto al horizonte de solo Dios; en él se enraíza toda la vida moral: «porque de dentro, **del corazón** de los hombres salen los pensamientos malos, fornicaciones, hurtos, homicidios, *adulterios*, codicias, maldades, dolo, impureza, envidia, blasfemia, altivez, insensatez. Todas estas maldades salen **de dentro** y contaminan al hombre»
28 *(Mc.* 7, 21-23). De ahí sus palabras: **Mas yo os digo, que todo el que mira a una mujer con mal deseo, ya cometió adulterio con ella en su corazón.** Corresponde a Cristo la gloria de haber formado la conciencia de sus discípulos en

---

106 *Ex.* 20, 14; *Deut.* 5, 18.
107 *Lev.* 20, 10; *Deut.* 22, 22-26; *Dan.* 13; *Ioh.* 8, 5.
108 Cfr. *Ioh.* 8, 7; *Rom.* 2, 22; *Lc.* 18, 11...
109 Cfr *Ex.* 20, 17 y *Deut.* 5, 21; 2 *Sam.* 12, 1-12.

un criterio de igualdad específico entre la moral del hom- 5, 28
bre cuando revela *por fuera* lo que es, y cuando se hace tal *por dentro;* la espiritualidad cristiana apoyará también en este principio valores positivos de suprema perfección. Por contexto ambiental, la letra del versículo parece referirse al caso concreto del hombre que codicia una mujer unida en matrimonio; con ello ya cometió pecado, no sólo en la línea de la violación del derecho ajeno, sino en la de la pureza personal. Mas el principio: «*deseo voluntario*» = «*obra*», se podrá aplicar análogamente a cualquier otra situación. Esta delicadeza evangélica tiene precedentes en Job (31, 1) y en el Eclesiástico (9, 5. 8. 12. 13; 23, 2-6); además de algunos escritos extracanónicos *(Test. Isacar.* 7, 2; *Ps. Salom.* 4, 4s.; *Jubil.* 20, 7)[110].

La mención de la «mirada» conecta redaccionalmente la enérgica aseveración con uno de los «clichés» parenéticos más audaces del estilo inconfundible de Jesús en cuanto pedagogo popular[111]. Como en el precedente recitado, se trata de subrayar a fuego una idea difícil, pero esencial: «*antes que la Gehena* (y, por consiguiente, antes que el pecado), *cualquier sacrificio*». Entra en el *corpus* doctrinal cristiano la teología del **escándalo.**

Σκάνδαλον significa, materialmente, el *tropiezo* puesto a uno para que se caiga (cfr. *Rom.* 14, 13); de ahí vgr., la expresión «piedra de escándalo». Es complemento de la imagen, tan frecuente en la Biblia, de **camino** en el sentido de «vida moral-religiosa». El Salmo 119 [118], 1, entrecruza poéticamente las expresiones «caminar el camino» y «ser inmaculado en la Ley de Dios»:

«Bienaventurados los de *camino inmaculado;*
los que caminan en *la Ley del Señor*...»

---

[110] Hemos traducido πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι por: «con mal deseo». Ἐπιθυμεῖν es intensivo de «desear», en redacción preceptiva moral se suele entender de *mal* deseo, o codicia (cfr. *Rom.* 7, 7; *1 Cor.* 10, 6). πρὸς τό, de por sí introduce oración final («para codiciar»); también puede entenderse en sentido modal, o gerundio-adverbial («codiciando»). El pensamiento es claro: existe ya el pecado cuando después de la «mirada» (ocasión) y la «intención», el «mal deseo» o concupiscencia se ha adueñado de la voluntad como resultado *intencional* de la «mirada» que fue su ocasión y raíz.

[111] Cfr. también *Mc.* 9, 43-48; *Mt.* 18, 8-9.

5, 29-30 **Caminar**(→ 5, 20) es seguir una línea de conducta, verbigracia: *conforme a la «ley» (Eph.* 5, 8; *Ioh.* 8, 12; *1 Ioh.* 1, 7) o *a las «tinieblas» (1 Ioh.* 1, 6; 2, 11), *según la «carne» (Rom.* 8, 4; *2 Cor.* 10, 2) o *según el «espíritu» (Rom.* 8, 4), *en buenas obras (Eph.* 2, 10) *o en el pecado (Eph.* 2, 2); *según la fe (2 Cor.* 5, 7), *en «novedad» de vida (Rom.* 6, 4), *conforme a la vocación de Dios (Eph.* 4, 1; *1 Thes.* 2, 12; *Col.* 1, 10), *en la Verdad (2 Ioh.* 4; *3 Ioh.* 3. 4), *en Caridad (Eph.* 5, 2; *2 Ioh.* 6), *en los mandamientos de Cristo (2 Ioh.* 6), *«en Cristo» (Col.* 2, 6; cfr. *1 Ioh.* 2, 6, etc.). **Escándalo,** es, pues, tropiezo puesto para provocar, en el camino de la Ley de Dios, una *caída;* y esa «caída» se llama pecado. Para el adulterio de corazón supuesto en el v. 28, el «escándalo» ha sido una *mirada.*

De ese caso concreto pasa el Maestro a una norma ge-
29 neral: **Y si tu ojo derecho te es ocasión de escándalo** (σκανδαλίζει σε), **arráncalo y arrójalo de ti; pues más te vale que perezca uno de tus miembros, antes que todo tu cuerpo sea arrojado a la Gehena.** «Ojo *derecho*», por paralelismo con «mano *derecha*»; es decir: aun el miembro de más precio. Tomar estas palabras a la letra, sería absurdo además de inútil; ya se indicó oportunamente en qué consiste su valor «pedagógico». El cirujano extirpa un miembro, aun con grave dolor y pérdida, si ello es preciso para salvar una vida. La ascesis cristiana tiene también su «cirugía»: cualquier abnegación antes que el pecado, que conduce a la Gehena o infierno. La misma admonición se desdobla si-
30 métricamente, formando un díptico: **Y si tu mano derecha te es ocasión de escándalo, córtala y arrójala de ti; pues más te vale que perezca uno de tus miembros, antes que todo tu cuerpo se vaya a la Gehena.** San Pablo, con imágenes menos populares, dice lo equivalente en signo positivo: «No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias; ni presentéis vuestros miembros como armas de iniquidad al servicio del pecado; antes al contrario, presentaos a vosotros mismos a Dios... y **vuestros miembros como armas de Justicia al servicio de Dios**» *(Rom.* 6, 12-13).

C) TERCERA LECCIÓN: DE LA REGLAMENTACION DE LA PRACTICA DEL «REPUDIO» A LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO (5, 31-32) 5, 31

31 **Fue dicho además:**
«El que despidiere a su mujer,
entréguele un acta de repudio.»
32 **Mas yo os digo que:**
todo el que despida a su mujer
—fuera del caso de «concubinato»—
la pone en situación de ser adúltera;
y el que tome por mujer a una repudiada,
comete adulterio.

El tercer ejemplo de la Ley elevada a «plenitud» de Evangelio, es breve y conciso comparado con los otros cinco. La fórmula introductoria tampoco es idéntica. El tema se repite, en contexto viviente, unos capítulos más adelante (19, 3-12). Mejor que como un tema diverso, puede considerarse, en la intención del redactor, como complemento del precedente. Su interés peculiar en orden a la formación del criterio moral de la Comunidad justifica el que se repita una misma enseñanza dentro del mismo libro. Muchos consideran adventicio este fragmento en el «Sermón». Comentamos el texto tal como nos ha sido transmitido, reservando ulteriores reflexiones para el mismo tema en su «contexto viviente» (19, 3ss.).

Fue dicho además: «El que despidiere a su mujer, entréguele un acta de repudio.» La Ley de Moisés permitía el «repudio» de la mujer por parte del hombre. Ni en ella ni en la de otros pueblos semitas antiguos se prevé el caso de separación por iniciativa de la mujer; si en la práctica, y en las clases aristocráticas, se daban casos en la época del Evangelio, era debido al influjo helenístico-romano (cfr. 31

5, 31 *Mc.* 10, 12). En realidad, pues, apenas sería exacto hablar de «divorcio». El citado contexto del Deuteronomio (24, 1) regula el «derecho» del marido, en defensa de la mujer, exigiendo una formalidad jurídica (la entrega del que llaman «libelo»: acta, escritura o certificado con el que la esposa «despedida» pueda demostrar su libertad); formalidad jurídica que, sin duda, ya estaba en uso por derecho consuetudinario. El objetivo principal de la Ley es prohibir que el primer marido vuelva alguna vez a tomar para sí la mujer que, después de haber sido «repudiada» se ha «contaminado» con otro hombre. La causa «suficiente» que puede haber impelido el hombre al «repudio» se menciona con palabras bastante imprecisas: si ha encontrado en ella «cosa torpe»—*'ervat dabar*. La jurisprudencia rabínica seguía dos direcciones en la interpretación: una más «rigurosa», representada por Schammai, que restringía el sentido de *'ervat dabar* al de una falta moral por parte de la esposa (en la línea, aunque fuere remotamente, de la fidelidad), y otra absolutamente laxa, encabezada por Hil-lel, que lo ampliaba a todo inconveniente personal o familiar (= «por cualquier motivo»: 19, 3); hasta citan a este propósito el caso de la mujer que hubiese disgustado a su marido por haber preparado mal la comida. Dicen que al criterio de Rabí Aquiba (muerto el 135), hubiera sido razón suficiente el que otra mujer agradase al marido más que la propia... El problema era gravísimo; los hombres, además de hacer valer su predominio al servicio de las pasiones, pretendían poner a su libertinaje conyugal el «visto bueno» de la Ley de Dios.

El Pentateuco, en realidad, no «autoriza» directamente el repudio (o «divorcio» por exclusiva iniciativa del hombre). Se refieren a este tema cuatro textos del Deuteronomio: 22, 13-19; 22, 28-29; 21, 10-14 y, sobre todo, el ya citado 24, 1-4. Estos textos legislativos suponen el «clima de vida» —moral, social y jurídico—que respiraba el Pueblo de Dios, no más que los otros pueblos contemporáneos, vecinos o humanamente análogos. Tres aberraciones substanciales impregnaban ese «clima»: la esclavitud, la poligamia y el con-

siderar a la esposa más como objeto de propiedad, fruto de una especie de «compra», que como compañera de vida a consecuencia de un compromiso mutuo. Los varios códigos conocidos del antiguo Oriente parten de la realidad de ese «ambiente» e intentan «regularlo» y aun mejorarlo, pero no contradecirlo. Al «código» de Israel le sucede algo parecido, aunque su esfuerzo «purificador» sea mucho más intenso. En cuanto al «repudio», concretamente, no lo «autoriza» en línea recta. Da por supuesto que está arraigado en el derecho consuetudinario—y a nadie, sumergido en la atmósfera humana de aquel tiempo, se le podía ocurrir la posibilidad de lo contrario. En esta línea, lo «tolera»; mas imponiendo al marido que toma la iniciativa del repudio determinadas condiciones, que, si se entienden en el verdadero sentido del texto y se cumplen exactamente, no dejan de ser gravosas y, por tanto, restrictivas. La Ley de Moisés, aunque manteniéndose muy por debajo del ideal divino manifestado a propósito de los orígenes del género humano *(Gen.* 2, 20-24), se coloca notablemente por encima del «clima de vida» que respiraba el Pueblo. Cuando Jesús restituye, en el Pueblo de Dios, la vigencia del primer ideal divino, está en posición de «antítesis» con la Ley de Moisés si nos fijamos sólo en lo que ésta «toleraba»; pero no lo está en cuanto la Ley había iniciado una tendencia limitativa de la relajación ético-familiar de aquel «clima»—tendencia limitativa que Jesús eleva de una vez, sin intermedios, a aquella definitiva altura de «perfección» que no competía a la función provisional de la Ley (cfr. *Hebr.* 7, 19). Algunos otros textos del Antiguo Testamento, y sobre todo uno de Malaquías (2, 13-16) son preludio a la pureza del Evangelio [112].

5, 31

El criterio evangélico acerca del «repudio» se manifiesta en el presente texto del «Sermón» (cfr. *Lc.* 16, 18) y en

---

[112] Nótese, de paso, que la actitud radical del Evangelio connota en sí misma la reprobación de los coeficientes ambientales del «derecho» de repudio: la esclavitud, la poligamia y el concepto: «esposa = propiedad». Una exaltación colectiva del «divorcio», aunque creyendo apoyarlo en un nivel jurídico muy superior al del Oriente antiguo, podría involucrar el peligro de hacer posible la reviviscencia colectiva de aquellos «coeficientes» — o, al menos, de alguno de ellos.

5, 31-32 el «contexto viviente» antifarisaico de 19, 3ss. (cfr. v. 9; = *Mc.* 10, 2ss.; cfr. vv. 11s.). En las cuatro repeticiones, substancialmente idénticas, de una misma frase de Jesús, el pensamiento es claro: ninguna separación de la esposa por iniciativa del esposo (o viceversa: cfr. *Mc.* 10, 12) disuelve el vínculo conyugal, del que solo Dios es autor y dueño (19, 6 = *Mc.* 10, 9). La indisolubilidad esencial del matrimonio se considera también doctrina cristiana común en San Pablo (cfr. *1 Cor.* 7, 10-11. 39; *Rom.* 7, 2-3). La Iglesia aceptó sin la menor duda y urgió en la práctica esta doctrina. Cristo se sitúa ante sus contemporáneos y ante el mundo, no sólo por encima de Hil-lel y de Schammai, antes también por encima de Moisés en cuanto a lo que su «tolerancia» mantenía de negativo en el Pueblo; a fin de establecer la familia cristiana bajo la luz inmaculada del plan de Dios en la Creación (*Mt.* 19, 8. 4-6 par; cfr. también
32 *Eph.* 5, 31s. en su contexto teológico). **Mas yo os digo que todo el que despida a su mujer—fuera del caso de «concubinato»—la pone en situación de ser adúltera; y el que tome por mujer a una repudiada, comete adulterio.** *«La pone en situación de ser adúltera»* (ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι: la hace «adulterar», e. d. «ser objeto de adulterio»), o sea: se deberá a él el hecho de que, en la situación social en que se va a encontrar la mujer despedida, caiga, prácticamente sin remedio, en otra unión que será un «adulterio», es decir: la unión de un ajeno con la que sigue siendo verdadera esposa única de su primer esposo único. Este, por tanto, al ser autor de un acto de «divorcio», es inseparablemente autor de una situación de «adulterio»—y responsable por igual de ella.

El inciso que hemos traducido por **fuera del caso de concubinato,** es exclusivo de los dos textos de Mateo: el del «Sermón» (παρεκτὸς λόγου πορνείας) y el antifarisaico (con fórmula sin duda equivalente: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ : 19, 9). En los textos paralelos de Marcos y Lucas y en los correspondientes de Pablo, la indisolubilidad se supone absoluta. La Iglesia ha seguido esta línea; cuando el vínculo existe, no lo rompe ni siquiera el adulterio de uno de los cónyuges (Concilio de Trento, Ses. XXIV, can. 7; Denzinger-Schönmetzer 1807 [977]). Y no cabe

duda razonable de que el pensamiento de Jesús era absoluto en este punto.

El inciso de Mateo ha planteado problemas no fáciles; un índice bibliográfico y de autores que defienden una u otra posición, sería agobiante. Dejemos al margen un dilema crítico literario, que no afecta al resultado substancial de la exégesis: el inciso ¿estaba en la Catequesis común, y fue eliminado por todos, menos por Mateo? ¿o no estaba, y Mateo lo insertó en atención a problemas peculiares de su Comunidad? En la segunda hipótesis, cabe insistir todavía: ¿el inciso provenía explícitamente de la Doctrina de Jesús? ¿o era legítima interpretación «eclesiástica» de su Pensamiento, garantizada por la asistencia e inspiración del Espíritu? Insistimos en el criterio de que la exégesis positiva tiene que partir del texto canónico y críticamente establecido, tal como está. La adopción de cualquiera de las hipótesis insinuadas apenas modifica nada.

Durante siglos, todos o casi todos creyeron que el inciso se refería al «*adulterio*» cometido por la mujer. Muchos, y entre ellos (salvo excepciones) los orientales «ortodoxos» y, a partir del siglo XVI, también los «protestantes», consideran, en teoría y en la práctica, que el vínculo matrimonial queda disuelto. El inciso sería, según algunos, fruto de una experiencia realista de la Comunidad apostólica (o, al menos, del sector representado por Mateo), que «interpretó» y «determinó» (¿o contradijo?...) la Doctrina de Jesús. Esta «opinión» está formalmente reprobada por el Concilio de Trento, en el canon ya citado.

En línea de interpretación católica, conforme al Magisterio y praxis de la Iglesia, la excepción supuesta por el inciso a causa del «adulterio», afectaría sólo a la primera parte de la frase legislativa del Señor: el hombre puede «despedir» a la mujer ya adúltera sin que por ello se haga responsable de su «situación de adulterio», que ella ha elegido culpablemente. Pero no afectaría a la segunda parte; por tanto, «cometería adulterio» todo el que tomase por suya a esa mujer «despedida», que, no obstante, sigue siendo esposa. Esta «separación» física, pero no teológico-jurídica, «divorcio imperfecto» o *separatio a toro et mensa* (Codex Iuris canonici, c. 1129-1131) sería una innovación cristiana, totalmente desconocida para los judíos. San Pablo ya supone a sus fieles formados en este nuevo criterio *(1 Cor.* 7, 11). No es, por tanto, inverosímil que San Mateo lo suponga también en los suyos. Aunque no hay duda de que la frase, en su conjunto, resulta poco perspicua, y se presta a la fácil interpretación que ha seguido la línea «oriental» y «protestante» — en oposición al pensamiento general del Nuevo Testamento.

[Algunos han intentado dar a la preposición παρεκτός otros sentidos («preteritivo», «exclusivo») inaceptables en el contexto. Otros supusieron que Jesús había concedido una excepción «transitoria» (?) a la indisolubilidad del matrimonio. Otras soluciones análogas adolecen, al parecer, del grave defecto de que influye más en ellas un prejuicio que el análisis objetivo de los textos].

Una manera de entender el inciso, propuesta ya hace más de un siglo, se ha revalorizado estos últimos años gracias a un mejor conocimiento de la literatura rabínica y su terminología jurídica. Hemos reflejado de alguna manera en la traducción, en conformidad con nuestro vocabulario actual, esta sentencia, que han dado por excelente (y aun por «definitiva») bastantes autores contemporáneos (aunque otros no han dejado de manifestar reservas, y aun disconformidad, manteniéndose en su opinión precedente).

Según esta interpretación, la palabra principal del inciso (πορνεία) no significa «adulterio». Para que lo significase, el evangelista hubiera usado la palabra precisa (μοιχεία; cfr. 15,19), reclamada además por su verbo correspondiente (μοιχεύω, μοιχάω) dentro del mismo versículo y en el contexto inmediatamente anterior (v. 27) [Por otra parte, en caso de «adulterio», si se recurría a «la Ley» al margen de la interpretación y jurisprudencia rabínica, no cabía el «repudio» sino la pena de muerte (→ v. 27), y, en caso de sospecha, la prueba señalada en *Num.* 5, 11-31]. La palabra «porneía» (que hemos traducido por «concubinato») correspondería al vocablo *zenut* de los escritos rabínicos. «Zenut» («prostitución») fue adquiriendo entre los rabinos el sentido específico, «técnico», de nuestro «matrimonio inválido» — sea por haberse opuesto a alguna de las prescripciones del Levítico (c. 18), o por no cumplir ciertas prescripciones legales, o por estar contraído con determinadas intenciones ilícitas. La palabra *zenut* tenía ya ciertamente este matiz contemporáneamente al Evangelio, y aun antes de él. La antigua versión siro-palestinense la adoptó también para traducir el vocablo «porneía» en Mateo. Fue un caso de «zenut» el del incestuoso de Corinto, excomulgado por el Apóstol *(1 Cor.* 5, 1: πορνεία). Tal vez se refería también a esas uniones irregulares el «decreto» del «Concilio» de Jerusalén *(Act.* 15, 29; 15, 20; 21, 25). Era un ejemplo concreto «la samaritana» *(Ioh.* 4, 18). En tiempo de Esdras y Nehemías abundaban *(Esdr.* 9-10; *Neh.* 13, 23ss.). El escándalo de Herodes y Herodías era sincrónico al «Sermón de la Montaña» *(Mt.* 14, 3-4).

Téngase presente que en hebreo, y lo mismo en arameo y «griego-bíblico», no se usa la palabra específica «esposa», sino la genérica (y, por tanto, a veces equívoca) «mujer» [lo mismo en cuanto a «esposo» y «hombre»: cfr. vgr. *Ioh.* 4, 16-18)]. El sentido del verbo correspondiente a «despedir» (ἀπολύω) tampoco está delimitado al orden jurídico matrimonial («repudiar»), antes se emplea con frecuencia en varios otros sentidos, de orden físico y moral (en Mt.: «despedir» el pueblo: 14, 15. 22s.; 15, 32. 39; una persona importuna: 15, 23; «dar libertad» a un prisionero: 27, 15. 17. 21. 26; a un deudor, a quien se ha perdonado la deuda: 18, 27).

Así, pues, conforme a esta hipótesis y a las observaciones del párrafo anterior, el sentido del versículo sería transparente: «Todo el que *despida* a su *mujer* (e. d. — por alusión a la Ley: el que «repudie» a su «esposa») — excepto cuando se trata de una «porneía» o

«zenut»; es decir: de una «unión ilegítima», falso matrimonio o «concubinato» [porque entonces, se sobreentiende, puede (y aun debe) «*despedir*» (e. d.: apartar de sí) a esa «*mujer*» (que no es «esposa», sino «*zona*» = «prostituta» o «concubina»)]... etc.»

Podría oponerse a esta explicación la dificultad de que el inciso resulta superfluo, en una «catequesis legislativa», por ser demasiado evidente su contenido. Mas debe tenerse en cuenta, asimismo, que si es «legislativa», no deja de ser «catequesis», con una función prevalente que hoy llamaríamos «pastoral». El ambiente práctico y criteriológico del círculo de lectores inmediatos de San Mateo pudo hacer oportuno, si no necesario, incluir una Palabra del Señor que connotase, junto a la indisolubilidad del «verdadero matrimonio», la no vigencia cristiana del «matrimonio falso».

El Evangelio nos dirá que hasta los discípulos se maravillaron de la intransigencia del Maestro en su repulsa del «divorcio», por encima de las discusiones contemporáneas de escuela (cfr. 19, 10). Gracias a esta intransigencia, la llave de oro de la familia ya no está en manos de los hombres, sino de solo Dios. A través de la historia, la palabra de Cristo ha sido la roca fuerte de la santidad matrimonial, firme ante el flujo y reflujo de los criterios paganos o paganizantes del «mundo». La actitud que adopten ante la defensa de la indisolubilidad del matrimonio, o ante la afirmación de un «derecho» de divorcio también es, para personas y para instituciones, al margen de toda consideración humana, signo y criterio de su auténtica «evangelicidad».

D) CUARTA LECCIÓN:
DEL RESPETO A LOS JURAMENTOS, A LA ABSOLUTA SINCERIDAD DEL LENGUAJE CRISTIANO
(5, 33-37)

33 **También habéis oído que fue dicho a los antiguos:**
«No perjurarás;
antes bien, cumplirás al Señor tus juramentos».

5, 33 34 **Mas yo os digo: ¡No jurar, en absoluto!**
ni por el cielo, porque es trono de Dios;
35 **ni por la tierra, porque es escabel de sus pies;**
ni por Jerusalén, porque es Ciudad del Gran Rey.
36 **Tampoco jures por tu cabeza,**
porque no puedes volver ni uno de tus cabellos [blanco o negro.
37 **Sea, en cambio vuestra palabra: «Sí» por sí, «No» [por no:**
lo que pase de esto, proviene del Maligno.

Continúa el Maestro profundizando en el espíritu de los Mandamientos, de los que va a «perfeccionar» el segundo en relación con el octavo. El Evangelio, Moral de concordia y de pureza, se va a definir también como escuela de sinceridad.

33 **También habéis oído que fue dicho a los antiguos: «No perjurarás.»** Precepto inspirado en el «Código de santidad» del Levítico (19, 12). Corresponde al segundo mandamiento del Decálogo (*Ex.* 20, 7 y *Deut.* 5, 11), en cuanto prohibía la vana y falsa invocación del Nombre de Dios. **Antes bien, cumplirás al Señor tus juramentos:** frase catequética, que resume el sentido de varios textos bíblicos sobre votos y promesas juradas [113].

La interpretación de los doctores de la Ley mantenía, en principio, el carácter sagrado de los juramentos. Mas, siendo difícil oponerse a la costumbre, arraigadísima en la sociedad, de salpicar con ellos cualquier conversación, aun la más banal, extremaron la «casuística» catalogando, al margen de las fórmulas que inducían obligación o reato (sobre todo si se invocaba en ellas explícitamente el Nombre de Dios) un sin fin de maneras de sustraerse a ella. En su proclividad al juramento innecesario, hasta los paganos encontraron tema para satirizar a los judíos [114]. Una de las «malaventuranzas» contra los escribas y fariseos,

---

[113] *Num.* 30, 3; *Deut.* 23, 21[22]ss.; cfr. *Ps.* 49[50], 14.
[114] Cfr. Martial., *Epigr.* XI, 94.

acusa las sutilezas con que discernían diversos grados de 5, 33-36
valor en la palabra jurada (*Mt.* 23, 16-22). En Israel también se habían dado reacciones ejemplares; era fama que, entre los esenios, «cualquier palabra suya tiene más fuerza que un juramento. Se abstienen del juramento, ya que lo consideran peor que un perjurio, pues consideran ya condenado por sí mismo a quien no merece crédito sin reforzar sus palabras con la apelación a Dios»[115]. También Filón abogaba por una análoga ascética de sinceridad[116]. La que tal vez era norma de unos pocos selectos, Cristo lo quiere para todos sus discípulos.

Mas yo os digo: ¡no jurar, en absoluto! El precepto es 34
tan claro, que no necesita exégesis. El Eclesiástico, por respeto al Nombre del Santo, había dado un consejo sapiencial: «*no te habitúes al juramento*» (cfr. 23, 9-14). Lo mismo en esta recomendación que en el segundo precepto del Decálogo, siempre quedaba una puerta abierta para muchos casos, que se considerarían juramento no «*en vano*» ni «*por hábito*». La exigencia de Jesús es total.

Siguen tres ejemplos coordinados (sin duda con intención anti-«casuística»; cfr. 23, 16ss.), convergentes a una misma idea: el «juramento» incluye siempre en sí mismo, de alguna manera, la invocación de Dios, aunque no se le nombre explícitamente. Y, como en el clima de sinceridad que debe reinar entre los discípulos de Jesús, nunca debe ser necesario invocar a Dios para reforzar el valor de la palabra, que ha de estar siempre santificada por el culto de la
verdad, no se tiene que jurar **ni por el cielo, porque es** 35
trono de Dios; ni por la tierra, porque es escabel de sus pies; ni por Jerusalén, porque es Ciudad del Gran Rey. Las dos primeras apódosis se refieren a Isaías (66, 1); la tercera, al Salterio (*Ps.* 47 [48], 3).[117]. De los tres ejemplos más solemnes desciende el Maestro a otro muy familiar, frecuente todavía entre los árabes, herederos de la cultura
semita: **Tampoco jures «por tu cabeza».** La razón es que 36

[115] Flavio Josefo, *Guerra jud.*, II, 8, 6.
[116] *De special. legibus*, II 1ss.
[117] En el fondo y por analogía, estas palabras desautorizan todas las casuísticas de subterfugio.

5, 36-37 no sólo ella, sino hasta cada uno de sus cabellos reflejan, como toda criatura, la soberanía de Dios (cfr. 10, 30): **porque no puedes volver ni uno de tus cabellos blanco o negro.**

Aceptar el Mensaje de Cristo compromete a sumergir la propia existencia en la metafísica de la Verdad. La mentira es hálito de Satanás, «que no se mantuvo en la Verdad porque no hay verdad en él: cuando habla la mentira, habla de lo que es suyo propio; porque es mentiroso y padre de la mentira» (*Ioh.* 8, 44; cfr. *Act.* 5, 3). La mística de la Verdad debe clarificar entre los cristianos no sólo el corazón sino hasta el lenguaje, devolviéndole la transparencia sincera del que no sabe engañar ni teme ser tenido por en-
37 gañoso. **Sea vuestra palabra: «Sí» por sí. «No» por no: lo que pase de esto, proviene del Maligno** (ἐκ τοῦ Πονηροῦ). También podría traducirse, en abstracto: «*del mal*»; mas por analogía con el texto citado de San Juan, y teniendo en cuenta el primer plano que da el Nuevo Testamento a la intervención diabólica en la esfera del pecado, preferimos el sentido «personal» de ὁ Πονηρός.

La traducción que hemos adoptado para la última frase [que diría, a la letra, *sea vuestra palabra* = «*sí, sí; no, no*»] refleja el sentido de un texto paralelo de la Carta de Santiago (5, 12): «*Ante todo, hermanos míos, no juréis ni por el cielo, ni por la tierra, ni otro juramento alguno; antes sea vuestro «Sí», sí; y vuestro «No», no* (ὑμῶν τὸ Ναὶ ναί, καὶ τὸ Οὒ οὔ)». También San Pablo parece expresar la misma idea cuando afirma que, ni en él ni en Jesucristo, el «Sí» quiso decir «no» (cfr. *2 Cor.* 1, 17-20). En substancia, quiere decir este último versículo que el «*sí*» o el «*no*» de un discípulo de la Nueva Ley debe tener el mismo peso específico de verdad que el juramento de un buen israelita en la Antigua.

En este recitado se considera el juramento no tanto como acto de culto, cuanto en función de remedio contra la falacia humana. Emplear este «remedio» extraordinario como cosa normal y continua tiene un triple efecto: aquieta psicológicamente la conciencia del mentiroso cuando prescinde de él; justifica una atmósfera de desconfianza

mutua, asfixia de la caridad; infravalora la santidad del Nombre de Dios. Pero tomar *a la letra* las palabras de Cristo como prohibición taxativa de todo juramento, sería reincidir paradójicamente en la hermenéutica farisaica reprobada por El. 5, 37

Y estaría además contra el contexto general del Nuevo Testamento. Aunque no se pueden señalar con certeza «juramentos» de Jesús [118], sí de su apóstol e imitador Pablo [119]. La tradición cristiana ha recogido no la letra, sino el *espíritu* de estas palabras. Dejando aparte el sentir de algunos autores que consideraron absoluta (aunque quizá sólo en línea de exhortación parenética) la prohibición de jurar, lo que ha hecho el Cristianismo ha sido proclamar la «pecaminosidad» intrínseca de toda mentira. No hay, en la historia de la cultura espiritual, ascética más exigente en cuanto al culto de la verdad. Asegurado este principio, el juramento será lícito tanto cuanto sea conveniente para contrarrestar el influjo que *de hecho* ejerce el «Maligno» en la desconfianza ambiental ante el lenguaje humano. En realidad, muchos discípulos de Cristo terminan su vida sin haber jurado ni una sola vez en la esfera moral del octavo mandamiento.

E) QUINTA LECCIÓN:
DEL RIGOR JUSTICIERO FRENTE A LAS INJURIAS, A LA ABNEGACION POSITIVA Y GENEROSA EN ACEPTARLAS
(5, 38-42)

38 **Habéis oído que fue dicho:**
«Ojo por ojo y diente por diente.»
39 **Mas yo os digo: ¡no hacer frente al malvado!**
antes bien, si alguien te golpea en tu mejilla derecha,
vuélvele también la otra;

[118] Cfr. *Mt.* 26, 63-64.
[119] *Rom.* 1, 9; 2 *Cor.* 1, 23; 11, 31; *Gal.* 1, 20; *Phil.* 1, 8.

40 **y al que quiera pleitear contigo y quedarse con tu túnica,**
déjale también el manto;
41 **y si uno te requisa por una milla,**
ve con él dos.
42 **Al que te pide, da;**
y al que quiera pedirte un préstamo, no lo esquives.

El quinto ejemplo de la «Ley-en-plenitud» penetra hasta el mismo centro del corazón humano para obrar en él la «conversión» más difícil del «Yo» egocéntrico, celador de sus derechos, al «yo» expropiado al servicio de las injurias, vejaciones e impertinencias del prójimo. Estas líneas se cuentan entre las más características del Mensaje evangélico. Interpretarlas *a la letra,* sería reducirlas a una casuística sin sentido ni provecho. Si se aceptan *en espíritu,* su traducción a la práctica superará en perfección (y aún en dificultad) los ejemplos hiperbólicos que contienen. Jesús no ofrecería la otra mejilla cuando le abofetearon; pero murió en la cruz por los «malos»—sacrificio inmensamente mayor. Los santos del cristianismo, salvo casos anecdóticos, no se han ejercitado en ingenuidades, como, verbigracia, la de regalar su vestido a un pleitista, o multiplicar por dos el tiempo del servicio militar. Pero el valor de sus renuncias a favor de perseguidores y enemigos fue, sin comparación, más alto y provechoso. La ascética cristiana de cada día es un recamado de abnegación sobre las «injurias y molestias del prójimo», fiel al estilo de «volver bien por mal», así en los ministerios pastorales como en el hogar y en cualquier convivencia. Resumiendo las «proyecciones» catequísticas de este fragmento en el principio supremo al que dan colorido popular, se perfila, como cifra de la perfección evangélica, el signo de la cruz: labrada por el prójimo y sufrida para el prójimo.

Como punto de partida cita Jesús la llamada «ley del
38 talión», repetida en tres lugares del Pentateuco[120]: **Habéis**

---

120 *Ex.* 21, 22-25; *Lev.* 24, 17-20; *Deut.* 19, 21.

oído que fue dicho: «Ojo por ojo y diente por diente.» La 5, 38-39
redacción completa del Exodo es aún más expresiva: «... *darás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, contusión por contusión*». La «ley del talión» incorporada también a otros códigos antiguos[121] significa un progreso en comparación con una primitiva libertad de venganza *personal* (fácilmente «superabundante»: cfr. *Gen.* 4, 23-24). No regula la «justicia» entre hombre y hombre, sino entre autoridad legítima y miembro culpable de la sociedad. Bajo cierto punto de vista permanece en el fondo de todo código penal, por cuanto la justicia reclama que la sanción sea, en lo posible, equivalente al daño que causó el «malvado». En tiempo de Cristo, la «ley del talión» se consideraba vigente en Israel, por lo menos en teoría. En la práctica, la jurisprudencia rabínica se inclinaba a la compensación pecuniaria por parte del culpable. Todavía hoy el «talión» es criterio básico de convivencia entre muchos beduínos del desierto, quienes aceptan también, y aun suelen preferir, la «redención» de la «pena» con bienes materiales. Jesús no se refiere aquí a un orden jurídico, en cuanto es soporte de una estructura social. Habla del *hombre* en cuanto es llamado a la «Justicia más abundante», y le exige unas disposiciones o actitudes de espíritu y «corazón».

Mas yo os digo: ¡no hacer frente al malvado! No lo dice 39
a los representantes de la autoridad en cuanto tales, dentro del horizonte de los criterios políticos y civiles. Se dirige a los «discípulos», a los profesionales de las Bienaventuranzas. Cuando coincidan en una persona ambos «oficios», la prudencia—que también puede ser evangélica—sabrá armonizar una ascesis de abnegación con el sentido cristiano de gobierno. El «Sermón de la Montaña» no es catálogo de fórmulas jurisdiccionales, sino vocación ardiente a una *actitud* de espíritu. *Malvado*, es decir: «hombre» malo («malo» por su manera de comportarse con nosotros). No es el «Malvado» del contexto anterior (v. 37); el diablo, al

121 Vgr. el de Hammurabi, y la ley «de las XII Tablas».

5, 39 que sí hay que «hacer frente» según los consejos de Santiago (*Iac.* 4, 7), San Pedro (*1 Petr.* 5, 9) y San Pablo (*Eph.* 6, 13). La idea es sencilla: con un prójimo molesto, abusante, quizá agresivo, el «corazón» puede adoptar dos actitudes: la del «justiciero», que exige reparación adecuada, y la del «abnegado», dispuesto a sufrir aquello y aun más. (La estancia siguiente añadirá la última palabra: y a amar a quien nos odia). Por sola «sabiduría» humana, habría mucho que dudar; espigando en literaturas no-cristianas algunos comentaristas del Evangelio citan frases aconsejando el perdón [o, al menos, la no-resistencia o la no-venganza] de las injurias. Son pocas espigas de oro en un inmenso rastrojo (nos referimos, naturalmente, a aquellas culturas que ciertamente no han recibido influjo ni directo ni remoto del Evangelio mismo). Y aun en ellas, si se analiza su motivación, suele descubrirse que se apoya en un interés, en el fondo «egoísta»: vgr., para evitar mayores males [122], o para demostrarse superior al enemigo [123]. Para el discípulo de Cristo el motivo es puramente «teocéntrico» (vv. 45, 48). La prohibición de vengarse tiene ya precedentes, poco conocidos, en el Antiguo Testamento [124].

Siguen al texto fundamental cuatro «proyecciones» catequísticas para dar vida y color a un principio que podría parecer abstracto. **Si alguien te golpea en tu mejilla derecha, vuélvele también la otra.** Se trata de una de las injurias más graves en la vida social. Dice: «la mejilla *derecha*» [125], o por puro esquema literario (cfr. vv. 29 y 30), o, con menos probabilidad, por suponer un «revés», cuya satisfacción pecuniaria se cotizaba, según la jurisprudencia rabínica, el doble que un bofetón dado con la palma de la mano... El ejemplo, en cuanto «fijador» de la idea, es de un acierto sublime. Tal vez sea una de las frases de Jesús más conocidas en ambientes alejados de su Escuela. Santo Tomás de Aquino, siguiendo a San Agustín, dice la palabra exacta para entenderla como es debido: «*Hoc debet intel-*

[122] Como en Epicteto: *Diatrib.*, IV, 1, 79.
[123] Como en Séneca: *De ira*, II, 34.
[124] *Lev.* 19, 18; *Prov.* 20, 22; 24, 29; *Eccli.* 28, 1-9.
[125] Lo normal sería empezar por la izquierda; San Lucas no concreta: 6, 29.

ligi quantum ad praeparationem animi» [126]; se trata de la *disposición interior:* no sólo de no vengarse ni guardar rencor al recibir una injuria, sino de tener el ánimo positivamente «preparado» a sufrir más. Es ascética que irradia de las Bienaventuranzas. Y, como allí, constituye su mejor exégesis la historia de la santidad cristiana. *5, 39-41*

Los restantes ejemplos siguen la misma línea. **Al que quiera pleitear contigo y quedarse con tu túnica, déjale también el manto.** San Lucas (6, 29) sigue el orden inverso: *manto* (exterior) — *túnica* (interior), suponiendo un caso de despojo violento, no de litigio judicial como San Mateo. El Evangelio escrito garantiza la fidelidad al Pensamiento del Maestro, no la transcripción mecánica de sus palabras. La expresión de Mateo adquiere mayor realce a la luz del Exodo (22, 26-27) y el Deuteronomio (24, 12-13): el acreedor que había tomado en prenda el manto de su prójimo, venía obligado por la Ley a devolvérselo, aun sin cobrar, antes de la puesta del sol, ya que servía también de cobertor para dormir, y el deudor, sin él, no hubiera podido abrigarse durante la noche. *Manto* y *túnica* eran todo el vestido que llevaban los hombres en Palestina. Este segundo «ejemplo» es todavía más hiperbólico y paradójico que el primero. *40*

Y si uno te requisa por una milla, ve con él dos. El verbo, de origen persa (ἀγγαρεύειν), recuerda a los portadores de mensajes de los monarcas persas (ἄγγαροι), quienes tenían derecho de exigir a cualquiera la prestación que les fuera útil para cumplir con más rapidez su cometido. Prácticas análogas, en derecho o en abuso, se han dado siempre, hasta en nuestro tiempo. Es natural que se diesen también en la Palestina contemporánea del Evangelio. La prestación de Simón Cireneo a llevar la cruz fue un caso de «angaria» *(Mt.* 27, 32; *Mc.* 15, 21). Epicteto aconseja también al «angariado» no resistir (μὴ ἀντίτεινε) al soldado que le «requisa» (el motivo, empero, es de sentido común): para no *41*

---

[126] *Super Iohannem lectura,* 18, 23; cfr. San Agustín, *In Ioh. Evangelium,* tr. 113, 4; ML 35, 1935: «... magna illa praecepta patientiae non ostentatione corporis, sed cordis praeparatione facienda».

5, 41-42 ser apaleado y quedarse sin el asno... [127]. Un *milla* romana, o «mil» pasos, equivalía a ocho «estadios» (= 1478,5 mts.).

Resumiendo las tres «proyecciones», en prosa, sin colorido, podríamos decir: «Ante cualquier vejación por culpa del prójimo—en tu persona, en tus bienes, en exigencia de tus servicios—no te rebeles en tu corazón. Para ello, disponte positivamente a sufrir más de lo que te hacen sufrir, a dar más de lo que te quitan, a servir más de lo que te mandan». A primera vista, parece que esto significa dar rienda suelta a la iniciativa de los «malvados», y abrir la puerta a la subversión de todo orden social. También en la Bienaventuranza de la pobreza considerada con miopía podría augurarse la quiebra de todo orden económico. Pero las estructuras sociales, así como las económicas, serían por el contrario mucho más firmes si el «*corazón*» de las personas que las sostienen estuviese impregnado del «*espíritu*» del «Sermón de la Montaña». Mientras el odio se refleja en odio y a la violencia responde la violencia no pueden dejar de existir el odio y la violencia. Sólo en el holocausto del propio derecho a la réplica puede llamear la paz. Si todos obrasen así, el Reino de Dios habría llegado a su medida temporal de perfección. Mientras tanto, hay una categoría de «malvados» y, gracias a ellos, una selección de «santos». En el vértice de éstos, Cristo. En él se *reconcilió* y *pacificó* el universo por la Sangre de su Cruz (cfr. *Col.* 1, 19-20; *Eph.* 2, 14-17). El fragmento que estamos considerando es exégesis de la séptima Bienaventuranza: la de los **pacificadores.** Por eso, aunque no se diga en la letra, se intuye en él por transparencia una dimensión «apostólica»—o, más exactamente, «redentora».

El último ejemplo, que parece el menos paradójico, pue-
42 de ser, en la práctica cotidiana, el más difícil: **Al que te pide, da; y al que quiera pedirte un préstamo, no lo esquives.** Entendido esto como puro consejo de beneficencia, podría ser ilustrado con muchos textos de la Biblia (verbigracia *Deut.* 15, 7-11). Mas el paralelismo con los ejemplos precedentes situa al pedigüeño en la categoría—por lo me-

[127] *Diatr.*, IV, 1, 79.

nos—de los «importunos»... Quien ha sido fácil en conceder «préstamos» tiene, casi seguro, la desabrida experiencia de haberse quedado, no pocas veces, sin lo prestado y sin la gratitud que no puede negarse a quien «da». Ese programa de «expropiación al servicio del interés ajeno» lo conocen, por ignorada consagración de largos años sin gloria, muchos ministros de Dios en su Iglesia. *5, 42*

F) Sexta lección:
de un amor al projimo bajo condiciones, a la caridad universal, por imitacion de Dios
(5, 43-48)

43 **Habéis oído que fue dicho: «Amarás a tu prójimo»**
y «odiarás a tu enemigo.»
44 **Mas yo os digo:**
Amad a vuestros enemigos,
y orad por los que os persiguen,
45 **para que seáis hijos de vuestro Padre que está en [los Cielos;**
porque hace salir su sol sobre malos y buenos,
y llover sobre justos e injustos.
46 **Porque, si amáis a los que os aman,**
¿qué recompensa vais a tener?
¿Acaso los publicanos no hacen también lo mismo?
47 **Y si saludáis solamente a vuestros hermanos,**
¿qué hacéis de más?
¿Acaso los paganos no hacen también lo mismo?
48 **Así, pues, seréis vosotros perfectos,**
como vuestro Padre celestial es perfecto.

Esta «lección» significa, en el conjunto de las precedentes, la clave de arco con la que queda cerrado y compacto

5,43 el pórtico de la santidad [= «*justicia más abundante*» (v. 20) o «*perfección*» (v. 48)], bajo el que es preciso pasar para entrar en «el Reino de los Cielos».

43 **Habéis oído que fue dicho: «Amarás a tu prójimo.»** Es precepto del Levítico (19, 18): «No te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo; *amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Yo, Yahveh.» Jesús lo declarará más tarde (centrándolo en la atmósfera del amor de Dios) su Mandamiento supremo (*Mt.* 22, 34-40 y lug. par.), que constituye su «testamento espiritual» (*Ioh.* 13, 34-35; 15, 12. 17). En el contexto del Levítico y en toda la mentalidad hebrea, «prójimo» y «hermano» equivalían a «compatriota»: hijo de un mismo pueblo, raza y religión. El trato de «prójimo» debía aplicarse también a todo «extranjero residente en el país» (*Lev.* 19, 34); los rabinos se inclinaban a limitar esta extensión a los «prosélitos» del judaismo, incorporados a el por su «bautismo» de iniciación y por la circuncisión. «*¿Quién es mi prójimo?*» era para ellos un interrogante todavía abierto (*Lc.* 10, 29). Jesús lo cerró definitivamente al declarar a todo hombre «prójimo» de todo hombre; e iluminó pedagógicamente la absoluta novedad de su doctrina con una parábola en la que *son ya* «prójimos» dos personas, cuyo nombre había significado la personificación prototípica del odio racista, nacional y religioso: un samaritano y un judío (*Lc.* 10, 30-37).

La segunda parte de la frase es desconcertante: **odiarás a tu enemigo.** Un precepto formal de odio no lo enseña el Antiguo Testamento, ni (por cuanto consta) la exégesis rabínica. En la «Regla» de Qumrán se supone cierta mística de amor y de odio; los ascetas del desierto entran en la Comunidad para buscar a Dios, «para amar lo que El ha elegido y odiar lo que El ha reprobado», «para amar a todos los hijos de la luz, y odiar a todos los hijos de las tinieblas»[128]. «Estas son las normas de conducta para el sabio en este momento, en lo que a amar y odiar se refiere: odio eterno al hombre de perdición...»[129]. Aunque estas

---

[128] I QS. I, 3-4. 9-10.
[129] *Ibid.* 9, 21-22.

expresiones se pueden (y seguramente se deben) tomar no 5, 43
en sentido, personal, sino religioso trascendente (vgr. contra los enemigos del triunfo escatológico de la luz), de la misma manera que el Salmo 138 [139] manda rezar al piadoso israelita, en un contexto durísimo contra los que «odian a Dios»: «*los odio con perfecto odio: son mis enemigos*» (cfr. vv. 19-22). Por otra parte, no faltan en el Antiguo Testamento conmovedoras exhortaciones a la benevolencia con el enemigo (*Ex.* 23, 4-5; *Prov.* 25, 21-22).

El problema es delicado. Ni es probable una alusión a los esenios; ni en lo que conocemos de la exégesis rabínica hay razón suficiente para atribuirles un «precepto de odiar». Tal vez la solución mejor orientada sea la que explica la frase en función de la pobreza de matices de la lengua hebrea (y, respectivamente, aramea y greco-bíblica); en efecto, la palabra «odiar», puesta en paralelismo de antítesis con «amar», *puede* recibir del contexto el sentido de «no tener predilección», «amar menos» o, simplemente, «no amar». En el Nuevo Testamento hay varios ejemplos de ello [130]. La carga afectiva de las palabras de Jesús, así en Galilea como en la Catequesis judeo-cristiana, pudo ser menos áspera de lo que nos parece ahora, y equivaler a la siguiente glosa, en consonancia con el «tono» moral del Antiguo Testamento: «*está mandado amar al prójimo* (es decir, al «compatriota» o «amigo»; pero *no está mandado amar al enemigo*».

Por otra parte, cierta psicosis de «odio» fue, visto desde fuera, uno de los rasgos más destacados del temperamento judío. Suelen citar muchos, a propósito, el juicio de Tácito: «*apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu; sed adversus omnes alios hostile odium*» [131]. El «odio» contra los enemigos del pueblo está consignado, elogiado y fomentado en el Antiguo Testamento, al menos como resultante de una convergencia de líneas de actitud: vgr. el «anatema» sobre ciertos vencidos (vgr. *Deut.* 20, 16-18; *Ios.* 6,

---

130 Cfr. *Lc.* 14, 26; *Ioh.* 12, 25; *Mt.* 6, 24; *Rom.* 9, 13.

131 «Entre ellos, fidelidad inquebrantable, prontitud en la misericordia; pero odio hostil contra todos los demás» (*Hist.* 5, 5).

5, 43-44 17-26); las amenazas de los profetas a las naciones (vgr. *Is.* 13-23); las imprecaciones del Salterio contra los adversarios de Dios (vgr. *Ps.* 136 [137], 7-9), y algunos textos de timbre muy extraño a oídos cristianos (vgr. *Eccli* 12, 1-7; 51, 25-26...). Todo ello se justifica, al menos en teoría, por el carácter teocrático de Israel, y podría ser expresión ferviente de celo por la causa de Dios. Con este espíritu, el género literario no sería indigno de labios consagrados por el Evangelio (cfr. *Mt.* 23, 1-39; *Apoc.* 17-19). Pero de aborrecer el mal a detestar a los «malos», y del ardor por una lucha a confundir en el ataque los adversarios de Dios con los «enemigos personales» hay un «paso a nivel» psicológico. Y así, *de hecho*, en la escuela del Antiguo Testamento *interpretada en superficie*, bajo el magisterio de «ciegos guías de ciegos» *(Mt.* 15, 14; 23, 16. 17. 19. 24. 26), se formó una generación de rencorosos, «desagradables a Dios y adversarios de todos los hombres» *(1 Thes.* 2, 16). El mismo juicio de Tácito puede considerarse benévolo por lo que se refería a sus relaciones internas[132]. Jesús va hasta el fondo de la intención con que Dios promulgó, ya en el Levítico, el precepto del amor, y, derribando el muro de la enemistad *(Eph.* 2, 14), funde en el crisol de la palabra «prójimo» el concepto universal de la fraternidad cristiana:

44 **Mas yo os digo: Amad a vuestros enemigos.** Por cuanto consta, nadie jamás en la historia había pronunciado palabras semejantes. Las frases más aproximadas que se han podido recoger en las cumbres de la espiritualidad precristiana o no influenciada por el cristianismo, aconsejan o

[132] El inciso «odiarás a tu enemigo», *en cuanto consignado por escrito en una catequesis judeocristiana*, podría ser un reflejo de la actitud práctica (equivalente ya a decisión teórica) adoptada por el Rabinado en relación con los discípulos de Jesús. El «odio» del «mundo» contra ellos (*Ioh.* 15, 18ss.; de «todos»: *Mt.* 10, 22) fue muy en concreto «odio» de la Sinagoga (*Ioh.* 16, 2ss. y *Mt.* 10, 17. 23; cfr. *Apoc.* 2, 9, etc.). Ese «odio» (que pudo ser inconsciente desde el punto de vista «moral»: *Ioh.* 16, 2-3; aunque cfr. 15, 21-25) llegó a cristalizar en «oración», sobre todo en la célebre «Bendición» (¡¿o «maldición»?!) contra los «Minim». «Orar en favor de los perseguidores» del v. 44b podría ser un consejo-réplica a la oración contra los cristianos de la Sinagoga (la sugerencia está condicionada a las fechas de la última redacción del Evangelio y a la del comienzo de dicha práctica entre los judíos ortodoxos).

alaban «no vengarse del enemigo», «no devolver mal por mal», «no alegrarse de su desgracia» [133]. 5, 44

El Evangelio expresa «*amar*» con una palabra característica del cristianismo: ἀγαπᾶν; no con otra, más frecuente en la literatura profana: φιλεῖν. Esta connota sintonía de afecto sensible; aquélla, puro acto de voluntad superior, por motivo espiritual. El objeto de φιλεῖν tiene que ser agradable; el de ἀγαπᾶν puede ser ingrato, y aun moralmente malo: en este último caso, el «amor»-Caridad incluye el deseo de que el malo se haga bueno y entre en el camino de la Salvación. Si Jesús mandase «tener afecto-sensible» (φιλεῖν) a los enemigos, impondría una extorsión psicológica [o un imposible]; al decir que los «amemos-en-cristiano» (ἀγαπᾶν), enseña a superar el sentimiento-pasión por el dominio sereno de la pura voluntad, que aprecia las cosas con ojos de inteligencia iluminada por la Fe.

Y orad por los que os persiguen. San Lucas, que manifiesta en su Evangelio una característica «predilección» por los temas de la caridad y la generosidad, explaya—en el texto paralelo—el precepto del amor al prójimo a través de varios incisos (*Lc.* 6, 27-28). San Mateo se ciñe al punto esencial. El último refugio al que apela el instinto del odio en un corazón religioso es la impiedad del «enemigo» que **persigue:** es decir, que, en último término, lucha contra la causa de Dios. No puede menos de verse en su «persecución» un reflejo de la obra de Satanás (cfr. *Apoc.* 12, 17), y, por tanto, un centro polarizador de «odio santo». Por otra parte, en cualquier actuación, interna o externa, del «amor» se podría entremezclar, aun inconscientemente, un motivo no tan purísimo—menos en la «actuación del amor» que consista en orar a favor del «enemigo» en la sola presencia de Dios. De ahí que el precepto-vértice de la más auténtica «perfección» evangélica sea: «*orad por los perseguidores*». Su mejor comentario, el ejemplo de Jesús

---

133 La célebre respuesta de Antígona, en su contexto, quiere decir que ama a quienes, aun siendo entre ellos enemigos, son amigos suyos: «*no he nacido para participar en el odio, sino para participar en el amor*»: οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν (Sophocl., *Antígona*, 523).

5, 44-45 (*Lc.* 23, 34), «seguido» por sus santos (*Act.* 7, 60: Esteban)[134].

Hemos comparado este precepto de «amar-en-cristiano» a una «clave de arco», que corona el pórtico de la «perfección» evangélica. La fuerza con que la clave cierra y sostiene el arco no va de abajo arriba, a manera de pedestal, sino que desciende de lo alto. De análoga manera, en el orden de los valores morales, ese «amar-en-cristiano» no es una «base natural» cimentada en la tierra, sobre la cual se apoyen las demás observancias éticas del cristianismo, sino una energía «sobre-natural» cuyo peso, gravitando de arriba abajo, da cohesión y unidad a toda la estructura arquitectónica de la Ley de Cristo. Esta fuerza que viene del cielo es el ideal de ser—los «hombres-que-aman»—*hijos del Padre que está en los cielos*. Ya el Antiguo Testamento tuvo momentos aurorales de esa divina dignidad del «*homo christianus*»[135]. En las fórmulas definitivas de la Revelación neotestamentaria, sobre todo a través de los escritos de San Pablo y San Juan, los conceptos de Caridad y Filiación divina en el cristiano, comprendidos en su máxima elevación teológica, se entrelazan tan inseparablemente como en el hombre los de vivir y existir (cfr. vgr. *1 Ioh.* 3, 1 — 5, 3). El «motivo» del amor heroico que da Jesús a sus
45 discípulos en el Sermón de la Montaña—**para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los Cielos**—si, por una parte, refleja la fraseología del Eclesiástico (4, 10b [11]; cfr. *Lc.* 6, 35), por otra debe ser considerado bajo la luz de mediodía de una verdad y una vivencia que constituía el centro religioso de la Comunidad para la que fue escrito el Evangelio: la de que Dios **es** nuestro Padre (→ 6, 9). «Para que seáis», en el contexto, es «invitación imperativa» a *imitar a Dios* (cfr. *Eph.* 5, 1). Pero, en el «*obrar como* hijos de Dios» se sobreentiende la previa realidad de «*ser* hijos de Dios». Además, la teología del Sermón ya ha dado

[134] Por «contacto» con el texto paralelo de Lucas, una parte considerable de códices y versiones han trasladado al de San Mateo varios de sus incisos; vgr. *haced bien a los que os odian*, después de: «amad a vuestros enemigos»; o también: *y los que os calumnian*, después de: «...y los que os persiguen».

[135] Vgr. *Eccli.* 4, 10-11; *Sap.* 2, 13. 16. 18.

a entender que ese «obrar» mana de una fuente misteriosa 5, 45-46
que permite, a quien «ve» las buenas obras, glorificar *precisamente* al Padre—antes que a sus hijos—porque son más «de El» que de ellos... (→ 5, 16). El texto presente es el único de la Biblia que expresa, plena y explícitamente, la filiación divina con esta fórmula en la que parece «sentirse» el peculiar acento idiomático del lenguaje oral de Jesús: ser «*hijos de vuestro Padre que está en los Cielos*». Por sintonía con el «preludio» del Sermón, este último miembro de su primera parte desarrolla un aspecto de la Bienaventuranza de los «pacíferos» (5, 9)—que *serán* «hijos de Dios». Como todas las grandes realidades de la nueva Alianza, la filiación divina de los hombres es entitativa y dinámicamente escatológica—vocación a un estado de Vida «isangélico» (*Lc.* 20, 36: ἰσάγγελοι)—aunque también realidad y dinamismo ya esencialmente anticipado en el «ahora» eclesial (cfr. *1 Ioh.* 3, 1-2), que permite a la Iglesia la audacia de pedir al Padre la instauración en la tierra del mismo «orden divino» que reina en el Cielo (→ 6, 10c).

Los discípulos tienen que imitar, como hijos, el amor del Padre. Para destacar el carácter magnánimo, «benéfico» y «universal» de este amor, el Maestro lo ilumina con una «proyección» catequística. Habla a un pueblo sencillo de agricultores, donde el «sol» y la «lluvia» son valores prácticos de primer orden. El Padre es bueno **porque hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos**[136]. El «sentido de la naturaleza» es uno de los rasgos característicos de la psicología humana de Jesús[137]; ver en el sol y en la lluvia una manifestación del amor del Padre está en aquella línea mística que sólo perciben los ojos evangélicamente puros, como los de San Francisco de Asís.

Porque si amáis [solamente] **a los que os aman, ¿que** 46
recompensa vais a tener? El tema «retribución por las buenas obras», bajo la imagen de un «salario» o «jornal» (cfr.

[136] «Porque», atendiendo al substrato aramaico, se puede traducir por el relativo «*que*». «Hace llover»: a la letra = «llueve»: βρέχει. Nótese el paralelismo, por «quiasmo», entre «buenos» y «*justos*» o «malos» e «*injustos*».

[137] Véase, en el mismo Sermón, la secuencia 6, 26-30.

5, 46-47 20, 8), es frecuente en San Mateo[138]. **¿Acaso los publicanos no hacen también lo mismo?** Los «publicanos» (→ 9, 9), en el Evangelio «según Mateo-el-publicano» (10, 3), se asocian a la categoría de «los pecadores» (9, 10-13; 11, 19) y «las pecadoras» públicas (cfr. 21, 31s.). El que Jesús les trate con benevolencia, y aun con predilección, es acto y signo de su Misericordia salvífica. El hecho de que ellos entren en el Camino de la Justicia (21, 32) y en el Reino de Dios (21, 31); el que sean comensales (9, 10ss.) y aun «seguidores» (9, 9) del Mesías, constituye también una realidad y signo de la eficacia «medicinal» de esta Misericordia (cfr. 9, 12-13). San Lucas presenta algo «idealizada», a través de su Evangelio, la figura del «publicano» (y, en el lugar paralelo del texto presente, evita su mención que substituye por la genérica de «los pecadores»: 6, 32). En San Mateo, Jesús habla el lenguaje auténtico del pueblo: hacer lo mismo que hacen «*los publicanos*» (los aborrecidos «pecadores» sociales—símbolos omnipresentes de «colaboracionismo» con los enemigos de la teocracia y la libertad de Israel) sería motivo de oprobio para el que quiera llamarse hijo del
47 Pueblo santo... **Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿Acaso los paganos no hacen también lo mismo?** La palabra «paganos» o «gentiles» (ἐθνικοί) es otra de las que, en San Mateo, se clasifican en el género de los «pecadores» (6, 7; 18, 17; cfr. 6, 32); los demás evangelistas la evitan. A oídos hebreos, la expresión tenía un timbre fuertemente peyorativo. Llamar a alguien «pagano» se hubiera considerado el máximo insulto. El Maestro excita la sensibilidad del pueblo empleando el mismo lenguaje del pueblo, para despertar en él una conciencia de vocación a «hacer algo de más»: a una «justicia-más-abundante»[139]. En el Evangelio escrito y en cuanto dirigido a los miembros de la Comunidad, la palabra «pagano» ya no se contradistingue sólo de «judío», sino también y especial-

---

[138] Con el sustantivo μισθός: 5, 12; 6. 1. 2. 5. 16; 10 41s.; además cfr. 16, 27, etc.

[139] En el clima ambiental de todo el contexto (considerado en su nivel de catequesis escrita), el reproche de *publicanos* y *paganos* puede reflejarse, también y quizá prevalentemente, contra los «escribas-y-fariseos» (5, 20), tan «cerrados» en su espíritu de secta.

mente de «cristiano». «*Saludar*», para los orientales de 5, 47-48
siempre y en concreto para la atmósfera del Evangelio, es mucho más expresivo, en cuanto a gestos y palabras, y mucho más «significativo» que entre nosotros. «Saludar» a un «enemigo»—tal vez «malo» e «injusto»—equivale a derramar sobre él, a imitación de Dios, el «sol» y la «lluvia» de una auténtica amistad. El concepto de «saludar» es, además, muy afín y prácticamente sinónimo al de «dar la paz» (→10, 12s.); bajo este aspecto, una vez más, el contexto presente constituye un «comentario» a la Bienaventuranza de los Pacíferos.

La siguiente sentencia, aunque íntimamente relacionada con el contexto inmediato (como en *Lc.* 6, 36), tiene en San Mateo valor de «epifonema», que recapitula la íntegra secuencia de las seis lecciones ejemplares de «Justicia-más-abundante» (5, 20) por el cumplimiento de la «Ley-plenitud» (5, 17): **así pues,** 48
seréis vosotros perfectos,
como vuestro Padre celestial es perfecto.

Esta «invitación imperativa» refleja el tema fundamental del Levítico: «*Sed santos, porque santo soy Yo, Yahveh, vuestro Dios*» (*Lev.* 19, 2; cfr. 11, 44; *1 Petr.* 1, 15-16). Pero la idea trascendente de Yahveh-Dios se ha iluminado con la revelación de su «*Paternidad*» (→ 6, 9). Y al concepto sacral y, en gran parte, «ritual» de «santidad» se ha sobreañadido la consigna de «*ser perfectos*»—consigna que sólo San Mateo, entre los evangelistas, formula con estas palabras [140]. El concepto de «perfección» en San Mateo tiene raíces en numerosos textos del Antiguo Testamento [141]. Su característica es la *intensidad* y la *totalidad* de una actitud. Por contexto del «Sermón», esta actitud es la «Justicia-más-abundante», irisada en el multiforme cumplimiento de todos los «yod» y ápices de «la Ley-y-los-Profetas» que Cristo ha llevado a su «plenitud». Corona y síntesis de todo, la Caridad-fraterna-en-acción (cfr. 7, 12 y 5, 43-47).

---

140 Texto complementario: la invitación al «joven rico»: 19, 21.
141 Vgr. *Deut.* 18, 13; *Gen.* 6, 9 y *Eccli.* 44, 17, etc.

5, 48 «Ser perfecto» es disponer todas las virtualidades del propio ser, a partir de las disposiciones del «corazón», en exacto paralelismo con la Voluntad del Padre (7, 21) que quiere la guarda de todos los Mandamientos de la Ley (19, 17ss.) y, *además* (19, 20), el «seguimiento de Cristo» (→ 9, 9) en su vida de abnegación y Caridad (19, 21). La norma o «causa ejemplar» de la perfección del discípulo es la misma perfección del Padre. El ideal de cierta «imitación de Dios» por parte del hombre se encuentra ya en el Antiguo Testamento (vgr. *Lev.* 19, 2). El que el hombre deba parecerse a Dios tiene su última raíz en que el hombre ES una «imitación de Dios» *(Gen.* 1, 26-27)[142]. En el contexto del Sermón, lo que especialmente se debe imitar es su Bondad para con los «malos»; el texto más «concreto» de San Lucas (6, 36) acentúa su tema predilecto: «sed *misericordiosos* como vuestro Padre es *misericordioso*» (cfr. *Mt.* 5, 7). Un paso más en la Revelación neotestamentaria iluminará la idea de que la «perfección» de los redimidos no sólo está configurada a imagen de la de Dios, en un orden moral de ejemplaridad, sino que es participación ontológica de ella. Cristo dirá, a través de San Juan, la palabra definitiva: «Yo en ellos, y Tú [Padre] en mí, para que sean consumados-en-la perfección-de-la unidad»[143]. La generación apostólica vivió la «imitación de Dios», en Cristo, por caridad hecha ardencia de sacrificio en favor del prójimo[144]. El amor «universal» pertenece a la esencia del «catolicismo» cristiano: *amicos enim diligere, omnium est; inimicos autem, solorum christianorum* «amar a los amigos, es de todos; a los enemigos, de solos los cristianos»[145].

---

[142] Cfr. introducción a las Bienaventuranzas, pág. 205.

[143] ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν: *Ioh.* 17, 23.

[144] Cfr. *Eph.* 5, 1-2; 5, 25; *Ioh.* 13, 14-15. 34s.; 1 *Ioh.* 2, 6 y 3, 16s.; 1 *Petr.* 2, 20-21, etc.

[145] Tertuliano, *ad Scapulam* 1, 3 (pmv. a. 212); ML 1, 777 A; Corpus Christian. ser. lat. 2, 1127.

7. ACTITUD TEOCENTRICA DE «LA JUSTICIA MAS ABUNDANTE»

TRES LECCIONES DE SINCERIDAD BAJO LA MIRADA DEL PADRE (6, 1-6.16-18)

A la secuencia de «seis lecciones» sobre actuaciones concretas de aquella Perfección con que los discípulos de la «Didakhé» evangélica deben sobresalir por encima de los «escribas-y-fariseos», se añade otra serie de tres advertencias, rigurosamente concéntricas, que dependen todavía del mismo versículo temático [5, 20 = (si **«vuestra Justicia...»)** = 6, 1].

Estas líneas, exclusivas de San Mateo (prescindiendo de la inserción del «Padre nuestro», que consideraremos aparte en el número siguiente), convergen a una sola idea, irisada en tres «proyecciones» de contraste negativo [«vuestra Justicia» no debe ser *egocéntrica*—como la de los «hipócritas»] y en tres consejos de estilo hiperbólico, que armonizan una actitud radical positiva: «vuestra Justicia» tiene que ser absolutamente *teocéntrica*. «Dios es Dios». Si la Voluntad del Padre se ha hecho Ley en el «corazón», el corazón ya no puede tener otro centro de gravedad que el Beneplácito—la «mirada» complacida—del Padre. Porque el Infinito es absoluto.

Uno de los centros magnéticos que más puede perturbar la línea recta de la «Justicia» es el afán de gloria personal [146]. En atmósfera de irreligiosidad ello se presta a fomentar actitudes impías, hasta por ficción. Mas, cuando la santidad fascina la mirada del pueblo, es fácil que alguien

---

[146] *Merces mihi gloria detur...*: Ovidio, *Fastorum*, III, 389.

procure saciar su sed de fama por medio de la «hipocresía» religiosa. Ya reprobable en sí misma, es ella además funesta por su capacidad de contagio.

Por la sociedad en que se proclamaba el Mensaje de Cristo corría esa moneda falsa de perfección. Consistía en la actitud de que acusa el Evangelio, en bloque, a los «escribas y fariseos», *que hacen todas sus obras para ser vistos por los hombres (Mt.* 23, 5); que quieren ser tenidos por justos, cuando su «corazón» es abominable (cfr. *Lc.* 16, 15); «sepulcros blanqueados», llenos de iniquidad (cfr. *Mt.* 23, 27-28; 25-26): **hipócritas** (→6, 2).

Jesús enseña cómo debe estar orientada la «Justicia» en línea recta hacia el Padre, incorporando el tema al ejercicio de los tres capítulos de «buenas obras» que recapitulan la esencia de la **piedad** israelita y bíblica: la *Limosna,* la *Oración* y el *Ayuno.* Las encomendaba el Angel a Tobit y a su hijo: «Buena es la *oración* con el *ayuno,* y la *limosna* con la *justicia» (Tob.* 12, 8). Las tres «estrofas» que siguen son el mejor ejemplo de todo el Evangelio para ilustrar el paralelismo rítmico de las palabras del Maestro.

A fin de destacarlo con más claridad, dejamos para después de la tercera la unidad sobre el **Padre nuestro,** que fue insertada a continuación de la segunda.

Principio general de sinceridad: la pureza de intención.

6,1 **Poned atención en no practicar vuestra Justicia bajo**
[la mirada de los hombres,
con el fin de que os contemplen;
de lo contrario, no tenéis recompensa
ante vuestro Padre que está en los Cielos.

Primer ejemplo: sinceridad en la limosna.

2 **Por eso, cuando haces limosna,**
no lo proclames delante de ti a son de trompeta,

como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las
con el fin de recibir gloria de los hombres. [calles,

En verdad os digo: han firmado el recibo de su paga.

3 **Tú, por el contrario, cuando das limosna,**
no sepa tu izquierda qué hace tu derecha,
4 **para que tu limosna quede en lo escondido;**
y tu Padre, que ve en lo escondido,
te recompensará.

Segundo ejemplo: sinceridad en la oración.

5 **Y cuando oráis, no debéis ser como los hipócritas,**
que gustan de orar, erguidos,
en las sinagogas y en las bocacalles de las plazas,
con el fin de figurar ante los hombres.

En verdad os digo: han firmado el recibo de su paga.

6 **Tú, por el contrario, cuando vas a orar, entra en tu**
y—cerrada la puerta con llave— [recámara,
ora a tu Padre que está en lo escondido;
y tu Padre, que ve en lo escondido,
te recompensará

[«Padre Nuestro» núm. III, 8].

Tercer ejemplo: sinceridad en el ayuno.

16 **Y cuando ayunáis,**
no os pongáis, como los hipócritas, carifruncidos;
Pues desfiguran sus rostros,
a fin de parecer ante los hombres como ayunadores.

En verdad os digo: han firmado el recibo de su paga.

17 **Tú, por el contrario, cuando ayunas, úngete la cabeza**
y lávate el rostro,

6 18 **a fin de que no aparezcas ante los hombres como [ayunador,**
sino ante tu Padre que está en lo escondido
y tu Padre, que ve en lo escondido,
te recompensará.

PRINCIPIO GENERAL

1 **Poned atención en no practicar vuestra Justicia bajo la mirada de los hombres con el fin de que os contemplen.** La expresión «*vuestra Justicia*» relaciona este versículo con 5, 20. Se decía allí que la de los discípulos del Evangelio debe ser «más abundante» que la de los escribas y fariseos. En ese «más» entra también una cualidad esencial: la orientación. La eficacia de una flecha no está *precisamente* en su velocidad ni en su fuerza, sino en la dirección al blanco. Tender a un objetivo religioso significa polarizar hacia él la voluntad y todo el ser; ordenar el amor, jerarquizar la energía del «corazón». El error contra el que pone en guardia el Maestro radica en la finalidad motiva: «*con el fin de que os contemplen*» a vosotros. No *con el fin de que* [viéndolas] *den gloria al Padre que está en los cielos* (cfr. 5, 15-16). La falsificación de la virtud en la «hipocresía» farisaica consiste en hacer el bien—hasta en sacrificarse—a impulso de un ideal de «gloria» en el que el olvido práctico de Dios ha sustituido su amor por el del propio «Yo». San Juan dice la palabra exacta: «*amaron la gloria de los hombres más que la gloria de Dios*» *(Ioh.* 12, 43). **De lo contrario, no tenéis** [derecho a la] **recompensa ante vuestro Padre que está en los Cielos.** La recompensa se entiende sustancialmente escatológica *(Mt.* 25, 34ss.); en el v. 20, correlativo al presente, había dicho: «*no entraréis en el Reino de los Cielos*». El tema de la «recompensa» (→ 5, 46) se repetirá en cada uno de los tres ejemplos que siguen. Supone la esencial gravitación teocéntrica del hombre. El «justo» no puede obrar el bien por la pura y subsistente bondad de «su acto bueno».

Esto es privilegio de solo el Infinito. Querer apropiárselo 6, 1-2
el hombre denunciaría un refinado orgullo superfarisaico.
El «hombre bíblico» es bueno porque *sirve* (= «obedece»;
si vive en cristiano: *con actitud filial) a Dios*. Por este Camino «entra en su Reino», que es la «recompensa» sustancial. «Practicar la Justicia» excluyendo esta finalidad sería renunciar a un premio que es el mismo Dios.

PRIMER EJEMPLO: LA LIMOSNA

Por eso, cuando haces limosna, no lo proclames delante 2
de ti a son de trompeta, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, con el fin de recibir gloria de los hombres. La limosna es una de las obras de servicio de Dios más excelentes en la ascética o «piedad» según la Biblia. Se la llamaba también: «justicia» (ṣedâqâh)[147]. El Antiguo Testamento le dedica elogios hermosísimos (cfr. *Tob.* 4, 11; 12, 9; *Dan.* 4, 24, etc.). El judaísmo, ya antes de Cristo, había comprendido, en teoría y en la práctica, su inmenso valor. En el Evangelio es instrumento de purificación *(Lc.* 11, 41; 16, 9), de méritos y de santidad *(Lc.* 12, 33; 18, 22), de aproximación a Dios (cfr. *Act.* 10, 2. 4. 31); garantía de benevolencia en vistas al Juicio *(Mt.* 25, 34-40). San Pablo le dedicó una parte considerable de su actividad y varias páginas de sus Epístolas (cfr. *2 Cor.* 8-9). En la Comunidad apostólica, su administración era un carisma del Espíritu Santo *(Rom.* 12, 8), una florescencia coesencial al Amor de Dios *(1 Ioh.* 3, 17-18). Cristo habla, pues, de uno de los ejercicios más sagrados de la «Justicia» evangélica, parte integrante de la quinta Bienaventuranza[148].

Pero todo su valor quedaría anulado por la «hipocresía». Al decir «los hipócritas», se refiere Jesús habitualmente a los fariseos. «*Hipócrita*» (ὑποκριτής) era el actor tea-

---

[147] En el v. anterior, «hacer justicia» podría traducirse, si el contexto lo permitiese, por «*dar limosna*» (análogamente a como, en algunas regiones, decimos ahora: «hacer caridad»).

[148] Con la que está etimológicamente emparentada: *eleemosyna* = ἐλεημοσύνη = *misericordia*.

6, 2-4 tral; el que representa, enmascarado, una «persona» distinta de la suya. En el lenguaje del ambiente de Jesús y de la Comunidad apostólica, la palabra se percibía, según parece, con toda la plasticidad de su sentido metafórico: «los comediantes» o «los farsantes»[149]. El «anuncio a son de trompeta» no hay que tomarlo a la letra, sino como pincelada figurativa irónica de una afectada publicidad. Era costumbre hacer una colecta anónima para los pobres en las reuniones sinagogales de los sábados[150]. Al margen de esa beneficencia comunitaria, se fomentaba también la singular y cuantiosa de los ricos. Para ello se ha considerado siempre un estímulo eficaz publicar sus larguezas; y así se hizo, a veces, en las sinagogas (cfr. *Eccli.* 31, 8-11). De esto a la complacencia del rico en los elogios que se le tributan, y de ahí a comprar con «donativos» fama de santidad, hay un puente de plata. Los «hipócritas» ya estaban en la otra orilla. **En verdad os digo: han firmado el recibo de su paga.** La expresión ἀπέχουσιν («reciben») es tecnicismo comercial del griego vulgar, que hemos procurado reflejar en la traducción. La idea sigue una línea de lógica pura: si vendieron sus buenas obras a cambio de vanagloria, satisfecha ésta, ya nada más pueden esperar: el Reino de Dios no es para ellos. Quiere decir que una buena obra realizada excluyendo toda intención «sobrenatural» se cotizaría a cero. En la práctica, entre esto y la pura sinceridad de hacerlo *todo sólo* por Dios corre una amplia escala cromática de perfecciones relativas, amasadas con deficiencias.

3 **Tú, por el contrario, cuando das limosna, no sepa tu izquierda qué hace tu derecha.** Hipérbole de exquisita calidad estética (sin analogías en la literatura anterior a Je-
4 sús), que ha pasado a ser proverbial. **Para que tu limosna quede en lo escondido.** Se trata del *espíritu* y la actitud.

[149] La expresión «hipócrita» es característica de *Mt.* (13-14 veces; 3 en *Lc.* y una en *Mc.* Ninguna en el resto del N. T.). Denota y acusa una falta intencional de sintonía, en el orden ético-religioso, entre lo exterior y lo interior, o entre el acto y la actitud, o entre la enseñanza de unas normas y su cumplimiento por parte del que las enseña.

[150] Costumbre practicada también en las asambleas cristianas de los domingos: cfr. *1 Cor.* 16, 2.

La *obra* podrá, y deberá muchas veces, ser manifestada 6, 4-5
(cfr. *Mt.* 5, 16). La prueba de la sinceridad del «espíritu» consistiría en que, cuando dependa de la propia voluntad, no lo sea. En esta materia, la historia de la santidad ofrece un archivo de «yods» y «ápices» (5, 18). Si observamos que, en la vida cotidiana, perviven (así en iniciativas individuales como en costumbres tenidas por muy provechosas) resabios de «hipocresía», no perdamos de vista que Jesús habla de Perfección cristiana, no de cristianos imperfectos. **Y tu Padre, que ve en lo escondido, te recompensará**[151]. La idea de que Dios es testigo de la intimidad del hombre aparece en muchas páginas de la Biblia[152]. Su valor «pedagógico» es inmenso, y Cristo invita a «actualizarlo». En último análisis, el «hombre bíblico», el santo, es el que vive en la sincera y lógica conciencia de que Dios es omnipresente. La «recompensa» es aquel inefable Bien, cuyo espectrograma podría analizarse repasando la serie de «apódosis» de las Bienaventuranzas.

La segunda estancia del recitado sigue exactamente, frase por frase, el esquema rítmico de la primera, pasando del singular al plural. La idea es la misma, cambiando sólo el «ejemplo». La tercera «estrofa», sobre el ayuno, está vaciada en el mismo molde. La triple iteración equivale a un enérgico subrayado.

SEGUNDO EJEMPLO: LA ORACION

Y cuando oráis, no debéis ser como los hipócritas, que 5
gustan de orar, erguidos, en las sinagogas y en las bocacalles de las plazas, con el fin de figurar ante los hombres. Para tejer el «elogio de la oración» según la Biblia, sería preciso copiar gran parte de sus páginas. El santo vive en la realidad de la omnipresencia divina, no como un prisionero vigilado ni como un contemplativo de valores esté-

[151] Bastantes copias antiguas añadieron: «manifiestamente».
[152] Vgr. *Iob.* 34, 21-22; *Ps.* 138 [139], 12.

6, 5-6 ticos, sino como interlocutor de un diálogo personal. Las consignas: «*Es menester orar siempre*» *(Lc.* 18, 1) del Maestro, y «*orad sin cesar*» *(1 Thes.* 5, 17) del Apóstol, traducen la actitud connatural del «hombre bíblico». El israelita piadoso oraba—espíritu y cuerpo «orientado» al Templo de Jerusalén—a las horas del sacrificio de la mañana y de la tarde (9 y 15 aprox.)[153] y además al anochecer [«tres veces al día»: cfr. *Dan.* 6, 11]. La costumbre y la iniciativa de cada grupo o individuo multiplicaba las plegarias (cfr. *Lc.* 5, 33). Jesús y sus discípulos de primera hora no les fueron en zaga a los judíos[154]. Los fieles del Islam han conservado con ejemplar tenacidad la costumbre de orar a horas fijas, advertidos por el muecín desde el alminar en los poblados y por el lenguaje del sol en el desierto[155]. Pero la costumbre edificante de orar dondequiera que sorprenda el aviso o la hora, daba al «hipócrita» ocasión de adquirir gloria con su piedad amanerada[156]. **Erguidos** (ἑστῶτες) no censura la posición «de pie», que era la habitual en la plegaria israelita (cfr. *Lc.* 18, 11 y 13), sino la actitud afectada, al estilo de un «actor» de teatro, del que busca ser reconocido por los espectadores como un santo... **En verdad os digo: han firmado el recibo de su paga** (→ v. 2).

6 **Tú, por el contrario, cuando vas a orar, entra en tu recámara** (ταμεῖον), **y—cerrada la puerta con llave—ora a tu Padre que está en lo escondido**[157]. El consejo debe entenderse en conformidad con el espíritu del contexto, no como infravaloración de las oraciones *públicas* (cfr. *Ioh.* 11, 41-42) y *comunitarias* (cfr. *Mt.* 18, 19-20), las cuales, ciertamente, en tanto tendrán «vida» en cuanto sean también

---

153 Cfr. *Ex.* 29. 39; *Ez.* 46, 13; *Dan.* 9, 21; *Judith* 9, 1; *Eccli.* 50, 17; *Lc.* 1, 10, etc.

154 *Mc.* 1, 35; 6, 46; 14, 32ss.; *Lc.* 5, 16; 6, 12; 9, 18. 29; 11, 1, etc. *Act.* 1, 14. 24; 2, 11. 42. 47; 3, 1, etc.

155 Recordamos ejemplos sinceramente conmovedores de nuestros viajes, como el del adolescente Ibrahim en la inmensa majestad del Sinaí.

156 *Lc.* 20, 47 y *Mc.* 12, 40 añaden otro motivo de oración «farisaica»: la avaricia...

157 ταμεῖον = lugar donde se reservan las provisiones, objetos preciosos, etc.; es decir, la estancia más oculta. En algunas poblaciones galileas, como en parte de Nazaret antigua, la imagen correspondería a la parte, interior y oscura, de la «casa», excavada en el mismo declive del monte donde se recostaba.

plegaria filial dentro del corazón de *cada uno,* con la pura 6, 6.16
intención de agradar al **Padre, que ve en lo escondido. Y tu Padre, que ve en lo escondido, te recompensará** (→v. 4)[158].

TERCER EJEMPLO: EL AYUNO

Y cuando ayunáis, no os pongáis, como los hipócritas, 16
carifruncidos... El ayuno era otro de los ejercicios clásicos de «piedad». Practicado algunas veces como señal de luto[159], era de ordinario un complemento de la oración, con valor expiatorio[160] e impetratorio a la vez[161]; ejercicio de humillación y exponente de religiosidad[162]. El día de ayuno por excelencia era, una vez al año, el de la Expiación *(Lev.* 16, 29; 23, 27-32). Otros conmemoraban fechas de luto nacional (cfr. *Zach.* 7, 3. 5; 8, 19) o impetraban, vgr., el beneficio de la lluvia. En tiempo del Evangelio era frecuente el ayuno por devoción, vgr., los lunes y jueves (cfr. *Lc.* 18, 12; *Mc.* 2, 18). El «ritualismo» de los fariseos exageraba sus manifestaciones exteriores de tristeza: no lavarse, ni perfumarse, ni a veces saludar. Ya los profetas reclamaron una penitencia más sincera que la de ciertos ayunos (cfr. *Is.* 58, 1-12).

En este versículo Jesús da por supuesto que entre sus discípulos se va a mantener la práctica del ayuno. No fue exigente con ellos en este punto, en contraste con la escuela del Bautista *(Mt.* 9, 14-15 y par.). A su misión personal no le competía establecer reglamentos, sino inculcar principios. La importancia del ayuno en su «Doctrina» había adquirido ya bastante relieve con su ejemplo de retiro al Desierto, después del Bautismo (→ 4, 2). La lección es aquí de «sinceridad intencional». Cualquier sacrificio hecho

---

158 Véase el comentario (núm. III, 8) de los vv. 7-15 a continuación del v. 18.
159 *1 Sam.* 31, 13; *2 Sam.* 1, 12; 3, 35; cfr. 12, 21-23.
160 Cfr. 1 *Sam.* 7, 6; 2 *Sam.* 12, 16; 3 *Reg.* 21, 27; *Ier.* 36, 9; *Ioel.* 2, 15, *Ion.* 3, 7.
161 Cfr. *Esdr.* 8, 21-23; *Dan.* 9, 3; *Ioel.* 1, 13-14; *Tob.* 12, 8; *Esther,* 4, 16, 1 *Mac.* 3, 47; 2 *Mac.* 13, 12.
162 Cfr. *Iudith* 8, 5-6; *Lc.* 2, 37, etc.

6, 16-18 sólo para ganar alabanzas humanas, agota su capacidad de
mérito cuando las ha obtenido. La ironía, sobre todo en las
expresiones del texto original, es incisiva: los fariseos apa-
recen «cari-tristes» (σκυθρωποί) **pues desfiguran** (ἀφανίζουσιν)
17 **sus rostros a fin de parecer** (ὅπως φανῶσιν) **ante los hom-
bres como ayunadores. En verdad os digo: han firmado el
recibo de su paga** (→ v. 2). **Tú, por el contrario, cuando
ayunas, úngete la cabeza con perfumes y lávate el rostro.**
Lenguaje figurativo para decir: preséntate ante los demás
con aire de fiesta, como quien ha sido invitado a un ban-
18 quete (cfr. *Ps.* 22 [23], 5; *Eccle.* 9, 8; *Lc.* 7, 44-46), **a fin de
que no aparezcas ante los hombres como ayunador, sino
ante tu Padre que está en lo escondido; y tu Padre, que ve
en lo escondido, te recompensará** (→ v. 4).

Algunos textos extracristianos estigmatizan también la vanagloria de la bondad, de la austeridad, y hasta el «orgullo de la humildad». Mas, en el fondo de sus reflexiones, no puede menos de reaparecer, como «motivo», cierto decoro personal: en último análisis, «egocéntrico». La *perfección* de la **Justicia** evangélica llega hasta el «holocausto» del propio «Yo» (cfr. *Mt.* 16, 24), valor tan «suyo» para cada hombre, que sólo puede inmolarlo en el altar de un Dios amado como Padre.

8. «COMO MANDO EL SEÑOR EN SU EVANGELIO, ASI ORAD»

(Didakhé 8, 2)

Debido a la importancia primacial de la *oración*, el autor del Evangelio incrustó, entre la estrofa sobre la plegaria y la que tratará del ayuno, una síntesis de la «divina enseñanza», que «forma» a los cristianos—*divina institutione formati*—en aquella ciencia y arte más excelente que todas las artes y ciencias: la de orar. La forma concisa (vv. 9-13) de hacerlo, así «como mandó el Señor en su Evangelio», se presenta incluida entre dos breves apuntes acerca de las disposiciones con que se debe orar: una, vertical, mirando al Padre (vv. 7-8); otra, horizontal, pensando en los «hombres» (vv. 14-15).

A) ORAR EN ACTITUD FILIAL
(6, 7-8)

7 **Mas, al hacer oración, no barboteéis como los paganos,**
pues les parece que por su locuacidad van a ser
[escuchados.
8 **No os hagáis, pues, semejantes a ellos:**
que bien sabe vuestro Padre de qué habéis menester,
antes de que vosotros se lo hayáis pedido.

6, 7-8 Estas líneas expresan un consejo, que supone en quien
lo da el oficio (más concreto que el de catequista) de «di-
rector espiritual». Si el Bautizador enseñó a sus discípulos
a hacer oración (*Lc.* 11, 1; cfr. 5, 33), y ello es primordial
en la conformación de todo movimiento religioso, la fide-
lidad al sentido de realismo histórico nos impone represen-
tarnos a Jesús dando, asiduamente, a sus seguidores no
sólo principios, sino normas concretas de una práctica, la
más específicamente teocéntrica. El breve inciso que Mateo
antepone al «Padre nuestro» es una reliquia preciosa de este
magisterio concreto; el evangelista la seleccionaría por con-
siderarla de utilidad inmediata para sus lectores. De hecho,
su oportunidad es perenne; y apenas se encontrará colecti-
vidad religiosa en la que no ofrezca materia de revisión
para un número considerable de sus «orantes».
En el tenor redaccional se percibe también la ironía que
matiza el contexto. La crítica de contraste no afecta ahora
a un sector del pueblo judío—el «pueblo de la oración»—,
7 sino a los paganos (como en 5, 47): **Mas, al hacer oración,
no barboteéis** (μὴ βατταλογήσατε) **como los paganos.** El
verbo βατταλογεῖν (o βαττολογεῖν), de etimología incierta (qui-
zá onomatopéyico) caracteriza como un flash literario
al rezador que «fatiga» los oídos de sus dioses con un flujo
torrencial de palabras, de las que un oyente normal apenas
sabría coordenar el sentido. Varios clásicos latinos satiri-
zan a los «devotos» de su tiempo por el mismo motivo. Al-
gunas enrevesadas e incoherentes fórmulas de invocaciones
mágicas conservadas en papiros servirían como ilustración
pintoresca; en el fondo de toda pseudo-oración «battalogís-
tica» late (cuando no está en la superficie) la proclividad
hacia la magia del instinto religioso deformado. Una alga-
rabía de palabras, y, sobre todo, de nombres o calificativos
misteriosos, cercan el poder del «dios» hasta constreñirlo,
por la eficacia infalible de aquellas palabras, a hacer lo
que quiere el rezador: **pues les parece que por su locuaci-
dad** (ἐν τῇ πολυλογίᾳ α.) **van a ser escuchados.** Generosa en
abundancia, la «polylogía» pagana es una «battalogía» ca-
8 rente de valor: **no os hagáis, pues, semejantes a ellos.** Quie-

nes no tengan ideas preconcebidas acerca de los «carismas» 6, 8
durante la generación apostólica, pueden leer, como glosa paralela a la orientación espiritual de Jesús, el cap. 14 de la primera Carta de San Pablo a los de Corinto, sin perder de vista la atmósfera «pagana» que seguían respirando, aun sin darse cuenta, algunos miembros de aquella comunidad. No hay para qué repetir, a lectores sinceros de la Biblia, que Jesús no recomienda la oración «corta», ni desvaloriza la oración con palabras, y aun con muchas palabras y con palabras repetidas. El pasaba noches en oración (vgr. *Lc.* 6, 12), recomendaba orar incesantemente (cfr. *Lc.* 18, 1); su oración suprema de Getsemaní fue repetir en voz alta una frase, siempre la misma *(Mc.* 14, 39). La nota específica de la oración cristiana es la *actitud filial:* **que bien sabe vuestro Padre de qué habéis menester, antes de que vosotros se lo hayáis pedido.** Es normal, en una catequesis sencilla, la casi equivalencia espontánea entre «oración» y «petición». La realidad de que Dios es *Padre* circunscribe el orante a la realidad de presentarse como *hijo,* no como «asaltante» de una voluntad ajena. Y el dogma primordial bíblico de la Omnisciencia divina define la oración como un diálogo de intimidad familiar, no como una «información» elocuente de unos hechos o circunstancias tal vez ignoradas por el soberano. Así evangélicamente entendida la oración, sin dejar de ser «petición» auténtica, será también, y mucho mejor, ejercicio de sintonía entre la voluntad del que pide y la Voluntad del que otorgará ciertamente lo pedido en el nivel de un superior conocimiento de «lo que ha menester» el orante; ambas voluntades se encontrarán, no en la perspectiva visual humana de un posible capricho, sino en el plano infalible de la Verdad. Cuando el cristiano reza, habla sencillamente como hombre, pero sabe que sus palabras serán interpretadas, precisadas y, si es preciso, traducidas por la Exégesis divina del Padre. La fructificación psicológica de esta certeza será una oración, quizá larga, prolija, ardiente; pero siempre oración serena. filial: sin «polylogía» ni «battalogía».

6, 9a **«Vosotros, pues, orad así...»**

En este «precepto salutífero» de Jesús (+ *Lc.* 11, 2) se apoya la «audacia» de sus discípulos cuando, «formados por magisterio divino», pronuncian las palabras de la Oración dominica, así cada uno por todos en el silencio de su apartamiento *(Mt.* 6, 6), como todos a una en la «symphonia» de su «congregación» eclesial *(Mt.* 18, 19-20). **«Así»**, subraya el imperativo de fidelidad al Magisterio. **«Vosotros»** precisa el carácter cristiano, discipular, de un estilo de tratar con Dios que, al menos en su plenitud de sentido, no es para el «mundo».

B) El Padre nuestro

(6, 9b-13)

9bc **Padre nuestro, que [estás] en los cielos:**
Santificado sea tu Nombre;
10 **Venga tu Reino;**
Hágase tu Voluntad;
como en el cielo, también sobre la tierra.

11 **El pan nuestro/necesario para el día/ danos hoy;**
12 **Y perdona a nosotros nuestras deudas,**
así como también nosotros hemos perdonado a
[nuestros deudores.
13 **Y haz que no entremos en [la] tentación,**
antes líbranos del Maligno.

San Mateo incorpora la enseñanza del *Padre nuestro* a un *contexto sistemático-doctrinal,* dentro del catecismo básico de ascética que constituía para los primeros cristianos el Sermón del Monte. San Lucas, a su vez, lo enmarca en un *contexto narrativo,* episódico, diverso desde luego del anterior en su ambientación topográfico-temporal (cfr. *Lc.* 11, 1ss.). Suponemos al lector identificado con el género didascálico peculiar de los Evangelios sinópticos, y liberado de la

preocupación — mezcla de escrúpulo y curiosidad — de tener que precisar siempre científicamente (no sólo proponer pedagógicamente, que es loable) los pormenores circunstanciales de la Catequesis.

Algunos autores (que otros muchos han considerado ingenuos) opinaron que el Maestro enseñó dos veces su Oración: una en el «Monte» de Galilea, y otra en determinada coyuntura posterior, sugerida por San Lucas. Tal vez cerca de Getsemaní, conforme a la piadosa veneración de los peregrinos a Tierra Santa. Entre los motivos que los inclinan a pensar así, está la notable diferencia con que ambos evangelistas han transmitido sus palabras. Pues en el tercer Evangelio dice así:

Padre,
santificado sea tu Nombre,
venga tu Reino,
el pan nuestro / necesario (ἐπιούσιον) */ danos cada día,*
y perdona a nosotros nuestros pecados, pues también nos-
[*otros perdonamos a todo el que nos debe*
y haz que no entremos en [*la*] *tentación.*

Los muchos autores que dan por supuesto un solo «Padre [nuestro]» *primitivo,* suelen preguntarse a cuál de los dos evangelistas corresponde el mérito de haberlo transmitido mejor.

Apliquemos a estos interrogantes las mismas reflexiones insinuadas en la interpretación general al Sermón de la Montaña. Si no parece objetivo imaginar a Jesús enseñando dos veces (y con variantes...) *su* Oración, tampoco estimamos realista suponer que lo hizo una sola, y menos todavía concebir su enseñanza a manera de grabación mecánico-literal de una fórmula.

Sabemos el «Padre nuestro» *de Jesús* por Testimonio *apostólico,* y este testimonio nos consta a nosotros por Tradición *eclesiástica* (de la que son Documento, carismáticamente privilegiado, los Evangelios escritos). Los Apóstoles pudieron seleccionar, sintetizar y concretar, en orden al ejercicio eucológico — así individual como «litúrgico» — de la Comunidad, una o varias didascalías del Maestro sobre la Oración específicamente cristiana. El «Padre nuestro» *puede* tener más de temario que de fórmula; y, a nuestro modesto parecer, esta posibilidad es *probable.* En Getsemaní, Jesús explayó largamente su oración insistiendo en un solo tema: «hágase tu Voluntad». Recomendó, allí mismo, a sus discípulos hacerla sobre otro: no nos dejes «entrar en Tentación». En comunidades contemporáneas a la fase más «viviente» de la Tradición sinóptica, se daba, como cosa normal, una manera de oración cuasi-mística en torno a la sola exclamación: «¡Padre!» (cfr. comentario). Otros incisos, como verbigracia los relativos al Reino y al Perdón, cristalizan en jaculatoria-síntesis amplias zonas de tensión espiritual del Mensaje de Cristo.

A partir de la Comunidad apostólica, el discípulo de cualquier generación «recitará» como «fórmula» el *Padre nuestro* [o, también, «Padrenuestros», lo cual nada tiene de menos evangélico para quienes

no olviden el «eundem sermonem dicens» de Getsemaní *(Mt.* 26, 44) — a condición, es verdad, de que el «rezo» más esencialmente espiritual y filial no retroceda a la «battalogía» ni sea utilizado con una mentalidad cuasimágica de «polylogía»...]. Cuando, pues, cualquier miembro de la Iglesia pronuncia el «Padre nuestro», sabe que coincide en espíritu y a la letra con la primera Comunidad judeocristiana, enseñada y dirigida por los Apóstoles, dóciles todos al Paráclito de Pentecostés. Las variaciones (no insignificantes) de muchas traducciones vernáculas, no le estorban la sintonía real con ellos. Mucho menos todavía le disminuye la sintonía con Jesús el trabajo redaccional de los Apóstoles, conocedores perfectos del pensamiento del Maestro, y agraciados, además, con todo carisma de Magisterio.

En la hipótesis que preferimos, el «Padre nuestro» no es flor de un día (o de dos...), aunque soberanamente preciosa, dentro del capítulo «formación espiritual» en el Magisterio de Jesús; sino ramillete-síntesis de todo él. «*Breviarium totius Evangelii*», en definición tantas veces repetida desde Tertuliano (ML 1, 1255; CSEL 20, 181). La virtualidad germinal de cada tema podrá irisarse en amplias perspectivas de oración personal íntima — que seguirá siendo de «divina institución» — y aun de otras fórmulas. Al mismo tiempo, el conjunto de todos ellos servirá de norma y criterio para contrastar eventualmente peticiones o actitudes, que pudieran desviarse de la auténtica «evangelicidad». «Porque cualesquiera otras palabras digamos... no decimos otra cosa sino lo que está consignado en esta Oración dominica, *si oramos recta y convenientemente*» (S. Agust., *Epist.* 130, XII, 22; ML 33, 503). Al condenar la «polylogía» se excluye la «multa locutio», pero no la «multa precatio»; el «sermo multus», mas no el «diuturnus affectus» *(ibid.* X, 20 y 19).

El hecho de que, durante la generación apostólica, hubiese más de una redacción-síntesis de la manera de orar enseñada por Jesús, no constituye problema. Prevaleció en absoluto, ya en la generación subsiguiente, la fórmula más amplia de San Mateo, que, debido a la difusión e influencia de su Evangelio, se incorporó (eventualmente con ligeros retoques) a todas las liturgias, y pasó a ser única en la práctica universal del Cristianismo. Su puesto de honor fue la preparación al Bautismo y a la Comunión eucarística. Como la *Doctrina* apostólica en general, y por su inconfundible sabor de *Oración de Comunidad,* su clima más auténtico sería la reunión fraterna de los creyentes en torno a la mesa de la *Fracción del Pan* (cfr. *Act.* 2, 42).

Siguiendo una acentuada predilección literaria del primer Evangelio (y, seguramente, también de Jesús), la estructura del Padre nuestro está constituida por un *díptico,* de tablas simétricas, precedidas por la invocación inicial. Conforme a otra predilección, cada tabla se subdivide en *tres* incisos.

La primera tabla tiene como eje la palabra TU, correspondiente al *Padre* de la invocación. El eje de la segunda tabla es la palabra NOSOTROS (que, en las traducciones, pasa varias veces a «nuestro»), irisación de la segunda palabra inicial: [Padre] *nuestro* (a la letra: «de nosotros»). La artificiosidad redaccional se *siente* únicamente en el texto griego. Permítasenos un esquema montado sobre una traducción servil:

A

Padre...

sea santificado el NOMBRE de *Ti,*
venga el REINO de *Ti.*
Hágase la VOLUNTAD de *Ti*

B

...de nosotros.

el PAN de *nosotros,* / el «necesario» (?), / da a *nosotros* hoy
y perdona a *nosotros* las DEUDAS de *nosotros,*
como también *nosotros* hemos perdonado a los deudores de *nos-*
[*otros*
y haz que no entremos *nosotros* en TENTACION, antes libra a *nos-*
[*otros* del Malvado.

El inciso «que/estás/**en los cielos**» (plural hebraizante) abre el arco de una «inclusión» que, al cerrarse con las palabras: «como **en el cielo**», delimita la primera mitad, *teocéntrica.* «...También **sobre la tierra**», abre la perspectiva de la segunda tabla del díptico, de carácter «*eclesiocéntrico*» (dando a «Ecclesia» el sentido de Comunidad *también* terreno-temporal). Observemos, anticipándonos al comentario, cómo el esquema pone en altorrelieve los supremos valores del Cristianismo: mirando a Dios, su REINO, que es proclamación de su GLORIA y vigencia de su VOLUNTAD; mirando a los redimidos, PAN para su «pobreza», PERDON para sus «deudas-pecados», PROTECCION para su debilidad. Y, por encima de todo, la revelación de que Dios es PADRE, y, por tanto, nosotros **hijos de Dios**; de que es Padre NUESTRO, y, en consecuencia, sus hijos so-

mos **hermanos** por motivo teologal. Todo impregnado por un clima de elevación de la realidad *terrena* al orden *celestial*. La reevocación exegética de cada tema abrirá ulteriores perspectivas.

El texto anterior al griego (arameo o hebreo) se prestaría seguramente a otras sugestiones de análisis literario. Según excelentes especialistas debía ser cuasi-salmódico, con ritmo perfecto, y hasta con varias asonancias o rimas. Pero las retroversiones son, al menos en parte, sólo hipotéticas.

Varios autores han subrayado, a veces con exageración, el carácter «judío» del *Padre nuestro*. La Novedad cristiana no se comunicó a los hombres con fórmulas ininteligibles. Jesús habló el lenguaje de su pueblo, y es connatural que, al hablar de oración, utilizase el lenguaje de la oración. Además, las fórmulas judías estaban notablemente impregnadas de estilo y de vocabulario del Antiguo Testamento, que es donde hay que buscar, en todo caso, la principal preparación del *Padre nuestro*. Los textos oracionales hebreos que han buscado (o «rebuscado» a veces) como paralelos los autores a que aludimos, significan, a lo sumo, que Jesús y la Comunidad judeocristiana tendieron un puente psicológico de continuidad entre lo que los neófitos habían rezado sinceramente antes y lo que aprendieron a rezar, una vez «con-vertidos» al auténtico Reino de Dios. Pero sería un error de método deducir, por la arcaicidad del ánfora, que el vino que contiene es de otra época...

Puede abrirse también un interrogante acerca del valor contemporáneo o ultratemporal del *Padre nuestro*. Se ha repetido hasta la saciedad, a propósito de él, el adjetivo «escatológico». De lo que han dicho autores modernos de primera línea nos hacemos eco, discretamente, en el comentario; mas no quisiéramos ser inducidos a exageración. La Oración domínica tiene—como toda actitud cristiana, de la que es programa y síntesis—una esencial gravitación *hacia el* Reino de Dios post-temporal, eterno. *Hasta el* instante anterior (por hablar así) a su establecimiento definitivo, tendrá vigencia el Padre nuestro; después, no. Precisamente por eso, el Padre nuestro se reza *en la tierra*. Cuanto se

pide en la segunda parte es limosna temporal, concreta, contemporánea; aunque implorada en virtud de la esencial vocación del cristiano al «más allá», y apreciada como reflejo o como anticipo del tesoro eterno. El *Padre nuestro* fue redactado con intención de que se rece «cada día»: **hoy**; sería un desenfoque evangélico negar, y aun atenuar su relación explícita a la indigencia, caídas y peligros de «hoy», de cada día. El Cristianismo es esperanza; más aún: expectación; pero no olvido ni menosprecio del presente. Lo mismo vale, explícitamente, de la primera parte, en la que pedimos el Reino del Padre, con Gloria para El y vigencia de su Voluntad sobre todos, «también sobre la tierra». Cuanto en la tierra refleja, prepara e inicia el Reino de Dios escatológico, entra de pleno en la intención, también primaria, del «Padre nuestro», que es, por tanto, la *Oración eclesiástica* por excelencia, aun con relación a aquello que la Iglesia tiene de institucional, concreto, contemporáneo. *6, 9b*

Admitido el valor contemporáneo del *Padre nuestro*, coesencial a su tensión escatológica, dedúcese que el objeto y ámbito de sus peticiones puede matizarse de diversa manera, según la posición respecto al Reino y Voluntad del Padre de quien lo reza. Lo que es realidad incoada para unos, significa para otros todavía nostalgia de filiación. Y no se excluye que, eventualmente y en la suave imprecisión de sus fórmulas, el *Padre nuestro* pueda también unir, en la «symphonia» de una misma plegaria y un mismo buen deseo, a aquellos que, de momento, están separados por fronteras de desconocimiento, de prejuicios y aun de errores no voluntarios.

Vosotros, pues, orad así:
Padre nuestro, que [estás] en los cielos. *6, 9b*

La primera palabra de la Oración es el «vocativo», que tiende el puente de sintonía espiritual entre el hombre que ora y el Dios que escucha. Cuando los vocativos florecen

6, 9b sinceros, no sólo en los labios, sino «del corazón», son ellos los que dan y señalan el tono afectivo de un diálogo. En paralelismo con San Lucas (11, 2), el vocativo esencial de la oración según Jesús es: **Padre.**

Llamar «padre» [o, respectivamente, «madre»] a determinadas «divinidades» es tan antiguo y universal como el hecho religioso. Los israelitas del siglo de Jesús estaban habituados también a invocar al verdadero Dios como a «Padre», no sólo en un sentido colectivo como «Pueblo de Yahveh», sino aun en cuanto individuos, miembros de este Pueblo. La nota diferencial del Evangelio no está en la palabra, sino en su pureza dogmática, exigencia moral y tensión mística.

La Catequesis presentó a Jesús como arquetipo de la oración cristiana, en su ejercicio y en su actitud. Una suma de las breves indicaciones evangélicas (con mayor frecuencia en San Lucas) muestra cómo ambientaba en oración toda su actividad mesiánica. En oración rubrica su bautismo y recibe la Cristofanía *(Lc.* 3, 21); ella alterna con el trabajo *(Lc.* 5, 16; *Mc.* 1, 35), precede la elección de los apóstoles *(Lc.* 6, 12; cfr. *Mt.* 9, 38) y la confesión de Pedro *(Lc.* 9, 18); ambienta la refección milagrosa de pan en la jornada del «desierto» *(Mt.* 14, 19)[163], que termina con la [al parecer, frecuente o habitual] oración nocturna *(Mc.* 6, 46). Al orar se «transfigura» *(Lc.* 9, 28-29). El ejemplo de su oración suscita en el discípulo el deseo de imitarle *(Lc.* 11, 1). Orando consagra el pan y el vino en la cena pascual *(Mt.* 26, 26. 27)[164], que se concluye con oración cuasi-litúrgica *(Mt.* 26, 30 = *Mc.* 14, 26). Atestigua haber orado por Simón *(Lc.* 22, 32).

En todos los textos precedentes, no se citan palabras de la plegaria de Jesús. Cuando se citan, exceptuando una frase textual del Salterio, en la cruz[165], su «vocativo» será o incluirá siempre la palabra «Padre»; así en el himno de júbilo *(Mt.* 11, 25s.: dos veces, y *Lc.* 10, 21: dos veces), antes

---

163 = *Mc.* 6, 41 = *Lc.* 9, 16 = *Ioh.* 6, 11; *Mt.* 15, 36 = *Mc.* 8, 6.

164 = *Mc.* 14, 22. 23 = *Lc.* 22, 17. 19 = *1 Cor.* 11, 24.

165 «Dios mío...»; *Mt.* 27, 46; *Mc.* 15, 34; cfr. *Ps.* 21 [22], 2, la oblación sacrificial (= *Ps.* 39 [40] 7ss.) que pone en sus labios el autor de la Carta a los Hebreos: 10, 5ss.

de la resurrección de Lázaro *(Ioh.* 11, 41. 42), en el presen- *6, 9b*
timiento de la Pasión sugerida en el cuarto Evangelio por la petición de los helenistas *(Ioh.* 12, 27s.: dos veces), en la amplia «Oración sacerdotal» *(Ioh.* 17, 1-26: seis veces), en Getsemaní[166], al ser crucificado *(Lc.* 23, 34), al morir *(Lc.* 23, 46). Por una reliquia espiritual, conservada por Marcos (14, 36), sabemos que la ipsissima vox de Jesús, al orar en su lengua materna, era *'Abbâ* = «Padre...»

La primera generación de cristianos invocaba a Dios con esta misma expresión de Jesús. San Pablo da por conocida esta costumbre, como universal y característica de la Iglesia, lo mismo escribiendo a los fieles de Galacia *(Gal.* 4, 6) que a los de Roma desde Corinto *(Rom.* 8, 15), en fechas sincrónicas o anteriores a la composición de los Sinópticos. El impulso de esta oración audazmente filial se atribuye al Espíritu de Jesús, «que clama» en nosotros *(Gal.),* y «en el cual clamamos»: *'Abbâ!* —«¡Padre!...» ('Αββᾶ, ὁ Πατήρ). El hombre de nuestro siglo que reza el «Padre nuestro» *por* y *en el Espíritu Santo,* arde en la misma llama de espiritualidad que los bautizados de la primera generación después de Pentecostés.

El vocativo arameo *'Abbâ* (אַבָּא) es, según parece, la fijación gramatical del balbuceo infantil-espontáneo que, en muchos lugares, ha dado origen al vocativo de intimidad filial/familiar (vgr., en griego: πάππα: en castellano actual: «papá»), no siempre idéntico en su forma a la correspondientes palabra literaria (vgr.: πατήρ, «padre»)[167]. Los fieles de habla aramea (y muchos helenistas, al principio, según los textos citados de San Pablo) encontraron en la expresión *'abbâ,* como «tono afectivo» de la plegaria, la cifra y signo de *la actitud espiritual cristiana*[168]. La versión griega ὁ πατήρ

166 *Mt.* 26, 37ss. [vv. 39. 42. (44)]; *Mc.* 14, 35ss. [v. 36 (39)]; *Lc.* 22, 41ss. [v. 42].

167 En la América de habla española es frecuente, entre el pueblo más sencillo, decir religiosamente: «papá Dios». La costumbre supone un precioso contenido de autenticidad evangélica.

168 «Tono afectivo» no extinguido por la fórmula más «litúrgica», correspondiente a: «Padre-nuestro», de San Mateo (*abínu,* o *abunân*), mientras vivía el recuerdo de la voz de Jesús y su imitación en la que hoy llamaríamos «jaculatoria» —*'abbâ!*—informada carismáticamente por el Espíritu.

6, 9b y las derivadas: *Pater, Padre,* etc., deberían conservar también, aun recubierto por un término más literario y ungido de respeto sacral, la vibración genuina de aquella actitud, o sea, *el sentido de filiación, traducido a confianza de intimidad cuasi-infantil, que impregna el «ser» del cristiano, elevado del plano de la esclavitud al plano de la familiaridad para con Dios.* Esta constituyó *la novedad esencial* del Cristianismo en cuanto es vida religiosa, y sigue siendo su esencial nota diferenciante.

Esta intimidad no rebaja un ápice la trascendencia—o, mejor, la Majestad divina. «Padre», en la escuela de Jesús y los Apóstoles, no es adjetivo de la palabra «Dios», sino equivalencia. En el lenguaje que la Catequesis apostólica pone en labios de Jesús, no entra el escrúpulo de evitar la pronunciación del nombre «Dios» o «Señor». Se observará, empero, que es más característica suya la expresión «Padre», y que los textos correspondientes suponen en esta palabra, además del oficio de «Providente», la misma aureola de majestad que tienen las palabras «Señor» y «Dios». Nos limitaremos a citar textos de solo San Mateo: El Padre lo sabe todo (6, 8; 6, 32), lo ve todo (6, 4. 6. 18); tiene ciencia divina y revela misterios (cfr. 11, 27; 16, 17), tiene «todo» poder, y lo da a Jesús (cfr. 11. 27 compar. con 28, 18); es «perfecto» (5, 48), providente (6, 26; 10, 29) y bienhechor (5, 45; por contexto: es Amor puro de Caridad); quiere la salvación de los humildes (18, 14). Es juez (cfr. 10, 32-33) y remunerador (6, 1. 4. 6). Dispone los «cargos» del Reino mesiánico (20, 23). Se complace en atender la plegaria (7, 11; 18, 19). Perdona los pecados (6, 14); pero no sólo no perdona (6, 15), sino que castiga con estricto rigor a quienes no perdonan (18, 35). Y es el «Padre» quien, de acuerdo con su Hijo (cfr. 10, 33), envía a los «negadores de Jesús» a la Gehena (cfr. 10, 28b); y, por consiguiente, hay que «temerlo». Completando a través de todo el Nuevo Testamento este cuadro de bondadosa Majestad—o majestuosa Bondad—del «Padre», nos sumergiríamos en una de las profundas reflexiones que impone el hecho cristiano aceptado en pura integridad: la de ser expresión de aquella belleza me-

tafísica, que consiste en la armonía trascendente de antítesis [aparentemente] irreductibles. El cristiano según el Evangelio invoca sinceramente como *'Abbâ* al mismo que adora como «Dios» y «Señor»; al mismo que puede poner, un día, a la elección de su libertad el dilema del martirio o el infierno, y a Quien cada día le exige abnegación de crucífero. La invocación: «Padre...», que da el tono a la oración dominical, enmarcada en el panorama de todo el Evangelio, sitúa al cristiano en la región superconceptual del «misterio», no sólo teológico sino también psicológico. Los misterios no se explican, pero se viven; una tradición, antigua y siempre joven, de almas educadas por el Evangelio y la Iglesia invocan, hoy como ayer, con auténtico «*sentido de filiación, traducido a confianza de intimidad cuasi-infantil*», al «Padre»—'Abbâ que, al mismo tiempo, adoran como «Creador del cielo y de la tierra»—, y también del infierno. *6, 9b*

Cuando Jesús, el Hijo de Dios, enseña a los hombres que invoquen a Dios como «Padre», supone en ellos la realidad, no sólo de *sentirse*, sino de *ser* también, de alguna manera, «hijos de Dios», y el imperativo de obrar como tales. Mas así la Catequesis según Mateo como el resto del Nuevo Testamento procuran, con delicado discernimiento de matices, presentar en una línea esencialmente distinta las relaciones de Jesús y las de los demás para con el «Padre». Jesús dirá por una parte: «mi Padre» [o «Padre mío»] (11, 27; 20, 23; 25, 34; 26, 29. 39, 42. 53), o simplemente: «Padre» (11, 26. 27; 24, 36); «Padre, Señor del cielo y de la tierra» (11, 25); «mi Padre celestial» (15, 13; 18, 35); «mi Padre que está en los cielos» (7, 21; 10, 32. 33; 12, 50; 16, 17; 18, 10. 19); o mencionará al Padre del «Hijo del Hombre» glorioso (16, 27) aparte la fórmula bautismal, en la que «Padre» tiene sentido absoluto (28, 19). Por otra parte dirá, hablando a los hombres: «vuestro Padre» (6, 8. 15. 32; 10, 20; 10, 29), o «tu Padre» (6, 4. 6. 18); «vuestro Padre celestial» (5, 48; 6, 14. 26), «vuestro Padre que está en los cielos» (5, 16; 6, 1; 7, 11; 18, 14; 23, 9; cfr. 6, 9); o mencionará al Padre de los «justos» (cfr. 13, 43). Las dos epifanías de la filiación divina en el Bautismo y Transfiguración (3, 17; 17, 5), y una refle-

6, 9b xión bíblico-exegética del mismo evangelista (cfr. 12, 18), sitúan a Jesús en el foco de un amor único de paternidad, procedente de Dios, que no alcanza a los demás hombres en cuanto tales. Cuando Jesús y los discípulos invocan a Dios como «Padre» no se alinean en dos puntos de una misma recta, sino que forman, con sus respectivas invocaciones, un ángulo que sólo coincide en Dios. Jesús no se incluye en el «Padre *nuestro*» de los discípulos. Mas la posición respectiva de ellos y El ante el Padre determina una línea horizontal de relación tan íntima que, en textos-vértice de la revelación neotestamentaria y en la atmósfera de la Resurrección de Jesús, se concretará, no solo en la expresión de «amigos» (*Lc.* 12, 4; *Ioh.* 15, 14s.), sino en la de «*hermanos*», así en San Mateo (28, 10) como en la delicada frase según San Juan (20, 17), que sintetiza la inefable unión-distinción entre Jesús y los «hermanos», al mismo tiempo que la inseparable Paternidad/Majestad del que está en los cielos: «*asciendo al Padre mío y* [también] *Padre vuestro,* (y) *Dios mío y* [también] *Dios vuestro*».

La invocación de Dios como «Padre» empeña a quien ora a revestirse de la actitud de «hijo» según el Evangelio. Los «hombres», como tales, no se suponen hijos de Dios; al contrario, son «malos» (*Mt.* 7, 11 = *Lc.* 11, 13), «hijos de ira por naturaleza» (*Eph.* 2, 3). En cambio, la fisonomía del hijo de Dios en San Mateo se define con cualidades divinas: es «obrador de Paz» (→ 5, 9), «perfecto» como el Padre celestial (5, 48). Su ascética religiosa se desarrolla en la pura sinceridad teocéntrica (y, por tanto, metafísicamente humilde) de la clásica trilogía: beneficencia, oración, austeridad (6, 1. 3-4. 6. 17-18). Pertenece a un Reino de «justos» (13, 43). Y, sobre todo, «ya sólo en amar es su ejercicio», porque su *perfección* consiste en el supremo valor teologal del Cristianismo, la Caridad o, Ἀγάπη *precisamente en función específica de su dignidad de hijo de Dios* (5, 44-45). Caridad/agápe que es, en el conjunto del Nuevo Testamento, *amor a lo divino, por ser participación del Amor divino.* Caridad no sólo de gozo para con «amigos» y «hermanos»,

sino también de abnegación para con enemigos y persegui- 6, 9b
dores (íbid. v. 46s.). En el itinerario humano/evangélico desde «malo» hasta «perfecto», ha intervenido una transformación (preparada pedagógicamente, en muchos casos, por aproximaciones graduales, sobre las que se refleja ya el nombre, don y exigencia de la filiación divina). Esta transformación se definirá, en el contexto amplio del Nuevo Testamento, como nacimiento espiritual (cfr. *Ioh.* 1, 12s.; 3, 5ss., etc.), participación en la naturaleza divina (cfr. 2 *Petr.* 1, 4), *realidad* inefable, atestiguada por el Espíritu *(Rom.* 8, 15), de *ser* mistéricamente hijos de Dios (1 *Ioh.* 3, 1s.), inmensa familia de Quien ya no sólo será *Unigénito,* sino también—y sin dejar de ser el Unico—será ante el Padre primogénito de una multitud de hermanos *(Rom.* 8, 23). El «Padre nuestro» comprendido eclesiásticamente, no en visión entrecha de unos pocos textos aislados, incorpora el orante a la vida íntima de la Trinidad: es el *Espíritu* del *Hijo,* enviado por el *Padre Dios* que invoca a Este, «con» y «en» el corazón del cristiano, diciendo *'Abbâ* — ὁ πατήρ *(Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 15).

San Mateo rubrica la noción esencial del «Padre» con la determinación **que** [estás] **en los cielos.** La mente religiosa israelita vio en el cielo la morada propia de Yahveh, aun con plena conciencia de que «habita» asimismo de manera especial en el Templo, o en otros lugares consagrados a El. El cielo es también «el trono de Dios» en la pedagogía popular de Jesús, quien iba a orar al Templo como los demás, pero amaba la oración bajo el infinito tabernáculo del firmamento, y se complacía en «*elevar los ojos al cielo*», La «mirada al cielo» de Jesús en oración es una instantánea evangélica que, repetida varias veces, indica un gesto habitual y característico: antes de la multiplicación de los panes *(Mt.* 14, 19 = *Mc.* 6, 41 = *Lc.* 9, 16); antes de la curación de un sordomudo *(Mc.* 7, 34); antes de la resurrección de Lázaro *(Ioh.* 11, 41); en la oración sacerdotal *(Ioh.* 17, 1). Implícitamente, en el Bautismo *(Mt.* 3, 16 y *Mc.* 1, 10 compar. con *Lc.* 3, 21). Por contraste, el pecador sincero no se atreve a mirar al cielo *(Lc.* 18, 13). En

6, 9b la literatura judía extrabíblica es relativamente frecuente la expresión, también en contexto de plegaria: «*El Padre que (está) en los cielos*». Es posible que fuese frecuente, y aun popular, invocar, así a Dios ya en los años de la proclamación evangélica. Y no es inverosímil que Jesús, quien invocaría generalmente al Padre con el sencillo *'Abbâ*, enseñase a sus discípulos a añadir la determinación cuasi-litúrgica: «que (estás) en los cielos». En las comunidades cristianas se simultanearían las dos prácticas: la más directa, reflejada por el texto de la oración dominica según San Lucas, y la más «litúrgica» (que prevaleció luego en la Iglesia universal), preferida por San Mateo. Es poco realista preguntar cuál de las dos formas es más auténtica o más primitiva.

Prescindiendo de lo que pudiera sentirse en otros ambientes judaicos la precisión «que (estás) en los cielos» no sugiere, en el Evangelio, una «trascendencia»/lejanía de Dios, ni cierto abstractismo de espaldas a la realidad terrestre. El «Padre que está en los cielos» está atento al «silencio de la recámara» y presente en la «intimidad de la cripta» del que allí ora, hace el bien o se aflige (*Mt.* 6, 1. 4. 6. 18), cuida los lirios y los pajarillos (6, 26. 30), se complace en los niños... (18, (3). 10. 14). El cielo (= «los cielos»), aun manteniéndose el valor pedagógico de su imagen cósmica, ya no es, en cuanto al concepto, un determinado lugar, sino más bien un «orden divino». Sin perder la categoría de «trascendente»/inefable, en vez de lejanía se ha hecho intimidad para los hijos de Dios. La consigna con que se concluye la primera parte del «Pater», es ecuación entre el «orden celestial» y el «orden terreno» del ideal cristiano: *como en el cielo, así también sobre la tierra.* El alma que despierta a la revelación del Evangelio, se ve sumergida en la realidad de «ser de la Casa de Dios» (*Eph.* 2, 19). Saulo tuvo este despertar, y fue consecuente con él al revisar sus criterios de antes (léase *Phil.* 3, 4ss.); para San Pablo, nuestra «ciudadanía» (*Phil.* 3, 20) y «patria» (cfr. *Hbr.* 11, 13-16) está en los cielos. Esta «situación cristiana», considerando todo el panorama doctrinal neotestamentario,

es ya una realidad (en gérmen, desarrollo y progreso), aunque *todavía no lo es* (en consumada perfección escatológica): cfr. 1 *Ioh.* 3, 1-2 y *Mt.* 13, 43. Cuando la actitud cristiana se hace plegaria en el «Padre...» tiene asimismo, por una parte, carga afectiva de «reposo dinámico», de «fruición tendencial»: de amor filial de adoración reclinado en los brazos de Dios presente; y por otra parte, aunque simultáneamente, subraya el anhelo de «llegar a» aquella plena integración del propio ser en el «orden divino», que será, en el Reino escatológico, la epifanía de nuestra filiación. **6, 9b**

El «Padre que está en los cielos» es invocado como **nuestro.** En su plegaria personal, Jesús le llama simplemente «Padre», o «Padre *mío*» [169]. No excluye la invocación individual del discípulo, sugerida implícitamente en el consejo: «ora a *tu* Padre en lo escondido» *(Mt.* 6, 6). Recaería en estrechez de espíritu el que, por un concepto desenfocado del sentido de comunidad cristiana, considerase como no evangélica la oración personal/íntima del «yo» filial al «Tú» paterno, también en labios de puro hombre redimido. Pero, hablando a los discípulos, Jesús dice normalmente «vuestro Padre»; y es *oración eclesial* la que nos conserva San Mateo, correspondiente a la nota dominante del hecho cristiano, así en su realidad dogmática como en la impregnación mística y ejercicio ascético que es fruto de esta realidad, cuando el amor familiar para con Dios se proyecta en línea horizontal humana y determina *la fraternidad teológica de la Iglesia.* Para nuestra Catequesis es buen estilo de orar al Padre estar (al menos) «dos o tres congregados en el Nombre [de Jesús]» (cfr. *Mt.* 18, 19-20). La exégesis patrística, acertadamente canalizada hacia la vida, suscitó, a propósito del adjetivo «nuestro», un tesoro de reflexiones alrededor de la «oración fraterna» [170] enseñada por el Maestro, que «mata la enemistad y reprime la arrogancia; echa afuera la envidia e introduce la caridad, madre de todos los bienes; excluye la desigualdad de las cosas humanas y

---

169 Cfr. vgr. *Mt.* 26, 39. 42 [44].
170 Cfr. [inter op. S. August.] ML. 39, 1868.

6, 9b muestra en cuán gran dignidad de honor coinciden el rey y el mendigo». «Porque a todos concedió [Dios] un mismo título de nobleza, al dignarse ser invocado por todos de la misma manera: *Padre*» [171].

Ese «todos» es, en rigor, *eclesial*; incluye a todos los que, al ofrendar su «disponibilidad» a la gracia divino-paterna, han sido realmente transformados en «hijos de Dios». Para los demás, «el Padre nuestro» del cristiano es un ideal y una invitación.

Porque el inefable misterio que profesamos al invocar a Dios como «*Padre nuestro, que está en los cielos*», constituye la primacial Revelación de Jesús y la «esencia del Cristianismo», incluyendo también en esta palabra los matices que le determinan el sentido preciso y técnico de «Catolicismo». Los demás inmensos valores de la Religión, y aun sus iniciativas culturales y sociales, son savia y flor mantenidos por la raíz de la «sobrenatural filiación divina». Aislados de ella, servirían sólo como una sección más, aunque fuese la más interesante, en un museo histórico de realizaciones del genio. El error de algunos, que han presentado con celo exclusivo esta «concepción nuclear del Cristianismo», consistió en arrancarle flores y tallo para dejarlo reducido a una invisible, cuasi-platónica y abstracta «raíz». Ninguna rama determinada es esencial para el árbol; pero le es esencial al árbol para existir como tal, tener ramas. La exégesis/vida (que como tal estimamos la historia auténtica de la santidad cristiana) demuestra cómo el espíritu de filiación de inmaculada pureza evangélica ha florecido también, y mejor, dentro de estructuras disciplinares concretas, siempre y cuando la ordenación libre de la propia vida dentro de estas estructuras sea sinceridad en ejercicio de aquella fina punta de perfección en la actitud del Hijo, que es «*hacer la Voluntad del Padre*».

---

171 San Juan Crisóstomo, *Homil. sobre San Mateo.* 19, 4; MG 57, 278s.

Santificado sea tu Nombre. 6, 9c

Lo más alto en la escala de valores para el hombre *filialmente perfecto* es el honor de sus padres [172]. Análogamente, el primer deseo hecho «aspiración» o demanda en la oración/tipo del Evangelio, es, para el hombre trasplantado espiritualmente al «orden divino», la «*santidad*» del «*Nombre*» de su Padre que está en los cielos.

Se pide la santificación de un **Nombre.** En numerosísimos contextos del lenguaje bíblico (y aún del lenguaje humano en general), el «nombre» soporta el peso conceptual y, sobre todo, dinámico del ser o de la persona que lo lleva. En el nombre es la persona venerada, elogiada, injuriada. Quien se presenta auténticamente «en nombre del rey», ostenta su autoridad. En muchos casos de la vida práctica, sólo pronunciar un nombre es resolver un problema, no por fuerza mágica, sino por presencia intencional y dinámica de la persona/autoridad a quien designa. El «Nombre de Yahveh» equivale, por regla general, en el Antiguo Testamento, a «Dios/manifestado al hombre». Es la cifra, infinita en polivalencias, de la Revelación. El «Nombre de Dios» no es, en la Biblia, una elaboración de la cultura racional, y mucho menos la conquista de un sortilegio; es el gran regalo del Incognoscible e Inefable que *condesciende* a ser conocido e invocado por medio de un «Nombre», que será a manera de misteriosa imagen nocional suya y, en algunos textos, llegará casi a individualizarse como hipóstasis. El *Nombre* de *Dios* soportará, por tanto, toda la Majestad e irradiará toda la Dynamis de *Dios* mismo. Se comprende que el Nombre de Dios fuera objeto de veneración, de temor, del culto, y que el respeto para con él se integrase en el mismo Decálogo [y aun derivase a cierta exageración casi supersticiosa en la religiosidad hebrea].

Al Nombre de Dios se atribuirán, por tanto, las perfecciones divinas. La esencial y específicamente «divina» en el vocabulario teologal de la Biblia es la «Santidad». Yahveh es tres veces Santo (es decir: «super-santísimo»; cfr. *Is.*

172 Cfr. *Eccli.* 3, 1-11 [2-13].

6, 9c 6, 3). Por equivalencia, «Santo es su Nombre»[173], y en la santificación del mismo es santificado Yahveh en medio de su pueblo (cfr. *Lev.* 22, 32). En perspectiva mesiánica, Dios anuncia que El mismo *santificará su Nombre* a los ojos del mundo *(Ez.* 36, 23)[174].

Según la Biblia, es Dios quien tiene la iniciativa soberana de la santificación del Nombre suyo. El hombre puede colaborar con esta iniciativa, y puede obstruirla, no sólo de palabra sino también con la observancia o, respectivamente, con el quebrantamiento de los mandatos del Señor[175]; en el segundo caso se dice, por antítesis: «profanar el Nombre de Dios», con la grave responsabilidad, subrayada también por San Pablo, de ser socialmente contagiosa esa profanación, hecha «blasfemia» (cfr. *Rom.* 2, 24). El discípulo orante acude con su anhelo/petición a las puertas de la Voluntad del Padre; en la forma pasiva del verbo («sea santificado») reaparece el delicado modismo teologal, que hemos advertido ya en tantos textos; nosotros diríamos: [Padre,] *santifica tu Nombre.*

Lógicamente, este anhelo connota, al mismo tiempo, el deseo de cooperación y no-resistencia por parte de las voluntades humanas al soberano Beneplácito de quien ha dispuesto, durante la fase crítica mesiánico-terrestre del «orden divino», respetar la libertad del hombre hasta en su capacidad de dejar el bien y elegir el mal. Y, por gravitación inmanente de la sinceridad de este deseo, el discípulo en oración lo proyectará hacia la fase definitiva del ideal mesiánico, cuando no ya «la tierra como el cielo», sino el solo cielo sea el poema inmaculado de la Santidad del «Nombre de Dios». El sentido completo de la primera petición funde vitalmente en sí todos estos matices, y no sería realista diseccionarlos.

El concepto de «Santidad» de Dios va conjugado, en la Biblia, con el de «*Gloria*». La Gloria es la irradiación de la Santidad divina en el universo, perceptible para el hombre

---

173 Cfr. vgr. *Lc.* 1, 49; *Ps.* 111 [110], 9.
174 Cfr. *Ez.* 20, 41; 28, 22; 38, 16; 39, 27; *Is.* 29, 23, etc.
175 Cfr. vgr. *Lev.* 20, 3; 22, 2. 31-32; *Deut.* 32, 51; *Is.* 29, 23, etc.

a través de alguna manifestación «espléndida». «Santificar» el Nombre de Dios tiene por línea paralela (equivalente en la práctica) «*glorificarlo*». Y de esta manera, tenemos exacta, en el Evangelio según San Juan, la primera petición del Padre nuestro en labios de Jesús: **Padre, glorifica tu Nombre** (*Ioh.* 12, 28). Por lo mismo, los muchos textos neotestamentarios relativos a la glorificación de Dios constituirían el espectrograma espiritual de esta plegaria. La manifestación «espléndida» de la Gloria/Santidad divina ya no es solo, ni principalmente, el universo. El Nombre de Dios aparece Santo en la Obra mesiánica de la Salvación (cfr. *Lc.* 1, 49 en contexto). La Gloria es alfa y omega del Misterio cristiano (cfr. *Eph.* 1, 6. 14; *Lc.* 2, 14, etc.). Mayor «plenitud» de éste es más espléndido resplandor de aquella. Ha sido glorificado el Padre por la «Obra» de Jesús (cfr. *Ioh.* 17, 1. 4), y lo es también por la luz de las buenas obras de los discípulos (*Mt.* 5, 16; cfr. *Ioh.* 15, 8; 1 *Petr.* 2, 12), por toda su vida (cfr. vgr. 1 *Cor.* 10, 31) y por su muerte testimonial (*Ioh.* 21, 19). *6, 9c*

El magisterio de Jesús consistió fundamentalmente en revelar al mundo el Nombre de Dios. Y la cifra cristiana de este «Nombre»—la máxima aproximación con que la inteligencia humana ha podido elevarse al contacto de la Verdad inefable—es **Padre**: «He manifestado tu Nombre a los hombres...» (*Ioh.* 17, 6). «Les di a conocer tu Nombre, y se lo daré a conocer, para que el Amor con que me amaste esté en ellos...» (*Ioh.* 17, 26). Lo que se afirma en el Evangelio de San Juan con elevación mística, se *vive* en el de San Mateo. En nuestra Oración, no pedimos sólo la santificación/glorificación del Nombre de *Dios*, en la región abstracta donde podríamos coincidir con el ideal de una filosofía pura. Nuestro anhelo es la gloria del *Padre*, conocido y amado personalmente en la plena luz de la Revelación. Pedimos a Dios para el mundo la epifanía de lo que es corazón del Evangelio. El resplandor de esta epifanía envuelve las otras dos peticiones teocéntricas. En la definitiva eclosión de su **Reinado**, la ciudad de Dios ya no necesitará sol ni luna, porque la *Gloria* del mismo Dios será su

6, 9c-10a claridad *(Apoc.* 21, 23; cfr. 21, 10-11). Y si Jesús *glorificó* perfectamente al Padre llevando a término «la obra» encomendada *(Ioh.* 17, 4), es que en ella se verificaba el cumplimiento perfecto de **su Voluntad** *(Ioh.* 4, 34).

Como derivación (aunque no estrictamente literal, inseparable en la realidad teológica) de esta petición primera, recordemos que el «Nombre» divino ha sido otorgado a Jesús (cfr. *Phil.* 2, 9ss.), y que toda glorificación del Padre consiste en la glorificación del Hijo (cfr. *Ioh.* 17, 1-5), que es su «Revelación» y «Palabra» al mundo. El anhelo-plegaria de Jesús: «*Padre, glorifica tu Nombre*» *(Ioh.* 12, 28) es paralelo y equivalente a: «Padre... glorifica a tu Hijo» *(Ioh.* 17, 1. 5). En la Cristología elemental de las primeras generaciones (al menos en el sector hebreo de la Iglesia), uno de los títulos de Jesús fue: «el Nombre». El punto donde coinciden la Voluntad del Padre con la voluntad de los cristianos en orden a la vigencia concreta de la primera petición del «Padre» es la *proclamación cósmica* («en la tierra como en el cielo»), *conceptual y eficaz a un tiempo, de la Santidad= Gloria de* [el «Nombre» de] *Jesús.*

10a **Venga tu Reino.**

La segunda petición explicita el ámbito y programa conforme al que anhela el cristiano ver «tierra y cielo» hecho poema de la Santidad del [Nombre del] Padre Dios: *que El reine.* «El Rein[ad]o de Dios» (= «de los Cielos») es idea-eje de los Evangelios sinópticos, y, en particular, de San Mateo (→ 4, 17). La oración dominica añade al ideal evangélico su matiz concreto de «Reino del *Padre*»: ¡[Padre...], venga **tu** Reino! [176]. Cuando Jesús invoca en oración al «Padre, *Señor* del cielo y de la tierra...» *(Mt.* 11, 25 = *Lc.* 10, 21), reconoce en El un «Señorío» o *Realeza* divina, cuya vigencia plena constituye el ideal neotestamentario del «Rein[ad]o de Dios». Al pedir al Padre el advenimiento de este Reinado, reconocemos que es *gracia* suya. Pero damos por supuesta la coesencialidad de unas *disposiciones* (o, al menos, no-resistencias) humanas, que integran el sentido

[176] Cfr. también *Mt.* 13, 43; 26, 29, etc.

total de esta plegaria (y es espontáneo que ocupen con fre- 6, 10a
cuencia el primer plano de perspectiva en los comentarios de finalidad parenética).

El Reino de Dios es objeto de su *promesa* (*Iac.* 2, 5), ideal de su *vocación* (1 *Thes.* 2, 12), término de nuestra *liberación* de las tinieblas obrada por El (*Col.* 1, 13), *regalo* de su beneplácito (*Lc.* 12, 32)[177]. La actitud del hombre es *esperarlo* (*Mc.* 15, 43 = *Lc.* 23, 51), *recibirlo* (*Hebr.* 12, 28)[178], «heredarlo» (*Mt.* 25, 34)[179]. Esta obra de Dios, a la par de ser la «summa *Gloriae*» de la Santidad divina, es la «summa bonorum» de la *Paz*-felicidad humana; la síntesis de las aclamaciones en el «triunfo» de Jesús-Rey, tal como las resume la Catequesis[180], muestra que la «venida» del Rey y Reino mesiánico en Nombre de Dios trae como fruto la realización del programa angélico de Nochebuena (*Lc.* 2, 14). El Reino de Dios, objeto adecuado de su *Evangelio* (*Mt.* 4, 23 y 9, 35; 24, 14), es *Justicia* (cfr. *Mt.* 6, 33) con paz y gozo en el Espíritu Santo (+ *Rom.* 14, 17), y será *Gloria* (*Mt.* 13, 43; 1 *Thes.* 2, 12)[181]; en la renovación o «regeneración» total del orden terreno en orden divino (cfr. *Mt.* 19, 28 y *Lc.* 22, 30), para entrar en sintonía con el cual el hombre «renace» ya ahora mistéricamente del agua y el espíritu (*Ioh.* 3, 3ss.). El Reino de Dios es la derrota de Satanás (*Mt.* 12, 28; *Lc.* 11, 20) y de sus «fuerzas», a la que responde el gran *Aleluya* cósmico del Apocalipsis (19, 1ss.; cfr. v. 6), como introito de la fiesta eterna del Amor hecho Vida y Gloria en la Esposa/Ciudad/Iglesia, por la que el «cielo» desciende a la «tierra» (*Apoc.* 21, 1-2. 10), fundiendo ambos en aquella inefable impregnación del universo por la presencia, energía y ser de Dios, que San Pablo define por «ser Dios tado en todos» (ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν): fórmula vigorosa de pan-en-teísmo escatológico, tan hondamente pregustada por quien fue «exegeta de santidad», Francisco de Asís, en el clásico «*Deus meus, et omnia!*» El cristiano que dice

---

177 Cfr. 22, 29 y *Mt.* 21, 43.
178 Cfr. *Mc.* 10, 15 = *Lc.* 18, 17.
179 Cfr. 5, 4 [5]; *Iac.* 2, 5; 1 *Cor.* 6, 9s.; 15, 50; *Gal.* 5, 21; *Eph.* 5, 5.
180 Cfr. *Mc.* 11, 10. *Mt.* 21, 5. 9 y *Lc.* 19, 38.
181 Cfr. *Mt.* 20, 21 = *Mc.* 10, 37.

6, 10a al Padre: «¡Venga tu Reino!», traduce en el mínimum de palabras un estado de ánimo superconceptual, «comprehensivo», infinito por su objeto, de tendencia—hecha deseo y nostalgia en llama de oración—hacia aquel «orden divino», exacto y perfecto, que ha de ser comunión eterna del «mundo» en la Vida de Dios.

Pedimos que el Reino **venga.** Su lejanía o proximidad está en correlación con el menor o mayor grado de contacto con la obra salvífica del Mesías. La predicación de Jesús en Galilea señala la inminencia/presencia del Reino (*Mt.* 4, 17 y *Mc.* 1, 15)[182], que por una parte «ha llegado ya» (*Mt.* 12, 28 = *Lc.* 11, 20), y, por otra parte, todavía estará «cerca» en los preludios de la otra «venida del Hijo del hombre» (cfr. *Lc.* 21, 31). Si en la oración se pide que «venga», ello no excluye el hecho de que ya está entre nosotros (cfr. *Lc.* 17, 21), aunque sin ostentación (*Lc.* 17, 20), contra la mentalidad «epifánica» de los superficiales de siempre (cfr. *Lc.* 19, 11). En la venida del Reino entra también su desarrollo humilde y gradual; **venir** el Reino de Dios se traduce, en las parábolas, por «*crecer*»; sembrado ya, tiene sus fases de tallo, de espiga en sazón, de siega[183]. La idea del «crecimiento» es riquísima de virtualidad eclesiológica en los escritos neotestamentarios, especialmente en los Hechos (vgr. 6, 7; 12, 24; 19, 20, etc.) y en las Cartas a los Efesios (vgr. 2, 21; 4, 15-16) y a los Colosenses (vgr. 1, 6; 2, 19). No es menester especificar que las dimensiones del crecimiento no se proyectan sólo hacia el horizonte, sino también en altura y profundidad; en la segunda petición entra por igual, como objeto, la «propagación de la fe» y la «santificación de los creyentes», todo coordinado y subordinado a la suprema, definitiva fase ultratemporal del Reino, en el más allá.

Si en la oración dominical se pide la *gracia* del Reino que viene, se anhela también, y virtualmente se ofrece, la

---

182 Cfr. *Mt.* 3, 2; 10, 7; *Lc.* 10, 9. 11.

183 Cfr. *Mc.* 4 26-29 y todas las parábolas del «crecimiento» en el capítulo 13 de *Mt.*

«disponibilidad» humana para «recibir» el Reino *entrando* en él. Ante todo, el paso heroico por la línea que retrocede desde el «no» al pecado hasta el «sí» a las exigencias del canon de perfección evangélica; es decir, la μετάνοια o «conversión». En la parenética de los Apóstoles entraron, ya a primera hora, enumeraciones concretas de aquellos pecados, con los cuales no se puede «heredar el Reino de Dios» [184]; la síntesis de estas enumeraciones daría el esquema de la vertiente negativa de la Moral neotestamentaria, estricta y severa. La vertiente del «sí», abierta al sol del Reino de Dios, incluye la «pobreza» *(Mt.* 5, 3; *Lc.* 6, 20) con amor de Dios *(Iac.* 2, 5), y la «persecución por la Justicia» *(Mt.* 5, 10; cfr. 2 *Thes.* 1, 5), con todo su espectrograma de matices, que se irisan en las Bienaventuranzas; exige el espíritu de infancia *(Mt.* 19, 14), y una renuncia heroica (cfr. *Mt.* 13, 44-46), a veces excepcional, y aun no comprensible para los no iniciados en la ascética del Evangelio (cfr. *Mt.* 19, 12); docilidad al «llamamiento» *(Mt.* 22, 1-14 y *Lc.* 14, 16-24); actitud perseverante *(Mt.* 25, 1-13); cierto esfuerzo de «búsqueda» *(Mt.* 6, 33 = *Lc.* 12, 31), tal vez a alta tensión *(Mt.* 11, 12?)... En una palabra: la disponibilidad a la venida del Reino consiste en la actitud específica de la Justicia evangélica: HACER LA VOLUNTAD DEL PADRE: «entrará en el Reino de los cielos», *«el que hace la Voluntad de mi Padre que está en los cielos»* *(Mt.* 7, 21). 6, 10a

La íntima conexión entre el Reino del Padre y la presencia de Jesús alinea en una misma realidad objetiva la preparación hacia ambos aspectos del favor divino, así por el kerygma y la fe [185], como por la abnegación y el «seguimiento» [186]. En la expresión popular del pensamiento catequético, en la narración del «Domingo de Ramos», el *Reino que viene (Mc.* 11, 10) equivale a *«el Rey* [Jesús] *que viene»* (ibíd. y *Lc.* 19, 38; *Mt.* 21, 9). La epifanía total del Reino por parte del cielo, y la entrada en posesión ple-

184 Cfr. vgr. 1 *Cor.* 6, 9-10; [15, 50]; *Gal.* 5, 19-21.
185 Cfr. vgr. *Act.* 8, 12; 28, 31.
186 *Lc.* 18, 28-29 compar. con *Mc.* 10, 28-30 y *Mt.* 19, 27-29.

6, 10a na del mismo como «herencia» por parte de los electos, consistirá en la *«venida gloriosa del Hijo del hombre»*, conforme destaca el ciclo de perspectivas escatológicas de nuestro Evangelio (cfr. espec. 25, 31ss.). La expectación de esta «venida» concreta, personal, vivencial (no abstractizada, a manera de una «causa» o «programa» cuyo triunfo se desea), era uno de los «motivos» por los que vibraban concreta, personal y vivencialmente las comunidades de neófitos. Su Reino de Dios era «ir al encuentro de Cristo», y luego «estar siempre con El» (cfr. 1 *Thes.* 4, 16-18). La Cena eucarística se concebía también como una pregustación de esta «convivencia» familiar amorosa en el más allá (cfr. *Mt.* 26, 29), «hasta que venga [el Señor]» (1 *Cor.* 11, 26). Era espontáneo que en la oración cristiana floreciese, paralelamente al tema «¡venga el Reino del Padre!», la ardencia concreta: **¡Ven, Señor Jesús!** *(Apoc.* 22, 20 y 17), que, en algunos círculos, incluso helenocristianos, se cifraba en la invocación aramea *Marana tha!* («¡Señor, ven!»: 1 *Cor.* 16, 22), reliquia seguramente de los más primitivos «rituales» eucarísticos del Cristianismo [187].

El v. 5 del texto citado de la *Didakhé* manifiesta también el reflejo «eclesiástico» de la segunda petición. En efecto, la congregación de fieles tenía conciencia, ya contemporáneamente a los escritos neotestamentarios, de ser el «Reino» sacerdotal del Padre (*Apoc.* 1, 6; 5, 10), «el regio sacerdocio», elegido como Pueblo santo de Dios (cfr. 1 *Petr.* 2, 9. 5), edificado sobre «la Piedra» viva, que es el Señor (ibíd. v. 4) y su «Piedra»—por asociación de oficio, que fue su Apóstol «primero» (cfr. *Mt.* 10, 2)—Pueblo llamado ya entonces «Iglesia [de Jesús]» *(Mt.* 16, 18: *«mía»*), y considerado como una actuación de «el Reino de los cielos», con oficio de coordinar, en la esfera de lo religioso-evangélico, el «orden de la tierra» con el «orden del cielo» (cfr. *Mt.* 16, 19). El «crecimiento» horizontal y vertical de la auténtica Iglesia de Cristo, también en lo que tiene de estructura temporánea, no puede excluirse de la segunda

187 Cfr. *Didakhé* 10, 6 y contexto.

petición, en labios de un cristiano que la dice «sobre la tierra», sin quitarle un aspecto sustantivo de su realismo total. *6, 10a-b*

En el Evangelio según San Lucas, la segunda petición es idéntica a la fórmula de Sán Mateo. En algunos testimonios documentales es sustituída por otra, de cuya existencia hay indicios ya en el siglo segundo: *«Venga tu Espíritu Santo sobre nosotros, y nos purifique»* (’Ελθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ’ ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς). Tal vez el medio vivencial pedagógico de esta mutación (efectuada cuando el «Pater» no había cristalizado universalmente en fórmula intocable) fuera la didascalía preparatoria de los catecúmenos al bautismo, en el que iban a recibir el Espíritu Santo y ser purificados por El. Aparte la discutible oportunidad de esta variación (sugerida por el mismo contexto de San Lucas), fue profundo su instinto teológico. La venida y acción del Espíritu Santo en la Iglesia determina la superación evangélica del ideal terreno de «Reino», que tuvieron hasta ella incluso los mejores discípulos (cfr. *Act.* 1, 6. 7s.). El Espíritu Santo, en la doctrina del Nuevo Testamento, es el alma—vida y energía—del Reino de Dios. Una larga tradición de experiencia eclesial ha alineado paralelamente al «Venga tu Reino» y «Ven, señor Jesús» el inefable *«Veni Sancte Spiritus»*. En la perspectiva cenital del primer Evangelio, el **Reino de Dios** es eclosión eterna de aquel misterio de Vida iniciado en el bautismo, por el que los electos de «todas las naciones» son consagrados *«al Nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo»* (cfr. *Mt.* 28, 19).

Hágase tu Voluntad. *10b*

El silabario evangélico de oración según San Mateo (no según San Lucas) traduce *explícitamente* al orden dinámico el anhelo bíblico: *«Dios reine»*, que es lo mismo que decir: *«Dios gobierne»*, o sea: *«se haga su Voluntad»*. A la nueva luz de revelación mesiánica, esta Voluntad es de «Padre». Con la tercera petición teocéntrica, el «Padre nuestro» centra al cristiano en aquel específico vértice de espiritualidad, que, aunque también propuesto eventualmente a la piedad hebrea y a otras formas de religiosidad, es *característica* del «homo evangelicus».

El sujeto implícito del verbo (como en la primera petición) es el mismo Dios. Puede traducirse por: «Padre, haz

6, 10b [que devenga realidad: γενηθήτω] todo cuanto es objeto de la **Voluntad** (θέλημα) tuya, o, con un sinónimo finamente psicológico y bíblico: de tu «*Beneplácito*» (εὐδοκία) [188].

En San Mateo, el tercer inciso de la Oración domínica se reproduce, a la letra, en la de Getsemaní: «Padre mío... **Hágase tu voluntad:** γενηθήτω τὸ θέλημά σου (*Mt.* 26, 42; cfr. *Lc.* 22, 42). Sería minimizar la actitud de Jesús orante a la vista de la Pasión, limitarla a un desahogo afectivo de horror ante el sufrimiento. «Pedir» es la tensión del «querer» hacia un apoyo en un «poder» superior al propio. «Querer» es la actuación vital de «apreciar» un valor. Para la estimativa de Jesús hay un solo valor supremo: la Voluntad del Padre; y todo el peso de su propio querer humano, con «prontitud de espíritu», se apoya en la Omnipotencia pidiendo positivamente que aquella Voluntad se cumpla. Ello no excluye que, en «debilidad de carne», todo el potencial psicofisiológico de aversión al presentimiento del suplicio (sumado a una auténtica «tentación»: cfr. *Ioh.* 14, 30s.; → 4, 3) suscite una carga abrumadora de sentimientos [189], polarizada hacia un recurso a la posibilidad de que sea también Beneplácito del Padre Omnipotente otro género de «cáliz» [190]. Mas, por encima de un matiz *condicional* («si es posible...»; «si quieres...»; «todo te es posible»), prevalece la única petición **absoluta** («tu Voluntad»; «como Tú quieres»; «lo que Tú quieres»). Esta decisión teocéntrica del «espíritu» supera el sentimiento humano de la «carne», consumiendo en holocausto de filiación lo que hubiera podido ser beneplácito propio («no como yo quiero»; «no mi voluntad»). El tono angustiado de una expansión legítima no debe ahogar, en el estudio teológico de Getsemaní, el hecho sustantivo de que Jesús, en realidad, ha pedido el «cáliz», que sabe ser un «don» del Padre (cfr. *Ioh.* 18, 11).

La perspectiva dramática de Getsemaní ilumina la concisa tercera aspiración del «Padre nuestro» subrayando que

---

188 *Mt.* 11, 26 = *Lc.* 10, 21; cfr. *Eph.* 1, 5: «el Beneplácito de su Voluntad».
189 Cfr. *Mt.* 26, 37s.; *Mc.* 14, 33s.; *Lc.* 22, 44.
190 *Mc.* 14, 36 [39]; *Mt.* 26, 39; *Lc.* 22, 42.

la Voluntad del Padre, como su Reino y su Gloria, es valor supremo que no puede ser contrapesado por ningún otro valor. Someterse respetuosamente a su imperativo, sólo por ser inevitable, se llamaría «resignación»; por considerarlo más sabio que el nuestro, podría ser un exponente de prudencia religiosa (perspectiva de algunos textos paganos a este respecto). Con frecuencia y también en labios cristianos, el «hágase la Voluntad de Dios» oscila en la escala de alguno de estos matices (vgr. Act. 21, 14). Ello es bueno, y puede ser santo. Pero el «modo espiritual» específicamente evangélico del «hágase» no es «subjuntivo», sino «optativo»; la realización de la Voluntad divina se quiere, no precisamente por ser soberana ni por ser infalible, sino *por ser del Padre.* La «exégesis de la santidad» ha iluminado esta actitud con el milagro moral de una abnegación amorosa y obediencia libre, en las que voluntades humanas (por gracia de la divina: cfr. *Phil.* 2, 13) han deseado, con deseo apreciativamente infinito, el cumplimiento del Beneplácito paterno, muchas veces contra el peso agobiador, añadido a las tentaciones externas, de sus tendencias psicofisiológicas de aversión a lo difícil y doloroso. De esta tradición exegética de santidad, el Padre nuestro como lección y Getsemaní como ejemplo son el punto de partida. *6, 10b*

Con fraseología popular religiosa diríamos que la tercera petición significa orar «por las intenciones del Padre» Dios. Su horizonte abstracto podría ser, por tanto, ilimitadamente ancho, y envolver en su imprecisión todo cuanto es bueno, hermoso y justo. Mas, **en la** escuela neotestamentaria, y para el cristiano en estado de redención, la **Voluntad del Padre** se concentra en la Obra máxima, que es la «Venida del Reino», cuyo supremo valor es la «Gloria/ Santidad del Nombre de Dios» Salvador. Aparte un texto eucológico del Apocalipsis, dedicado a la Voluntad de Dios en cuanto *creadora (Apoc.* 4, 11), el Nuevo Testamento siempre considera como objeto de la divina Voluntad la Obra mesiánica-soteriológica, bajo alguno de sus múltiples as-

6, 10b pectos. Concretamente, es «Voluntad del Padre» (o «de Dios», o «de Dios Padre», véase cada texto): nuestra «santificación» entitativa por la ofrenda sacrifical del cuerpo de Jesucristo (*Hebr.* 10, 10 y contexto), nuestra liberación del pecado y del «presente eón malo», gracias a aquel Sacrificio (*Gal.* 1, 4); la «conversión» y la fe (cfr. *Mt.* 21, 31-32); el ejercicio de «santificación» ascética (1 *Thes.* 4, 3); el espíritu de oración y de acción de gracias con gozo perenne (1 *Thes.* 5, 18); el buen comportamiento cristiano, y su irradiación social-apologética (1 *Petr.* 2, 15); la fecundidad espiritual de nuestra existencia «haciendo las Palabras [de Jesús]»; en particular, las del Sermón de la Montaña (*Mt.* 7, 21 y cont.); que el cristiano inocente sufra por su fe (1 *Petr.* 3, 17 y 4, 19); que no perezca ni uno de los «pequeños» (*Mt.* 18, 14). Se mueve en la órbita de la Voluntad de Dios el que los fieles cooperen con las iniciativas del Apóstol, y por él con las de Cristo (cfr. 2 *Cor.* 8, 5), y en ella debe moverse, hasta en sus pormenores, todo «plan» apostólico (cfr. *Rom.* 1, 10 y 15, 32; 1 *Cor.* 16, 12), así como la vida cotidiana del creyente (cfr. *Iac.* 4, 15). La vocación al apostolado es obra de la Voluntad divina, como sentía profundamente San Pablo [191], quien nos transmitió aquel inefable «cántico espiritual al Beneplácito soteriológico de Dios Padre», fuente primordial y norma suprema del «Misterio de Cristo» para la salvación del mundo, con que empieza la Carta a los Efesios (1, 5. 9. 11).

Si el discípulo del Evangelio pide sinceramente que el mismo Padre traduzca en realidades el Beneplácito de su Voluntad, en su tercer anhelo de la plegaria domínica se incluirá también, por reflejo, la petición (que es al mismo tiempo ofrecimiento) de que, así él como todos los demás hombres en la tierra, «cumplan la Voluntad del Padre que está en los cielos». De esta parte cedida al hombre en la realización plena de la Obra soteriológica se ofrece también como paradigma de perfección a Jesús, que, si bien pide al Padre que haga su Voluntad en El, «hace» también El en

[191] 1 *Cor.* 1, 1; 2 *Cor.* 1, 1; *Eph.* 1, 1; *Col.* 1, 1; 2 *Tim.* 1, 1.

sí mismo la Voluntad del Padre. El tema es predilecto de San Juan (aunque no ausente de los Sinópticos): para hacer la Voluntad (= ποιεῖν τὸ θέλημα) «de Aquel que le envió» bajó del cielo (*Ioh.* 6, 38); no busca otra cosa (5, 30); ello es su «alimento» (4, 34). «Guardar la Palabra» (8, 55) y los «Mandamientos» de El es su prueba de Amor (14, 31), de permanencia en el Amor (15, 10). «Hacer la Voluntad» del Padre no se traduce, en Jesús, por una actitud resignada, pasiva, estática; sino que es arquetipo del esencial dinamismo cristiano, porque está en sinonimia con «llevar al término [de conclusión=perfección] (τελειοῦν) la Obra» encomendada [192]. *6, 10b*

La norma de Jesús: «hacer siempre lo que agrada al Padre» (*Ioh.* 8, 29) se reproduce a la letra, en el Nuevo Testamento, como ideal del cristiano (1 *Ioh.* 3, 22); más aún: como equivalencia de «ser cristiano» (cfr. *Hebr.* 13, 21; 1 *Petr.* 4, 2). Ello es una «gracia» y creación o «poema» de Dios en nosotros, quien, del estado donde era norma «la(s) voluntad(es) de la carne», nos ha trasladado al orden de las «buenas obras», preparadas por El (*Eph.* 2, 3ss. 10). «Hacer la Voluntad de Dios» es perfección y plenitud que rige toda situación concreta, como vgr., la santificación de los esclavos en su estado (*Eph.* 6. 6). Es precio de entrar en posesión de la promesa escatológica (*Hebr.* 10, 36), de pertenecer al Reino de Dios (*Mt.* 7, 21; 21, 31), de gozar de la intimidad familiar de Jesús (*Mt.* 12, 50; *Mc.* 3, 35), de sustraerse a la caducidad del «mundo», con el amor del cual es incompatible (1 *Ioh.* 2, 17). *Conocer* la Voluntad de Dios es sabiduría (*Col.* 1, 9; cfr. *Eph.* 5, 17), y hace falta para ello un «criterio» nuevo (*Rom.* 12, 2). Es gracia, muy afín a la de la vocación (cfr. *Act.* 22, 14), que importa la responsabilidad de una santificación más exigente (cfr. *Lc.* 12, 47, y contexto de *Rom.* 2, 18). El que sintoniza su querer con el de Dios, tiene abiertos y claros los ojos de la Fe (cfr. *Ioh.* 7, 17); orar en comunión con la Voluntad de Dios

---

192 4, 34 y 17, 4; comparar con el τετέλεσται de 19. 30.

6, 10b es certeza de ser atendido (1 *Ioh.* 5, 14s.). El ideal evangélico tiene raíces fecundas en el Antiguo Testamento: hacer la Voluntad de Dios es oficio de ángeles (*Ps.* 103 [102], 21), enseñado por Dios mismo (*Ps.* 143 [142], 10); si es verdad que Dios hace todo lo que quiere por su Soberanía (cfr. *Ps.* 135 [134], 6; *Is.* 46, 10; 1 *Mac.* 3, 60, etc.), hace también por Amor lo que quieren sus fieles (= «los que le temen» *Ps.* 145 [144], 19). Hacer la Voluntad de Dios vale más que los holocaustos; es la delicia del corazón, según el texto delicadísimo del Salmo 40 [39], 8-9, en que el autor de la Carta a los Hebreos (10, 5-10) cifra la actitud esencial de Cristo Sacerdote, y el rasgo característico de su fisonomía espiritual (comp. con *Phil.* 2, 8).

El tercer tema de oración en nuestra Catequesis orienta hacia aquel ejercicio, «ascético» y «místico» a un tiempo, por el que el ápice de la voluntad pura del cristiano —permaneciendo libre, espontánea, inmanente—es impregnada, dirigida y como informada por la Voluntad divina. La posible/probable actitud de «condescendencia» de Esta para con el que ora—sin dejar de ser Ella libre y soberana—hace que la oración pueda ser, no siempre y sólo «anhelo de conformidad», sino auténtica *petición*. Si esta «situación» es misteriosa, lo es como consecuencia lógica de un primer misterio: la Paternidad de Dios. El fondo social, sobre el que se destaca la terminología evangélica, es el de «patriarcado absoluto». La vida del hijo es obedecer (cfr. *Mt.* 21, 28-31), y su mayor pecado sustraerse a la atmósfera paterna (análisis espiritual de *Lc.* 15, 11ss.). La corrupción del sentido filial cristiano, manteniéndose en la obediencia, sería una ascética de esclavitud [193]; su rectificación será la conciencia clara de que hay una total comunidad de intereses y de vida entre el hijo y el Padre (*ibíd.* v. 31). La tercera petición, extendida a todos sus reflejos y comprendida en profundidad, si no «explica», al menos ilumina el misterio del santo sinceramente *libre* en la incondicional

[193] Cfr. la expresión amarga del hijo mayor en la parábola, *Lc.* 15, 29: δουλεύω σοι...

obediencia al «orden divino», el cual sabe decir: *«estoy* *6, 10b-c*
dispuesto a todo, lo acepto todo [oblación refleja de sintonía de la voluntad humana...], *con tal de que se haga tu Voluntad en mí y en todas tus criaturas* [... por deseo positivo de que reine soberana la Voluntad de Dios]... *con una infinita confianza, porque Tú eres mi Padre* [en sosiego espiritual amoroso de filiación]».

Como en el cielo, también sobre la tierra. *10c*

En el díptico del «Padre nuestro», la primera tabla—teocéntrica—queda delimitada (a manera de «inclusión» hebraizante) entre dos miradas al cielo: la *invocación,* que da el «tono» de la actitud orante: *Padre nuestro,* **que estás en «el cielo»** [194], y una rúbrica, que envuelve las tres peticiones en un anhelo de suprema perfección modal: **«como en el cielo,** también sobre la tierra». En el pensamiento «tierra» se enquicia el segundo díptico, cuyo eje será la palabra **«nuestro**/nosotros», como ha sido para el primero la palabra «Tú», dirigida al **Padre.**

El binomio **cielo + tierra,** expresión bíblica de «todo lo creado» (cfr. *Gen.* 1, 1; 2, 5, etc.)—equivalente al «cosmos» griego, o a nuestro «universo»—significó también el ámbito de la realeza inmensa de Dios, «Señor del cielo y de la tierra» *(Act.* 17, 24; cfr. *Mt.* 5, 34s. [*Is.* 66, 1], etc.). Por mentalidad religiosa (radicalmente cosmológica: *Gen.* 1, 7), el cielo se concibió separado y alejado de la «tierra», en una trascendencia pocas veces suavizada en la espiritualidad preevangélica. Mas la revelación de Dios como *Padre de los hombres* implica el acercamiento hasta una auténtica simbiosis entre ambos órdenes: el «celeste» y el «humano-terreno». La invocación de Jesús al Dios de la Revelación como «Padre, Señor del cielo y de la tierra» *(Mt.* 11, 25), y su propia exaltación a idéntica Realeza *(Mt.* 28, 18), hace presentir el misterio de la «anakephalaiosis» o reintegración

---

194 El plural «cielos» es hebraísmo; la *Didakhé* (8, 2) lo tradujo, con acierto, al singular.

6, 10c-11 de todo, *así en los cielos como en la tierra,* bajo una sola Cabeza: Cristo (cfr. *Eph.* 1, 10), en la Paz establecida al precio de su propia Sangre (cfr. *Col.* 1, 20; *Eph.* 2, 19 [cfr. 13ss.]). La primera parte del «Padre nuestro» es la más finamente espiritual traducción-a-vida de la nueva relación de «ciudadanía» y «familiaridad» *(Eph.* 2, 19; *Phil.* 3, 20) del «orden humano» con el «orden celeste»: el ideal evangélico, hecho ardencia de plegaria, es que la trilogía de valores por cuya posesión el cielo es cielo (la Gloria/Santidad de[l «Nombre» de] Dios = su Reinado = la soberanía sin resistencias de su Voluntad), convierta en cielo la tierra, impregnándola—por gracia de Dios con cooperación humana—hasta la total transformación, o «regeneración», cuando, «pasada» la dualidad cosmológica contingente actual «cielo + tierra» (cfr. *Mt.* 24, 35; *Apoc.* 21, 1), los «justos» sean luz de gloria en el único «Reino del Padre» *(Mt.* 13, 43). La primera parte del «Padre nuestro» define y consagra la «actitud cristiana»: estar, sí, *sobre la tierra,* pero *como en el cielo,* por asimilación progresiva de sus valores y por la proyección tendencial de toda la vida temporánea hacia su plena posesión definitiva, escatológica [195].

11 **El pan nuestro / necesario para el día / danos hoy.**

La segunda mitad del silabario evangélico de la oración tiene por eje la palabra **nosotros** o **nuestro.** Es la súplica de los hijos de Dios, que, estando «*sobre la tierra*» quieren ver su comunidad ordenada a lo divino: «*como en el cielo*». Conscientes de ser lo que son, piden que la soberana dignidad/bondad de Dios-Padre se ejerza sobre ellos irisada en las tres formas de protección correspondientes a la triple situación-humilde del homo evangelicus, que es tal por aceptar, en autenticidad de corazón, su categoría de «*pobre*», «*pecador*» y «*débil*».

[195] Muchos autores refieren el inciso «Como en el cielo, etc.», por contexto sintáctico, a sola la tercera petición. Aun así, vista la identidad sustancial de sentido con las otras dos, en la práctica recubriría virtualmente el sentido de las tres.

EL «PADRE NUESTRO», ORACIÓN DEL «POBRE». *6, 11*

Ya el Salterio dedica un himno a Yahveh, Rey de los pobres, que «da pan a los hambrientos» *(Ps.* 146 [145], 7). El «pan», según la Biblia, es una gracia de Dios (cfr. 2 *Cor.* 9, 10 [*Is.* 55. 10]; *Gen.* 28, 20). Se entiende por «pan» (hebraísmo) el «sustento» sobriamente normal de la vida; en el recitado de *Mt.* 6, 25ss. (que equivale a una elevación espiritual en torno al tema de la cuarta petición del «Pater»), tiene por sinónimo la palabra τρoφή /«alimento», lo mismo que en el breviario del «misionero pobre» *(Mt.* 10, 10). Juan Bautista, en su austeridad fuera de serie *(Mt.* 3, 4), «no comía pan» *(Lc.* 7, 33); por el contrario *(Lc.* 7, 34), Jesús escogió el ritmo de la sencillez normal, pues (aparte la experiencia del desierto) «comía pan» *(Lc.* 14, 1) como los demás. La significación amplia de la palabra «pan» (= «sustento») irradia de la estima misteriosamente sacral que tuvo siempre del *pan,* en sentido estricto, la civilización bíblica y cristiana. En el Santuario era permanente oblación religiosa de Israel a la faz de Yahveh *(Ex.* 25, 30), alimento divino, reservado a sus ministros (cfr. *Lev.* 24, 5-9) o, en caso de excepción, a quien fuera «puro» (cfr. 1 *Sam.* 21, 4ss.; *Mt.* 12, 3-4 y par.). Los sacerdotes ofrecen «el pan de Dios» *(Lev.* 21, 6. 8. 17. 21, etc.). Carecer de pan es una maldición terrible (2 *Sam.* 3, 29; cfr. *Ps.* 37 [36], 25; *Ez.* 16, 16-17); gozar de él, una bendición del Señor *(Ex.* 23, 25; *Is.* 33, 16).

«Dar pan» es oficio de padre, quien, aunque sea «malo», no sabe negárselo a su hijo (*Mt.* 7, 9; *Lc.* 11, 11); el «pan de los hijos» es inalienable (cfr. *Mt.* 15, 26); al «hijo pródigo» hambriento le es imperativo de retorno la nostalgia de los panes de la casa de su padre *(Lc.* 15, 17); el tercer evangelista ilumina la enseñanza de la oración «Padre» con dos proyecciones, ambas referidas a la petición de pan: el *amigo* a la puerta del amigo *(Lc.* 11, 5-8), el *hijo* en presencia del padre *(ibid.* v. 11). La actitud fundamental del cristiano que pide a Dios la sagrada bendición del pan es la del hijo apoyado en la confianza, hasta la audacia, del amor.

6, 11 Pero su filiación se recubre con el hábito de la *pobreza.* Aquello que se «pide», se supone que no se «tiene». El homo evangelicus «pide» el pan para este **hoy,** que, en la formulación austera de San Mateo (σήμερον), es adverbio de un imperativo aoristo (δός) que circunscribe a «una sola vez» la perspectiva intencional del que lo pronuncia. San Lucas suaviza la fórmula, poniendo el imperativo en presente (δίδου: perspectiva de «continuidad»), determinado por la forma adverbial: «cada día» (καθ' ἡμέραν). Ambas expresiones (pero con más energía la de San Mateo, que ha pasado a ser única, ya desde la *Didakhé,* en la tradición práctica del Cristianismo) suscitan en el orante el sentido de su total «insuficiencia» ante la vida, como quien necesita día por día que el Padre ponga en sus manos el «pan», que, antes de ser propio, es de Dios. En el Evangelio, la santidad del pan de todos—«nuestro», no *mío*—recibe la unción del Amor teológico. Dios se servirá a veces de este amor o «caridad» prendido en el corazón de alguno de sus hijos para «dar» (El, Dios, autor de todo buen «querer y obrar»: cfr. *Phil.* 2, 13) a otros la gracia del *pan de cada día* (τῆς ἐφημέρου τροφῆς: *Iac.* 2, 15); el que se niegue a ser instrumento de esta gracia, renuncia a la permanencia del Amor de Dios en él *(ibid.* y 1 *Ioh.* 3, 17). Si ello va unido con injusticia, es pecado que «reclama» la justicia del Omnipotente *(Iac.* 5, 4). Además de estos (que capitalizan «fuego» escatológico: cfr. *Iac.* 5, 3), tampoco pueden rezar el «Padre nuestro» los «ricos según el Evangelio», los que reclinan su psicología en la confianza de los bienes de reserva y se dicen: «alma [= vida] (mía), tienes *muchos bienes* depositados para *muchos años» (Lc.* 12, 19: contraste con el «pan» de «hoy»...). Recuérdese que se trata esencialmente de «actitud espiritual»; pero no se olvide que le fue más fácil a San Francisco de Asís decir el «Padre nuestro» después de su real desposeimiento que antes.

La palabra «pan» va acompañada, en ambas redacciones evangélicas, de un vocablo (único adjetivo calificativo en toda la oración)

desconcertante: ἐπιούσιος. Solamente el catálogo de lo que se ha escrito sobre su etimología y significado llenaría páginas. Y, a pesar de ello (fenecidos pronto varios momentos de optimismo prematuro por parte de algunos), hay que reconocer que estamos todavía en la misma ignorancia de punto de partida en que reconocía estar Orígenes (De *Orat.* 27, 7, MG 11, 509 CD; CB 2, 266s). Parecería espontáneo que ἐπιούσιος (prescindiendo de pequeños escrúpulos morfológicos) fuera entendido, por las primeras generaciones que rezaron el «Padre nuestro» en griego, como adjetivo formado normalmente sobre[ἡ], ἐπιοῦσα [ἡμέρα], palabra frecuente en el vocabulario de San Lucas (*Act.* 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18 — νυκτί: *Act.* 23, 11) con sentido: [el día (o «la noche»)] **siguiente.** Varias versiones y comentarios antiguos lo entendieron así, y señalaron como objeto de la petición: «el pan *de mañana*». [Otras traducciones fueron: El pan «cotidiano», «del día de hoy», «sobresubstancial», «necesario para la 'substancia' (= subsistencia), etc., etc.]. La expresión «el pan *de mañana*» resulta disonante, y casi un contrasentido con relación a 6, 34: «no os angustiéis por el mañana» (aunque, a decir verdad, «pedir al Padre» es la antítesis de «angustiarse»...). Pero ἡ ἐπιοῦσα [ἡμέρα] no es *precisamente* «mañana», sino: «el día que [sobre]viene» e incluso: «que va a empezar» (o «que está empezando»). Los obreros enviados a la viña durante el día, según la parábola evangélica (*Mt.* 20, 1ss.), reciben a puesta de sol (v. 8) el denario (v. 9s.) *suyo* (v. 14), que es su salario o «recompensa» (μισθός: v. 8), equivalente al «sustento» de un día (comparar *Lc.* 10, 7 con *Mt.* 10, 10), que bien puede llamarse «del día que viene» (y de hecho estaba empezando ya, según una de las maneras de dividir el día en la antigüedad; la expresión no equivale a nuestro matiz idiomático: «de mañana»). La cuarta petición podría sugerir, como situación vital, la de los hijos/servidores de Dios que reciben gozosamente de su amo, al atardecer de una jornada llena, «el pan necesario para el día que viene». Sea cual fuere su etimología, el sentido objetivo de la súplica está bien traducido por ἐφήμερος τροφή en la Carta de Santiago (2, 15), equivalente a «cotidiano» o «de cada día» según fórmulas tradicionales, a condición de que ellas no impliquen matiz de «continuidad» (si es que se refieren al texto de Mateo), sino de evangélico reposo en la perspectiva de *un solo día* (cfr. *Mt.* 6, 34). La súplica se orienta hacia aquella moderación, sin miseria ni opulencia, de la sobriedad del «pan», en ambiente de comunidad fraterna, sin exclusivismo, donde se goza de un pan que es «nuestro»—de todos los hijos de Dios—y no sólo «mío». Un texto del Libro de los Proverbios (30, 8-9) preludiaba la actitud evangélica:

«No me des ni pobreza [= miseria] ni riqueza [= opulencia]:
concédeme el pan necesario.
No sea que me sacie y te niegue,
y diga: ¡¿quién es Yahveh?!
y no sea que en la indigencia robe,
y profane el Nombre de mi Dios.»

6, 11 No es preciso recordar que a la *petición* del pan le es coesencial el trabajo/fatiga para obtenerlo (cfr. *Gen.* 3, 19; 2 *Thes.* 3, 12. 8), y que el ser gracia *de Dios* y bien *nuestro* no excluye que pueda llamarse y sea también «mío» [196].

Un notable sector de la exégesis tradicional, al menos en línea parenética, ha «espiritualizado» la petición de «Pan» entendiéndolo de Cristo — y, ordinariamente, de la Eucaristía. A veces se ha acentuado el sentido escatológico, proyectando hacia el Reino definitivo el anhelo de un Pan «futuro», pregustado «hoy». No nos atreveríamos a asegurar (como hacen algunos) que esta interpretación (manteniendo como firme y básica la del pan por la vida temporal) carezca de fundamento bíblico. En los Evangelios sinópticos es tema intencional la «espiritualización» del pan físico *dado* por Jesús. La correspondencia de los textos *Mt.* 14, 19/26, 26; *Mc.* 6, 41/14, 22; *Lc.* 9, 16/22, 19, dibuja la figura *(característica: Lc.* 24, 30s.) de Jesús «partiendo y *dando* el Pan» a sus discípulos. La escena del «lugar desierto» actúa y significa una realidad de orden terreno: el pueblo hambriento necesita pan, y el Mesías se lo da en nombre de Dios. Pero es una realidad proyectada hacia la «super-realidad» mística de la Cena institucional mesiánica, en la que se da de comer al discípulo otro Pan, que es Jesús. En el cuarto Evangelio pasa a la superficie ese doble plano de *Jesús dando el pan;* su capítulo sexto es una «elevación» del nivel físico, real/significativo a la vez, al nivel místico, auténtico/«verdadero». El evangelista traza hábilmente el diálogo hasta poner en labios de los que habían comido pan «que perece» (cfr. 6, 27) la cuarta petición del Padre nuestro «espiritualizada»: «*Señor, danos siempre este Pan* [de Dios]» (v. 34, cfr. 33), que da el Padre (v. 32) — δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον. La respuesta es: «Yo [Jesús] soy el Pan de la Vida» (v. 35); necesario para la Vida (v. 53) eterna (51. 58). Como San Lucas (24, 30), también San Juan presenta al Resucitado en la actitud misteriosamente imprecisa de «dar el Pan»

[196] Cfr. texto cit. de *Thes.*: *su* pan... no «gratis»...

a sus discípulos (21, 13). Los creyentes contemporáneos de *6, 11*
la primera proclamación del Evangelio se reunían asiduamente para «la Fracción del Pan» y «las Oraciones» *(Act.* 2, 42). La Fracción del Pan era rito eucarístico (cfr. *1 Cor.* 10, 16b), celebrado en atmósfera de cena fraternal (cfr. *1 Cor.* 11, 20ss. y *Act.* 2, 46). No es inverosímil que, entre «*las* Oraciones», ordenadas conforme a «*la* Enseñanza de los Apóstoles», ocupase el lugar de preferencia la que «mandó el Señor en su Evangelio» [197]. La práctica de recitar el «Padre nuestro» como preludio a la comunión eucarística consta en la historia de la Iglesia hasta muy antiguo, y puede ser reliquia de la «liturgia» germinal de primera hora; «las oraciones» — αἱ προσευχαί — de los miembros de la primera comunidad *(Act.* 2, 42) pueden responder substancialmente al «así orad» –οὕτως προσεύχεσθε– del Evangelio *(Mt.* 6, 9; cfr. *Lc.* 11, 2). La *Didakhé* yuxtapone la enseñanza del «Padre nuestro» a las normas sobre la Eucaristía y Fracción del Pan [198]. Si pudiera afirmarse lo que sugerimos como hipótesis: que el ambiente vital *específico* de la oración dominical en sus orígenes eclesiástico-apostólicos fue la reunión de los hermanos en torno a la mesa donde celebraban su cena, a un tiempo material y eucarística, cabría dar a la petición del «pan» una bivalencia consciente de sentido directo: el sentido espontáneo del sustento corporal para servir al Señor «el día que viene», y el «transfigurado» que contempla en la figura del «pan»—como en la cena del «desierto»—el supremo Don mesiánico del Padre a sus hijos: la Comunión de Jesús, así en su presente realidad misteriológica como en su venidera epifanía ultratemporal. En la perspectiva de esta hipótesis, es tan auténticamente «evangélica» la cuarta petición en el contexto solemne del «Padre nuestro» dentro de la Misa, como en los labios del «pobre de Yahve» que pide silenciosamente el pan de cada jornada. El sabor de sentido pleno lo gustaría quien viera, en la mesa familiar-fraterna de los cristianos, la transparencia de aquella comu-

---

[197] *Didakhé,* 8, 2.
[198] 8, 2s.; 9, 1ss.

6, 11-12 nión eclesial en la que el mismo Mesías ha querido llamarse y ser, con sobrenatural realidad, «el Pan».

6, 12 **Y perdona a nosotros nuestras deudas, así como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores.**

EL «PADRE NUESTRO», ORACIÓN DEL «PECADOR».

Ya el Antiguo Testamento, sobre todo en los textos oracionales, enseña a pedir a Dios, compasivo «como» un padre *(Ps.* 103 [102], 13), que «perdone», «redima», «purifique de», «lave», «borre» los «pecados», «delitos», «culpas», «iniquidades» del hombre consciente de sus desvíos [199]. La sexta entre las «18 Bendiciones», expresión de la piedad israelítica (→4, 23), era también una demanda de perdón a «nuestro Padre». La clave psicológica de esta actitud, esencial a toda auténtica experiencia religiosa, es la íntima seguridad en que vive el homo biblicus de ser «pecador» a los ojos de la Verdad *(1 Ioh.* 1, 8ss.), aun cuando no supiera él mismo llevar a término un análisis introspectivo de sus concretos actos pecaminosos. La antinomia del publicano pecador/justo, y del fariseo justo/pecador *(Lc.* 18, 10-14; cfr. *Ioh.* 9, 41), define una de las más esenciales actitudes evangélicas del hijo de Dios, iluminada, mejor que por los comentarios, por la historia de la santidad cristiana, que cimentó siempre sus elevaciones en la profundidad del «sentido de pecador-redimido».

La «remisión de los pecados» (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) fue uno de los temas centrales del Mensaje cristiano «a todas las naciones» *(Lc.* 24, 47) [200]. Novedad extraordinaria de la Nueva eterna Alianza en contraste con la Antigua [201]. Su fuente, la Sangre sacrificial del Mesías [202]. El Nombre-Misión de

---

199 Cfr. vgr. *Ps.* 51 [50] íntegro; 103 [102], 3. 4. 5. 10. 12, etc.: 130 [129], 4. 7. 8; 25 [24], 11; 19 [18], 13; 32 [31], 5, etc.

200 Cfr. *Act.* 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18.

201 *Ier.* 31, 31ss., espec. vers. 34; cfr. *Hebr.* 10, 16s.; 8, 8-12 y contexto.

202 *Mt.* 26, 28; cfr. *Eph.* 1, 7 y *Col.* 1, 14; *Rom.* 3, 25; 1 *Ioh.* 1, 7; *Hebr.* 9, 14. [22], etc.

«Jesús» significa la Salvación-liberación de los pecados de su Pueblo *(Mt.* 1, 21); vino al mundo, en efecto, para «quitarlos» *(Ioh.* 3, 5) «llevándolos» en su propio cuerpo sobre la cruz *(1 Ptr.* 2, 24; cfr. *Is.* 53, 12. 4s.); es decir: «para salvar a los pecadores» *(1 Tim.* 1, 5), a quienes—y únicamente a ellos—empezó por «llamar» *(Mc.* 2, 17 = *Mt.* 9, 13; «a conversión»: *Lc.* 5, 27). Su actitud pastoral provocó el que fuera considerado «amigo de los pecadores» *(Mt.* 11, 19), título que defendió e ilustró con parábolas preciosas *(Lc.* 15). Ya Juan Bautista enseñó al pueblo que la «ciencia de la Salud (mesiánica)» consiste en la remisión de los pecados *(Lc.* 1, 77), que preparó con su predicación y rito bautismal *(Mc.* 1, 4; Lc. 3, 3). En la unidad catequética del paralítico de Cafarnaum, dentro de la secuencia que presenta la victoria del Mesías sobre las fuerzas del mal *(Mt.* 8-9), se subraya con insistencia apologética la realidad de su poder de «perdonar pecados» [203]. Resucitado, lo transmitirá a sus discípulos como oficio carismático *(Ioh.* 20, 23)—que constituirá otro de los aspectos de la simbiosis mesiánica del «orden terreno» con el «orden celeste» (cfr. *Mt.* 18, 18; →9, 6. 8). La «remisión de los pecados» tiene sus coeficientes de cooperación o «disponibilidad» por parte del pecador, como, por ejemplo, el reconocimiento sincero de ellos *(1 Ioh.* 1, 9), la fe *(Rom.* 3, 25; *Act.* 10, 43; 13, 38; 26, 18), el bautismo con «con-versión» *(Act.* 2, 38; 5, 31), determinados ritos eclesiásticos (cfr. *Iac.* 5, 14-15), y, sobre todo, la caridad misericordiosa (→12b. 14). Por consiguiente, un fallo de disponibilidad en el reo podría importar una limitación [204]. *6, 12*

El quinto tema de oración centra al discípulo del Evangelio en el foco de la Misericordia purificadora del Padre. En sintonía con la entera Comunidad eclesial, pide la realidad, sin óbices, del Mensaje mesiánico de «remisión». El objeto de ella lo traduce San Lucas (11, 4) con el término teológico «pecados» (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν), expresión ya técnica, como muestran los muchos textos citados, en el vocabulario del Nuevo Testamento, y más fácilmente inteligible

[203] *Mt.* 9, 2. 5. 6. [8]; *Mc.* 2, 5. 7. 9. 10; *Lc.* 5, 20. 21. 23. 24.
[204] Cfr. *Mc.* 3, 29 y paral.; *Ioh.* 20, 23; →6, 12b. 14.

6, 12 para los cristianos helenistas. San Mateo conserva la imagen aramaizante y primigenia de **deudas** (τὰ ὀφειλήματα). El desarrollo y transparencia de esta imagen lo da la parábola del «deudor» (εἷς ὀφειλέτης) en el capítulo 18, 23ss. Las relaciones entre Dios/Rey y el hombre/siervo se conciben a manera de un enorme déficit pecuniario por parte de éste, insolvente. La justicia (manteniéndonos en el plano de la parábola) reclama su reducción a esclavo, con toda su familia. La misericordia[205] otorga la total «remisión» (v. 27: ἀφῆκεν) por la sola súplica (v. 26)—gracia condicionada, empero, a la «disponibilidad» del siervo, tristemente negativa. El concepto «deuda» se apoya, para la conciencia del «pecador» evangelizado, en la doctrina de la absoluta pertenencia a Dios de toda su persona: capital, frutos e intereses; doctrina hecho aviso ascético en la parábola de los «talentos» (*Mt.* 25, 14-30; cfr. *Lc.* 19, 12ss.). Los discípulos del Señor tienen, de por sí, una sola página en su contabilidad: el «Debe»; cuando han cumplido «todo lo que se les ha ordenado» están a cero; pueden decir: «hemos hecho lo que *debíamos*»— ὃ ὠφείλομεν (cfr. *Lc.* 17, 10). Por tanto, todo menoscabo de su fructificación ya es una «deuda»; cuanto más si se trata de actos contradictorios a su deber... La nivelación de cuentas, para quien no posee nada propio, no tiene más posibilidad que la «remisión» por parte del acreedor. Todo esto es traducción imaginativa de una realidad teológica a lenguaje jurídico-administrativo. El pecado *es*, en el Nuevo Testamento, ofensa personal inferida a Dios por el hombre al desorbitar su vida consciente del ámbito de la Voluntad paterna de Dios. Su expresión esencial más aproximada está, por transparencia, en la parábola del «hijo pródigo» (*Lc.* 15, 11ss.). Comprende, en esta perspectiva, que la *deuda* sea «enorme» (= «diez mil talentos», en la parábola: *Mt.* 18, 24) quien tenga justo aprecio de los derechos de Dios. La súplica de la oración dominical, según San Mateo, suena en los labios como recurso de «deudor insolvente»—«perdona... nuestras **deudas**»—, pero debe sa-

---

[205] Cfr. v. 33: ἠλέησα, y 27: σπλαγχνισθείς → 9, 36.

lir evangélicamente de un corazón de «hijo pródigo» en re- 6, 12-15
torno. Su reintegración a la paz con el Padre no terminará
con una nivelación jurídica de cuentas, sino con el ejercicio
de una más intensa Caridad teologal: «pues le son perdona-
dos los muchos pecados, por eso ama mucho» [206].

Así como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores. *12b*

La disponibilidad esencial para recibir la «remisión» de
la Caridad-Misericordia paterna, es, para el discípulo del
Evangelio, el ejercicio de la Misericordia-Caridad fraterna
para con los posibles «deudores»—*ofensores*. Reaparece la
«ley del talión» transfigurada según el «orden nuevo», en
el que Dios se nos hace solidario de los derechos del próji-
mo (→7, 1-2). Sobre la misericordia de nivel humano se re-
fleja la Misericordia de nivel divino (→ 5, 7). Es «hermano»
al que hay que perdonar (cfr. *Lc.* 17, 3-4); quien ciñe sus re-
laciones con él al código de justicia, renuncia a ser tratado
como hijo por parte de Dios. La consecuencia trágica, ilus-
trada por la segunda parte de la parábola del deudor insol-
vente, pero justiciero *(Mt.* 18, 28-34) se formula en la inti-
mación de sentencia condenatoria *(ibid.* v. 35), elevada a
aviso general sobre con qué actitud social-evangélica hay
que presentarse—lo mismo que al sacrificio litúrgico: *Mt.*
5, 23-24—a la oración (cfr. *Mc.* 11, 25. [26]): **Porque si per-** *14*
donáis a los hombres sus ofensas («caídas», faltas: παρα-
πτώματα), **os perdonará también a vosotros vuestro Padre ce-
lestial; pero si no perdonáis a los hombres** [las ofensas de *15*
ellos], **tampoco vuestro Padre perdonará las ofensas de
vosotros.** Ya el Eclesiástico preludia esta rúbrica de la quin-
ta petición *(Eccli.* 28, 1-7), vigorosamente sintetizada por la
Carta de Santiago *(Iac.* 2, 13) y reflejada por San Policar-
po [207]. San Pablo proyecta sobre esta ley de actitud cristia-
na la ejemplaridad de Cristo *(Col.* 3, 13; cfr. *Eph.* 4, 32; 5,

---

206 Parábola de los χρεοφειλέται en *Lc.* 7, 41ss.; cfr. v. 47.

207 *Phil.* 6, 2.

6, 13-15 1-2), subrayada explícitamente por San Lucas (23, 34) en el momento-vértice de la Crucifixión. Una aquilatada formulación teologal de la indulgencia plenaria perenne concedida a esta actitud cristiana, es el axioma de San Pedro (atribuido también por algunos autores antiguos al Señor): «La Caridad cubre una multitud de pecados» *(1 Petr.* 4, 8), como reorientación a Dios que es—pero pasando por el prójimo.

Lo mismo que la Bienaventuranza de los «misericordiosos» (→ 5, 7), la «remisión» pedida (y prometida: v. 14) en el *Padre nuestro* es, en perspectiva total, escatológica, como escatológica sería la «retención» de la deuda *(Mt.* 18, 34-35). Asimismo, la afirmación de «haber perdonado» 12b: aoristo) no se refiere a un hecho eventual concreto, sino a la actitud en firme, unitaria, de tener el alma evangélicamente abierta a todo perdón. Mas, siendo el «Padre nuestro» oración de cada día (v. 11), es evidente que sus peticiones se reflejan sobre el devenir cotidiano de la comunidad eclesial, y que el acto de «con-versión» ejercitado en la petición quinta (germen virtual de ulteriores fórmulas de «dolor» y «confesión») se proyectará, así en lo que tiene de demanda como en lo que tiene de afirmación/ofrenda, sobre las «deudas» parciales, que son de cada día (como lo es el pan y la tentación) para quien vive «sobre la tierra», aunque «hacia el cielo». Si constase que el *Sitz im Leben der Kirche* específico del «Padre nuestro» fue la sinaxis para la Fracción del Pan, veríamos en la quinta petición así la purificación connaturalmente exigida como el abrazo de Caridad fraterna (cfr. *1 Petr.* 5, 14; *1 Cor.* 16, 20)—si es preciso, reconciliadora: *Mt.* 5, 23s.—previo al contacto con el Misterio divino.

6, 13 **Y haz que no entremos en** [la] **tentación, antes líbranos del Maligno.**

EL «PADRE NUESTRO», ORACIÓN DEL DÉBIL.

En la última petición nos encontramos, por primera vez dentro del «Padre nuestro», con una frase de acento negati-

vo. Su objeto es la prevención contra lo único que podría 6, 13
ya perturbar el eje de armonía evangélica: «Padre Dios» — «nosotros»: la «Tentación», y su agente, «el Maligno».

Desde los primeros tiempos del Cristianismo se interfirió cierto escrúpulo en las traducciones del primer inciso, que, a la letra, dice: «*no nos induzcas a* [o, mejor: «introduzcas en»] *tentación*»: μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν En las comunidades latinas de Africa rezaban, más o menos: «no permitas que seamos inducidos a tentación»[208]. Tal vez por influencia del Salmo 119[118], 8, algunos decían: «no nos abandones en la tentación». Muchos, manteniendo el «ne nos inducas», precisaban (pensando, seguramente, en *1 Cor.* 10, 13): «a tentación que no podamos soportar»[209]. Las fórmulas populares del «Padre nuestro», en varios países contemporáneos, trasladan también la forma verbal sencilla del texto original a un circunloquio permisivo-negativo, destacando la responsabilidad del tentado, ya que es él quien «cae» (o «sucumbe») en la tentación. La traducción que hemos adoptado, se inspira en la consigna del Maestro a los discípulos en Getsemaní (*Mt.* 26, 41 = *Mc.* 14, 38 = *Lc.* 22, 46 y 40). «In[tro]ducir» es causativo, en alguna manera, de «entrar en» (muy cercano a «caer en»: *1 Tim.* 6, 9). Desemitizando la frase, resulta: «*Haz que no entremos en* [la] *tentación*» (e. d.: «que no caigamos en ella»).

La palabra «tentación» (y su concepto correspondiente) no tienen, en la Biblia, sentido unívoco y preciso como en un moderno tratado de ascética o de psicología religiosa. En «tentaciones» va enhebrada la historia terrena del hombre, desde el alpha de su Paraíso hasta la omega de su última generación. Su raíz es el misterioso dualismo contingente de contraste entre el bien y el mal, sometido a la monarquía trascendente del Bien. Por encima de un doble posible *Weltanschauung* metafísico-religioso ingenuo (el optimismo de verlo en el mundo todo bueno, y el fatalismo de considerar a un «dios», o a los «dioses», autores y responsa-

---

208 «Por Aquel que tienta», concreta Tertuliano (*De Orat.*, VIII, ML 1, 1266; CSEL 20, 186).

209 Cfr. vgr. S. Jerón., *In Ezech.* 14, 48, ML 25, 485; S. Hilar. *In Ps.* 118, 1, 15, ML 9, 510.

6, 13 bles del mal), la Revelación bíblica y cristiana acepta el misterio de unos seres creados por Dios, quienes, sin emanciparse de la órbita del soberano Gobierno de su Creador, pudieron o pueden ejercitar su *libertad*, no sólo en la elección de obras buenas, sino en la rebelión contra el Bien. A ciertos espíritus que escogieron la rebelión, se atribuye el proselitismo de contagiarlo a los hombres. Se les supone organizados, a manera de «oposición» antidivina en la historia, bajo la jefatura de quien, entre otros nombres, ha merecido el de Adversario o «Satanás». De hecho, en la Biblia, aparece prácticamente él solo como «el Tentador»[210]. *Tentar*, en la técnica «satánica» de oposición al plan divino, *es seducir al mal*. Su ejemplo clásico, el tercer capítulo del Génesis.

Mas hay otra perspectiva superior de «tentación», que podemos llamar divino-pedagógica. Dios provoca la subida a alta tensión de la libertad humana en su elección del bien, haciendo que no pueda llevarla a término sin soportar ciertas penalidades. El «bien» se trata siempre de la *«fidelidad» en la adhesión a Dios*. Las «penalidades» llegan a ser abrumadoras; ejemplos clásicos en el Antiguo Testamento: Abraham *(Eccli.* 44, 20[21]; cfr. *Gen.* 22, 1ss.), el Exodo *(Deut.* 8, 2. 16), Tobías *(Tob.* 12, 14), Job, y, en general, toda la historia del pueblo elegido (cfr. *Iudith* 8, 25ss.[21s.]). En este orden pedagógico, el concepto y vocablo de «tentación» se intercambia con el de «prueba». Su finalidad es positiva: «acrisolar» (como metal precioso en el fuego: cfr. *Eccli.* 2, 5; *Sap.* 3, 6; *Ps.* 66 [65], 10), o sea, liberar de adherencias menos teocéntricas la tensión «pura» de todo el ser humano hacia Dios. La tentación/prueba es amorosamente paterna, útil y necesaria *(Prov.* 3, 11-12; *Eccli.* 2, 1. 5; 4, 17 [18]; *Tob.* 12, 14); mayormente al iluminarse la perspectiva de ultratumba *(Sap.* 3, 5-6; cfr. 11, 9s.). Uno de sus frutos es, no sólo acrecentar, sino *manifestar* a plena luz la «bondad» del tentado; por ello, el justo inocente pide y se ofrece a la «prueba» divina (con osadía más poética que real: *Ps.* 26

---

210 *Mt.* 4, 3; 1 *Thes.* 3, 5; 1 *Cor.* 7, 5; *Apoc.* 2, 10; cfr. *Iob* 1, 6ss.; 2, 1ss.

[25], 2; cfr. 17 [16], 3; 139 [138], 23), a fin de que resplandezca su inocencia[211]. 6, 13

El Nuevo Testamento elogia también la «tentación» o «prueba» en cuanto es ejercicio pedagógico de «tribulación», que eleva la calidad de las virtudes, especialmente de las teologales. Si para Job ya era un «don» de Dios (cfr. 2, 10), al criterio de Santiago es gozo *(Iac.* 1, 2s.) y Bienaventuranza en orden a la Fe, Caridad y Esperanza de la Vida *(Iac.* 1, 12. 3 y contexto). Pablo sirve a Dios en medio de «tentaciones»-tribulaciones *(Act.* 20, 19), y Pedro las aprecia como crisol de santidad (1 *Petr.* 1, 6; 4, 12). Los apóstoles permanecieron con Jesús en sus «tentaciones» *(Lc.* 22, 28), que fueron dolorosas y sobreabundantes *(Hebr.* 2, 18; 4, 15).

Pero, de semejante manera a como la función que tiene el fuego de acrisolar puede fácilmente derivarse a la de consumir, la *tentación* que estimula la energía espiritual, por ser «prueba», puede conjugarse imperceptiblemente con una crisis de fidelidad transformándose o asociándose con una «seducción al mal». La soberana monarquía de Dios no ha extinguido, en su gobierno del mundo, la libertad de una «oposición» sostenida por dos agentes: Satanás, y las mismas tendencias egocéntricas y antiteologales del hombre. Santiago habla el lenguaje unilateral del predicador moralista cuando afirma que Dios no tienta *(Iac.* 1, 13). Sólo niega, por contexto explícito, la divina intención de *solicitar al mal* (ἀπείραστός ἐστιν κακῶν). Bajo este aspecto, es la «concupiscencia» la que actúa, y, en connubio con el mal objeto de su deseo, engendra el pecado, cuyo fruto será la muerte *(ibid.* v. 15). Se transparenta el tono de réplica, por parte de Santiago, a la excusa de aquellos cristianos fáciles, quienes atribuían a la providencia «tentadora» de Dios (cfr. v. 12) sus propios fallos de «crisis» moral (cfr. v. 13). San Pa-

[211] No entra en consideración dentro de este capítulo, como es lógico, la noción: «tentar (el hombre) a Dios» (→ 4, 7; cfr. *Act.* 5, 9; 15, 10; 1 *Cor.* 10, 9; *Hebr.* 8, 9); como tampoco la de «tentar (los fariseos, etc.) a Jesús» *(Mt.* 16, 1 y par.; 19, 3 par.; 22, 18 par.; 22, 35; *Ioh.* 8, 6), etc.

6, 13 blo previno la misma excusa enseñando que Dios no «tienta» por encima de las fuerzas humanas, auxiliadas con el apoyo de su gracia (1 *Cor.* 10, 13). La «concupiscencia tentadora» puede ejercitarse, concretamente, en el afán de riquezas (cfr. 1 *Tim.* 6, 9) y de todo placer (cfr. *Lc.* 8, 13 + 14); su fuerza aceleratriz (cuando no principal o única) es Satanás (cfr. *Lc.* 8, 12; 1 *Petr.* 5, 8s., etc.).

La problemática de la «tentación» será, por tanto, compleja y a veces equívoca, en su planteamiento metafísico y en sus manifestaciones eventuales. Amplias corrientes de espiritualidad, judías y cristianas, han hecho de ella centro casi obsesivo de su estrategia, organizada a manera de combate ascético entre «dos espíritus» antípodas. Para sintonizar con la plegaria del «Padre nuestro» conviene centrarla en perspectiva evangélica.

Su situación viviente se revela en la entrada a la Pasión. Satanás ha obtenido de Dios autorización de «cribar» a los discípulos *(Lc.* 22, 31). Esta manera de hablar de Jesús subraya catequísticamente la inevitable subordinación del Tentador al plan general del gobierno divino (= *Iob* 1, 6-12; 2, 1-7). Un discípulo ha fallado ya: «entró en él Satanás» *(Lc.* 22, 3; *Ioh.* 13, 2), que significa lo mismo que haber entrado él y caído en tentación. No se trata de una escaramuza alrededor de un escolio de Moral aplicada; la «Tentación» satánica, según la Biblia, es el «sí» o «no» total de la adhesión a Dios; fidelidad o apostasía, testimonio o negación. En la «Tentación» encuentra Satanás un cooperador en la misma naturaleza de los discípulos: que «la carne es débil» *(Mt.* 26, 41 = *Mc.* 14, 38). Contra ambos coeficientes, Jesús les ordena hacer oración sobre el tema de la sexta demanda del «Padre nuestro»: «orad [pidiendo] no entrar en Tentación» *(Lc.* 22, 40); «orad, velando, que no entréis en Tentación» *(Mt.* 26, 41; *Mc.* 14, 38; *Lc.* 22, 46). No rehusa el discípulo la «tentación-prueba» pedagógica en cuanto tal (de la que ni se trata), sino el planteamiento de una crisis de fidelidad a su Maestro, y en El a Dios. La petición está saturada de prudencia humilde; sale de unos labios, que saben ser de «carne débil». Quien pretenda prescindir de

ella, volverá de la experiencia con lágrimas, como Simón *6, 13*
aquella misma noche. La petición está saturada, todavía más, de Fidelidad. Su profesión por parte del discípulo es definitiva: irrevocable e «irrevisable»; Simón, en Cafarnaum, había sido paradigma de esta actitud, cuando se planteó otra «Tentación» *(Ioh.* 6, 68s.; cfr. v. 70. 71). La petición se dirige al Padre, soberano monarca de los destinos de su Reino, y está subordinada al superior anhelo de que «se haga su Voluntad». Fue el Espíritu de Dios quien llevó al Hijo de Dios al desierto *para ser tentado por Satanás* (→ 4, 1); y la Tentación fue de crisis específicamente «satánica» (→ 4, 9) — reproducida, verosímilmente, en una o varias fases de la Pasión. Es convicción neotestamentaria que la Iglesia es solidaria de las «tentaciones», como de las demás penalidades, del Mesías[212]; el mismo martirio entra en los planes del diablo (cfr. *Apoc.* 2, 10; [3, 10]). En visión panorámica, la existencia cristiano-eclesial en la tierra es la «crisis» definitiva («escatológica», en el lenguaje de muchos) de elección entre el Padre o la Gehena; «crisis» de la que el devenir concreto de cada día y de cada uno es actuación progresiva. Cuando rogamos *cada día* al Padre que no nos haga entrar en Tentación, pedimos, en último análisis, que la «Tentación total» y cada tentación eventual—aun cuando fuera ella satánica—se convierta para nosotros en «pedagógica»: purificadora y elevadora, gracias a su Beneplácito otorgado a la sola oración humilde y fiel en la escuela y a ejemplo de Jesús. El sentido común cristiano, al traducir: «*no nos dejes caer en la tentación*», no ha querido significar otra cosa sino: «*haz que no caigamos en la tentación*».

Antes líbranos del Maligno. *13b*

La conjunción adversativa (ἀλλά) alinea el último imperativo: «líbranos», en paralelismo de contraste con la frase anterior. La angustia de un posible «entrar en Tentación»

212 Cfr. *Apoc.* 12, 17 y contexto general del Libro.

6, 13b se sosiega con la confianza de que el Padre nos «librará» o «preservará» del Maligno.

El último vocablo se puede entender, en el texto griego, o como masculino (= ὁ πονηρός): «el Malo», o como neutro (= τὸ πονηρόν): «el mal», pues ambas formas tienen idéntico genitivo (τοῦ πονηροῦ). Los motivos a favor de las dos traducciones posibles se contrabalancean, lo mismo que el peso de autoridad de los comentaristas, recientes y antiguos, que han elegido una u otra. Es un pequeño interrogante, entre los innumerables que deja abiertos la exégesis, ante los que toda apelación a la evidencia objetiva del propio pensar sería, por lo menos, anticientífica. Con probabilidad, pues, entendemos en sentido personal (= «el Malo», «Malvado» o «Maligno»), y no real (= «el mal»), al enemigo del que pedimos ser liberados. En cuanto a las aplicaciones parenéticas, equivaldrán, aproximadamente, ambas traducciones.

A los varios «nombres» de Satanás, se añadió el de *«el Malo»:* ὁ Πονηρός. No se puede documentar, al menos con certeza, tal apelación antes o con independencia del Nuevo Testamento (en el que tampoco es frecuente). Como hay Uno solo a quien pertenece con propiedad la denominación de «el Bueno» (cfr. *Mt.* 19, 17 y par.), su adversario total hipostatiza la maldad, mereciendo ser llamado: «el Malo». «El Malvado» cuida de destruir la semilla del Reino de Dios [213]; además, siembra «zizaña», y el fruto de ésta son los «hijos del Malvado» [214]. De «el Malvado» o Maligno procede la atmósfera de mentira (→5, 37 [trad. prob.]), pues el «mundo» entero (en el sentido peyorativo de «mundo» conforme al vocabulario yoaneo) está sumergido en el influjo de «el Malo» (1 *Ioh.* 5, 19), aunque nada puede él contra aquellos a quienes guarda Jesús (*ibid.* v. 18). Es contra «el Malo» nuestra lucha trascendente, revestidos con la pano-

---

213 *Mt.* 13, 19 = *Mc.* 4, 15 [«Satanás»] = *Lc.* 8, 12 [«el Diablo»].

214 *Mt.* 13, 38 [traducción probable] — semitismo equivalente al yoaneo de «tener por padre al Diablo»: *Ioh.* 8, 44; cfr. 1 *Ioh.* 3, 12. 10.

plia espiritual de Dios *(Eph.* 6, 6; cfr. vv. 11. 12. 13); los ***6, 13b***
«jóvenes», a quienes escribe San Juan, lo tienen vencido (1 *Ioh.* 2, 13. 14). En la Oración sacerdotal, Jesús pide al Padre que guarde a los Apóstoles, en el mundo, de «el Malo» *(Ioh.* 17, 15)[215].

La idea de una lucha personal de Satanás contra el Mesías, su Pueblo y cada uno de los elegidos, pervade la trama del Apocalipsis, y se refleja en numerosos textos de los demás libros del Nuevo Testamento. Pedimos ser *preservados de* su círculo de influencia; el matiz de la construcción gramatical sugiere, en griego, que estamos al otro lado de su frontera (ῥῦσαι ἀπό...), y no dentro—como estábamos antes de la Redención, cuando el Padre nos *libró de* su dominio (ἐρύσατο ἐκ...: *Col.* 1, 13). La irisación parenética de esta plegaria se obtendría analizando los elementos integrantes del círculo de irradiación «satánico-tentadora»; el resultado nos llevaría a la otra fórmula oracional, consignada ya, en otro contexto, por la *Didakhé* (10, 5): «librar [a la Iglesia] de todo mal», o, con palabras del Apóstol (2 *Tim.* 4, 18): «de toda obra malvada»[216]. Satanás significa anti-Dios, anti-Cristo, anti-Iglesia. Tendiendo un puente de reflexión desde la última palabra de la oración evangélica hasta la primera, su contraste ilumina la irrevocable promesa de fidelidad al **Padre** y de renuncia al **Maligno**; y preludia su decisiva floración eterna en la epifanía del Reino, cuando obtenga por respuesta aquel «venid, bendecidos de mi Padre» — no el «apartaos, malditos, al Fuego eterno preparado para el Diablo...» *(Mt.* 25, 34. 41): síntesis y perpetuación escatológica de «todo mal».

Por la *Didakhé* sabemos que empezó muy temprano, seguramente ya en edad apostólica, la costumbre oriental de terminar la Oración dominica con una *Doxología.* En los manuscritos de tradición bizantina suele decir así: **porque tuyo es el Reino y el Poder** (Δύναμις) **y la Gloria por los siglos** [**Amén**]. En algunos documentos falta el

[215] Traducción probable: comparar con 1 *Ioh.* 5, 18.

[216] Que también podrían traducirse: «de toda obra del Malvado»: ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ; cfr. v. 18 y 1 *Petr.* 5, 8.

6, 13b primer elogio (vgr. en la Didakhé), o el segundo — o el primero y tercero. Esta doxología es, prácticamente, un reflejo litúrgico de la primera Petición; su estilo es también de la Biblia, y tiene en ella varios precedentes (cfr. vgr. 1 *Par.* 29, 11; *Apoc.* 5, 12. 13). En los documentos latinos y en la piedad dependiente de su amplio círculo de influencia, la cláusula «litúrgica» del *Padre nuestro* suele ser el brevísimo, pero mucho más expresivo: **Amén.** Venerable como reliquia cierta de la misma edad apostólica, cuando las comunidades también helenistas, al incorporarlo a su plegaria, le conservaron intacto el sabor evangélico de la misma lengua materna de Jesús, nunca en la historia de la piedad católica se había sentido la necesidad de «traducirlo» [siendo, como es, la «carga afectiva» del auténtico **Amén** *apostólico* — cfr. 2 *Cor.* 1, 20 (y *Apoc.* 3, 14); 1 *Cor.* 14, 16; *Rom.* 1, 25; 9, 5; 11, 36; 15, 33; [16, 24. 27 var]; 1 *Cor.* 16, 24 var; *Gal.* 1, 5; 6, 18; *Eph.* 3, 21; *Phil.* 4, 20; 1 *Thes.* 3, 13 var; 1 *Tim.* 1, 17; 6, 18; 2 *Tim.* 4, 18; *Philem.* 25; *Hebr.* 13, 21. [25 var]; 1 *Petr.* 4, 11; 5, 11; 2 *Petr.* 3, 18 var; *Iudas* 25; *Apoc.* 1, 6. 7; 5, 14; 7, 12; 19, 4; 22, 21. [22]... —*intraducible,* como la del Hosanna y Aleluya].

No hay, en toda la Sagrada Escritura, una página que haya sido tan reiterada y extensamente comentada como el «Padre nuestro». Desde el atardecer del siglo segundo, casi todos los grandes escritores del Cristianismo han cedido a la exigencia espiritual de comunicar a los demás lo mucho que ellos han visto y sentido en la transparente profundidad de sus palabras. De retorno de su lectura — fascinadora, tal vez, por la elevación doctrinal; deliciosa en resonancias estéticas, apertura de más anchos horizontes a través de una erudición documentada — el alma cristiana siente como una liberación al despedirse de maestros humanos, «que no saben decirme lo que quiero», y saborear una vez más, con corazón de niño y pensamiento de catecúmeno, las palabras limpias del **Padre nuestro** en *symphonia (Mt.* 18, 19: συμφωνήσωσιν) con todos los «hijos de Dios en la tierra». Porque, si el *Padre nuestro* como tema de estudio o de enseñanza es privilegiado en la historia de la literatura religiosa, como plegaria pura ha superado en perennidad, frecuencia y eficacia de elevación «celeste», todo otro conjunto—histórico o posible—de palabras humanas. En él coincidimos, en espíritu y a la letra, con los primeros fieles que, *divina institutione formati* y dóciles a la Doctri-

na de los Apóstoles, lo pronunciaron en torno a la mesa de la Fracción del Pan. Y con los «siervos fieles y prudentes» que, en vigilia ante el Advenimiento y Gloria del Hijo del Hombre y la Epifanía del Reino eterno, elevarán por última vez los ojos al cielo para decir el último **Padre nuestro, que estás en los cielos** de toda la Familia humana en esperanza. *6, 13b*

«Felices, qui Patrem agnoscunt»: *¡Dichosos, los que reconocen al Padre!...* [217].

---

217 Tert., *De Orat.*, ML 1, 1256; CSEL 20, 181.

9. EL «REINO» DEL PADRE Y SU «JUSTICIA»: IDEAL EXCLUSIVO, SUPREMO

San Mateo ha ido enhebrando los varios «conjuntos» del *Sermón* en el hilo conductor de la idea y palabra **Justicia**, en cuanto ella es «Camino del Reino» [218].

En el «preludio» o «Bienaventuranzas», la *Justicia* es el «ideal ardiente» del discípulo (5, 6 comparado con *Lc.* 6, 21); motivo tan noble como el mismo Maestro para «gozar» por ella de la «Persecución» (5, 10 comp. con 5, 11s. y con *Lc.* 6, 22s.).

La «*Justicia-más-abundante*» (5, 20), actuación, hasta en los ápices, de la «Ley-en-plenitud» (5, 17ss.), y equivalencia de la «Perfección» a ejemplo del Padre (5, 48), preside el íntegro ciclo de las seis unidades halákhicas en torno a «casos» concretos (I-IV) o a orientaciones generales (V-VI) acerca del comportamiento ético del cristiano (5, 21-47).

La «*Justicia bajo la sola mirada del Padre*» (6, 1) pone a plena luz su faceta de sinceridad, irisada en las tres dimensiones de la ascética o «piedad» hebreo-cristiana (6, 2-6. 16-18). A este «conjunto» se incorpora el tema de «la oración según el Evangelio» (vv. 7-15).

---

[218] «Justicia» es palabra-tema característica y prácticamente exclusiva (entre los evangelistas), no sólo de San Mateo en general, sino precisamente (excepto 3, 15 y 21, 32) del «Sermón de la Montaña»: 5, 6. 10. 20; 6, 1. 33.

Siguen ahora dieciséis versículos, a través de los que fluye el pensamiento como por cauce natural, no canalizado en esquema. Bajo cierto aspecto, son exégesis «positiva» de la primera Bienaventuranza. La Pobreza evangélica no significa negación, sino superación. Para el hombre, que es limitación y contingencia, progresar es adquirir, y vivir es gozar en la posesión de lo adquirido. La Doctrina de Jesús no le «destruye» su tendencia, antes le «da plenitud». Le señala el centro de su vivir y gozar. Le declara los «valores» firmes, eternos. Le enseña, con expresión de San Lucas (12, 21), a «*hacerse rico en vistas a Dios*»[219].

Bajo otro aspecto específicamente «mateano», el «conjunto» (menos homogéneo que los anteriores) de pequeñas unidades que siguen constituye la «subida a la cumbre» del tema **Justicia,** en cuanto coesencial al **Reino.** Desde la perspectiva del versículo 33 (considerado en muchas ocasiones como síntesis parenética de toda actividad cristiana) queda iluminado y unificado—como desde la cumbre—todo el camino recorrido. El Kerygma teocrático (4, 17) ha florecido en Didakhé teocéntrica. Pues **llega** el *Reino de Dios,* el discípulo no tiene que **buscar** nada más sino el *Reino* [del Padre]. La *Perfección* será, en última línea, un *encuentro:* un definitivo «¡venid!» de parte del Hijo del Hombre hacia el Padre (25, 34), y un definitivo «irán» (= entrarán) de los justos al Reino-*Vida* (25, 46b). La cenital supremacía del Reino y su Justicia es, por esencia, *exclusiva.* Y, en función de ello, «excluye» todo otro «valor-afecto» (vv. 19-20), «valor-criterio» (vv. 21-23) y «valor-servicio» (v. 24). Pero el holocausto de todo afecto, criterio y servicio se ofrece en el altar del **Padre.** Y la llama de este holocausto es la absoluta filial *confianza,* que germina de una Fe «no-pequeña» (cfr. v. 30) mirando al Cielo, y florece en liberación de todo afán, inquietud, preocupación o angustia mirando a las cosas de la tierra (vv. 25-33. 34). A esa auténtica «libertad» de hijo está condicionada la total entrega en afecto, criterio y servicio al «Reino del Padre» por el Camino de la «Justicia» — total entrega que constituye la **Perfección del Dis-**

---

[219] = «en buenas obras»: 1 *Tim.* 6, 18; «en Cristo»: 1 *Cor.* 1, 5.

cípulo, así en la línea común de la profesión de cristiano como, sobre todo, en el caso de ser llamado a una misión «apostólica».

Los varios elementos del «conjunto» que sigue se encuentran también en San Lucas, conforme se irá indicando en cada uno de ellos, con variaciones formales y aun conceptuales, y en orden y contexto diversos. En estudios especializados manifiestan los autores sus opiniones acerca de la prioridad y relaciones mutuas de ambos textos desde el punto de vista de la crítica literaria. En el comentario nos atenemos al sentido y matices que les ha dado la redacción y contexto de San Mateo.

A) PONER TODO EL AFECTO EN SOLO LO ETERNO — NO EN LO CADUCO

(Cfr. *Lc.* 12, 33-34)

6,19 **No os atesoréis tesoros sobre la tierra,**
donde polilla y herrumbre [los] **destruyen,**
y donde ladrones perforan y [los] **roban.**

20 **Atesoraos más bien tesoros en el Cielo,**
donde ni polilla ni herrumbre [los] **destruyen,**
y donde ladrones no perforan ni [los] **roban.**

21 **Pues donde está tu tesoro,**
allí estará también tu corazón.

La palabra e idea-clave de esta unidad es **tesoro.** El hombre gravita con fuerza irresistible hacia la posesión de aquellos «valores» que, conforme a su juicio o instinto, pueden satisfacer las exigencias de su limitación. La consigna de Cristo es una «metánoia» o «con-versión» del criterio de la vida, en recorrido diametral desde estimar como *su* «teso-

ro» los bienes de la tierra hasta valorar eficazmente como 6, 19-20
tales los del Cielo. Sirve de «argumento» para este cambio de signo en su aprecio—mediante una parábola insinuada—la caducidad de los unos y la inviolable permanencia de los otros. La frase se balancea en un ritmo perfecto, transparente, como recién salida de labios del Maestro.

No os atesoréis tesoros sobre la tierra. Los discípulos y 19
oyentes de Jesús pertenecerían, en su mayor parte, a la modesta categoría de «gente del pueblo». Su afán capitalizador se concretaría en almacenar provisiones, amontonar telas, tapices y vestidos en el arcón doméstico, conservar monedas de oro y plata en una jarra, bien resguardada u oculta bajo tierra. Al «rico necio» se le intima, en otro contexto (*Lc.* 12, 16-21)—como antítesis trágica de la confianza ante el porvenir, que ha puesto en sus «tesoros»—la perspectiva de la muerte (*ibid.* v. 20). Aquí se apoya sencillamente la exhortación al desapego de los bienes materiales en su misma caducidad, pues, en la tierra, **polilla y herrumbre** (cfr. *Iac.* 5, 1-6) **destruyen**, así las telas como los metales, y **ladrones perforan** (las paredes) **y roban** cualquier objeto de valía. Las casas de los oyentes serían de construcción rudimentaria, a estilo popular palestinense, con el material de los muros amasado prácticamente con barro, pudiendo los ladrones abrir un boquete en ellos aprovechándose de las horas de sueño, o de un descuido (cfr. *Mt.* 24, 43).

Atesoraos tesoros en el Cielo. La idea de que con sus 20
buenas obras el hombre se acredita un *capital*, depositado en las manos de Dios, es un tema primario de la religiosidad práctica israelita. De ordinario, tales «buenas obras» se concretan en la *limosna:* uno de los textos clásicos está en el memorial ascético de Tobit a Tobías (*Tob* 4, 7-11); dar al pobre es prestar a Yahveh (*Prov.* 19, 17); almacenar [el mérito de las] limosnas es el mejor seguro contra todo infortunio (*Eccli.* 29, 12 [15] y contexto). Jesús afirmó también la equivalencia entre «dar(lo todo) a los pobres» y asegurar «un tesoro en el Cielo» (*Mt.* 19, 21 = *Mc.* 10, 21 = *Lc.* 18, 22; *Lc.* 12, 33). Judeocristianos de primera hora,

6, 20-21 formados en el espíritu de las Bienaventuranzas, habían aceptado «con gozo» la expoliación de sus bienes sabiendo que, con ello, poseían una hacienda mejor y permanente (*Hebr.* 10, 34). Por contexto inmediato de *Mt.* el «tesoro», administrado por manos del Padre celestial, es premio de la limosna, oración y ayuno, que se han practicado por su gloria (vv. 2-18). Subiendo a la idea temática de esta sección (v. 1), «*atesorar tesoros en el cielo*» es el fruto de «*hacer la Justicia*» bajo la mirada de Dios.

Por simetría rítmica con la «estrofa» anterior, se elogia la *perennidad* inviolable de esa riqueza de los «pobres» evangélicos, resguardada *donde ni polilla ni herrumbre destruyen, y donde ladrones no perforan ni roban.* Transportada a las preocupaciones de nuestro mundo contemporáneo, la advertencia de Cristo emerge como un faro de seguridad por encima de la angustia ante la ruina de tantos valores que consideraban soporte insustituíble de una civilización. El «justo»—que vive de Fe—sabe que, aunque pase *todo,* queda el Infinito. La indefectibilidad de su esperanza en el más allá (no una resignación estoica de horizonte cerrado) cimentan su carácter en la serena libertad de espíritu que es señor y no esclavo de los bienes temporales. Cuando más sustituyen hoy a la «polilla» y «herrumbre» del texto evangélico posibilidades técnicas de destrucción total, tanto más el sentido cristiano invita a polarizar en «tesoros» perennes todas las energías del hombre.

21 **Pues donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón.** La palabra «corazón» cifra en síntesis, al estilo hebreo, *toda la vida interior* del hombre: todo su pensar, apreciar, querer y sentir. Quien ha puesto su «corazón» en el «Cielo», respira el aire libre de la Verdad eterna. A quien lo tenga en la «tierra», no le quedará más valor permanente que el desengaño. Esta sentencia es elevación religiosa de un postulado psicológico (la eficacia de los «valores-motivo»). Sugiere, además, un ejercicio de introspección ascética (donde está habitualmente el «corazón», allí está el «valor-motivo» central de la propia vida), y prepara en el contexto del «Sermón de la Montaña», la fórmula definitiva (v. 33) del

llamamiento a la ordenación teocéntrica del vivir cristiano, *6, 21*
cuyo «valor» supremo es la «*Justicia*» que lleva al «*Reino*» de Dios el Padre que está en el «Cielo».

B) «VER» CLARO, BAJO LA «LUZ» DE LOS CRITERIOS EVANGÉLICOS

(Cfr. *Lc.* 11, 34-36)

6,22 **La lámpara de tu cuerpo es el ojo.**

Si, pues, tu ojo es «sencillo»,
todo tu cuerpo estará iluminado;
23 **mas si tu ojo es «malo»,**
todo tu cuerpo estará entenebrecido.

Si, pues, la luz que hay dentro de ti es tinieblas,
las tinieblas, ¡cuán grandes!...

Entre las «imágenes», con las que el Maestro daba realce a sus ideas (→ 13, 3), la lamparita doméstica tiene un lugar de preferencia. Diminuta centinela de la noche, era el único instrumento de la *luz* en la hora de las *tinieblas* para una gran parte del pueblo que escuchaba a Cristo. Hemos visto ya una aplicación de esta imagen a la ejemplaridad social del «discípulo» *(Mt.* 5, 15). En la presente sugerencia alegórica, se le sobrepone otra «imagen» (más emotiva aún en un país donde la ceguera, absoluta o parcial, era temible por su frecuencia): la del «ojo». A través de la doble transparencia: «lamparita»-«ojo» (sólo insinuada, y sin traducción a lenguaje propio), hay que descubrir la enseñanza espiritual. Una orientación para ello puede ser el contexto inmediato [220].

[220] Al menos, para captar la intención concreta con que el redactor la insertó en él; no es improbable que Jesús diese a la doble alegoría un sentido más amplio, como tiene, al parecer, en el evangelista San Lucas: 11, 34-36.

6, 22-23 **La lámpara de tu cuerpo es el ojo. Si, pues, tu ojo es «sencillo» (= está sano), todo tu cuerpo estará iluminado; mas si tu ojo es «malo» (= está enfermo), todo tu cuerpo estará entenebrecido.** La carga significativa del pequeño díptico (de estructura literaria análoga al anterior y, sobre todo, al siguiente) se percibe fácilmente si uno imagina lo que habría sentido cualquier oyente galileo cuando, en noche cerrada, languideciese y se apagase la única lamparita de su casa. La impresión de una oscuridad exterior y remediable, sugiere el horror de otra «oscuridad» personal y sin remedio: la ceguera. Extinguida su única fuente de claridad, «todo el cuerpo» [toda la persona] vivirá a tientas, sumergido en una existencia «tenebrosa». La última reflexión insinúa una tra-
23 gedia espiritual: **si, pues, la luz que hay dentro de ti es tinieblas** [e.d. fuente de tinieblas, o «tenebrosa»]; **las tinieblas, ¡cuán grandes!...**

La traducción de la «imagen» a sentido propio se trasparenta en estas últimas palabras: la luz, la que está **«en»** *(dentro de)* **ti:** τὸ φῶς τὸ ἐν σοί. Es decir: la «luz» *interior.* Con palabra bíblica, y por contexto con el v. 21: el *«corazón»* [221]. La virtud que debe adornar a este órgano ascético-visual interior para no ser «malo» (πονηρός) y «tinieblas» (σκοτός) es la de ser «simple» o *«sencillo»* (ἁπλοῦς). Se verifica en esta alegoría [222] el frecuente cruce literario que consiste en adjetivar el nombre *significante* explícito con la calidad del *significado* implícito: **«ojo** [sano]» y «[**corazón**] sencillo» se fusionan en **«ojo sencillo».** Lo contrario de esta «simplicidad» serían las «almas divididas» entre el amor de Dios y la afición al mundo, de que habla Santiago *(Iac.* 4, 8). Vivirá impregnado de luz quien dé todos los pasos de su peregrinar humano en línea recta hacia el único centro: Dios, «el Padre que está en los Cielos», bajo la guía de un criterio estimativo (el «ojo») educado en la «sencillez» del

221 Aunque con valor diverso también en el recitado sobre el adulterio-por-deseo *(Mt.* 5, 28-29) se alinean los elementos literarios: «ojo» «corazón» y «todo el cuerpo».

222 Por lo menos en su redacción griega, prescindiendo del trasfondo arameo, o hebreo.

Evangelio. La pérdida de este «sentido de unidad» equivale al navegar de un barco sin cielo y sin rumbo. Por el contexto en que el evangelista ha colocado esta reflexión de Jesús, la «salud» o la «enfermedad del «ojo interior» coinciden con el iluminado o tenebroso criterio práctico que rige la actitud del discípulo ante la elección de su «tesoro» (contexto antecedente: vv. 19-21) y la determinación de su «servicio» (contexto subsiguiente: v. 24). San Pablo relacionará precisamente la «sencillez» cristiana (ἁπλότης) con la generosidad en dar limosna (*Rom.* 12, 8; 2 *Cor.* 8, 2; 9, 11, 13; cfr. *Iac.* 1, 5). Su antitesis, el «ojo malo» (*Mt.* 20, 15; *Mc.* 7, 22), expresión popular de la envidia, estrechez de corazón para con el prójimo, egoísmo. *6, 23*

C) Servir a solo Dios — no al dinero
(Cfr. *Lc.* 16, 13)

6,24 **Nadie puede estar al servicio de dos amos;**
porque, o bien aborrecerá al uno y amará al otro, o bien al uno atenderá y al otro tratará con menosprecio. No podéis estar al servicio de Dios y de «Mammón».

Con la cita del Deuteronomio (6, 13) por la que rechaza la última «tentación» del desierto (*Mt.* 4, 10; *Lc.* 4, 8) «al Señor tu Dios adorarás, y a El *solo* darás culto». — Jesús proclama la incompatibilidad entre el servicio de Dios y aquel «servicio» de Satanás que hubiera sido en concreto, un gesto idolátrico. En la Comunidad cristiana llamaban también «idolatría» a la codicia de bienes temporales cuando a manera de «culto» degradante, más sirve el hombre a ellos que ellos al hombre (cfr. *Eph.* 5, 5; *Col.* 3, 5). Jesús insinúa la personificación de esos «bienes temporales» en la figura de un «ídolo» al que llama **Mammón.** Es palabra

6, 24 de origen arameo, y aparece por primera vez en el Eclesiástico (31, 8): *¡Bienaventurado el rico que ha sido hallado sin tacha, y que no ha ido en pos de «mamôn»* [del «dinero»]! Los escritos rabínicos la emplean designando aquel conjunto de bienes materiales que posee el hombre más allá de su propia persona. En el contexto equivale a nuestro vocablo «dinero» o «riqueza». La fascinación de la *Riqueza* es tal en el hombre, que fácilmente la entroniza en su estimativa al nivel de un «señor» y de un «dios»: término último de toda intención; fuente primera de todo derecho. También los griegos la habían divinizado, con el nombre de *Ploûtos.* En un monoteísmo puramente teórico, cabría la ilusión de encarrilar la existencia sobre dos paralelas: la de una adoración litúrgica a Dios y la de un «servicio» eficaz a Mammón. Pero el teocentrismo vital del Evangelio rechaza toda «dualidad». El homo evangelicus no puede viviseccionar su «corazón»: precisamente por ser «siervo» *absoluto* de **solo** Dios, ha de vivir en soberana libertad de todo cuanto no sea
24 Dios. **Nadie puede estar al servicio de dos amos.** Aunque el caso era jurídicamente posible (cfr. vgr. *Act.* 16, 16. 19?). Tenía que derivar tarde o temprano, hacia la situación prevista por el Maestro: **porque, o bien aborrecerá al uno y amará al otro**[223] **o bien al uno atenderá y al otro tratará con menosprecio.** La «parábola insinuada» supone que los dos «amos» tienen intereses absorbentes y divergentes; su versión a doctrina religiosa lo dice claro: **no podéis estar al servicio de Dios y de «Mammón»;** de ese Mammón que, en el contexto paralelo de San Lucas, el llamado **inicuo** *(Lc.* 16, 11ss.).

Esta sentencia, axioma fundamental en la ascética de Jesús, orienta la psicología sobrenatural cristiana hacia el arte de vivir feliz en su «paz y bien» dando a la vida el auténtico *sentido íntimo de unidad*[224].

---

[223] Conforme al matiz hebraizante, de contraposición relativa entre «amar» y «odiar», [o sea: «tener predilección por...» y «querer menos a...»] señalado en el comentario a 5, 43.

[224] Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theolog.* I-II, q. 36. a. 3.

D) Tender al solo y supremo ideal del Hijo de Dios: el Reino del Padre y su Justicia

(Cfr. *Lc.* 12, 22-31)

6, 25 **Por eso os digo: no os afanéis por vuestra vida**
—qué comeréis o qué beberéis—
ni por vuestro cuerpo—con qué os vestiréis.
¿No vale la vida más que el alimento?
¿y el cuerpo más que el vestido?

26 **Mirad las aves del cielo,**
que no siembran ni siegan
ni allegan en graneros,
y vuestro Padre celestial las alimenta:
¿no valéis vosotros más que ellas?
27 **¿Y quién de vosotros afanándose,**
puede añadir un solo codo a la duración de su vida?

28 **Y en cuanto al vestido ¿por qué os afanáis?**
observad los lirios del campo ¡cómo crecen!:
no trabajan ni hilan;
29 **Y os digo que ni Salomón, en toda su gloria,**
se vistió como uno de ellos.
30 **Si, pues, la hierba del campo,**
que hoy es, y mañana la arrojan al horno,
Dios así la viste,
¿no lo hará mucho más a vosotros, hombres de [poca fe?

31 **No os afanéis, pues, diciendo:**
¿qué vamos a comer? o ¿qué vamos a beber? o ¿con [qué nos vamos a cubrir?
32 **—pues tras todas esas cosas van los paganos—**
que bien sabe vuestro Padre celestial que de todo [ello tenéis necesidad.

33 **Buscad, más bien, primero su Reino**
y su Justicia
—y todas esas cosas os serán dadas por añadidura.

34 **Así, pues, no os afanéis por el mañana;**
que el mañana ya se afanará por sí mismo:
bástale a cada día su pesar.

Con este recitado, transparencia a color de una primavera galilaica, la Doctrina sobre la Pobreza evangélica llega a su punto de intersección con la realidad de cada día. De unos principios austeros y rectilíneos, pasa el Evangelio a esas afectuosas reflexiones del Maestro, que saben a coloquio en familia. Su ritmo espontáneo, la viveza de las interrogaciones, un aliento de profundo sentido poético y humano—gracias al cual la reiteración ilimitada de su lectura nunca marchita la fragancia del primer contacto—clasifican estas líneas en una categoría de estilo inimitable, muy superior al peculiar del primer evangelista. Con poco esfuerzo de actuación en el «sentido de presencia histórica» puede cualquiera alinearse entre los oyentes directos de Jesús «*como si presente se hallase*»...

La palabra e idea-clave, que enhebra las varias reflexiones, es **no afanarse** ni siquiera por las cosas imprescindibles a la vida. El «afán», «preocupación», «congoja» o como se traduzca el estado de ánimo caracterizado por el verbo μεριμνᾶν, refleja la atmósfera interior de quien, por haber exagerado en el horizonte de su existencia la perspectiva de los bienes materiales, compromete en su adquisición y acrecentamiento las energías del espíritu. Atraído éste por unos centros de interés inciertos e insatisfactorios, acaba por caer en el vértigo de siempre agitarse para conseguir un bienestar siempre futuro, sin hallar nunca reposo en el centro de su paz, que es solo Dios, el Padre que está en los Cielos. Este recitado completa la serie de inconvenientes «antievangélicos» de la «Riqueza»; ella, en efecto: a) *materializa* el «corazón», o vida interior (vv. 19-21), b) *ofusca* la

estimativa de los valores auténticos (22-23), c) *esclaviza* la 6,25
libertad, sometiéndola al servicio de un «ídolo» (24), d) *angustia* la existencia (25-34).

El tema de la presente «elevación», casi poética, reaparece en fórmulas más concisas a través de los escritos de Pedro y Pablo. «*Por nada os acongojéis*» (μηδὲν μεριμνᾶτε; cfr. *Phil.* 4, 6), porque *Dios* «*cuida de vosotros*» (cfr. 1 *Petr.* 5,7). No son, en manera alguna, invitación a cierta pasividad quietista ante la vida práctica; el contexto, así teórico como vital de todo el Nuevo Testamento supone y consagra la obligación moral del *trabajo*, incluso como título del derecho a comer (cfr. vgr. 2 *Thes.* 3, 6-12). Tampoco puede apoyarse en ellas la dulce ingenuidad de la «imprevisión»; el Maestro daba por descontado que sus oyentes comprendían la necesidad de ser realistas en orden a sus empresas (cfr. vgr. *Lc.* 14, 28-32). Tampoco ofrecen un talismán a manera de seguro contra infortunios; como hay «aves del cielo» que en invierno pasan hambre y frío, hasta morir, así también San Pablo sirvió al Señor «en hambre y sed... en frío y desnudez» (2 *Cor.* 11, 27). Y Jesús mismo, el Hijo del Padre, sufrió la más abrumadora carga de penalidades. La «segura confianza filial» a que exhorta el Evangelio no es efusión de sentimentalismo ni un disimulado contrato comercial con Dios; es la fina punta del espíritu del «pobre de Yahveh», que en su situación concreta, connaturalmente «aflictiva», *respira la atmósfera serena de la Fe,* sintiéndose conducido en su vida por la mano del Padre. Y así acepta, sin «congoja» el bien y el mal (cfr. v. 34) de cada día, cierto, de que todo le viene en la exacta proporción que le ha medido una «Providencia» divina, que tiene por nombre Amor.

Por eso os digo. En San Lucas (12, 22), la ilación se re- 25
fiere a la parábola del «rico necio»; según San Mateo, al desvío de «servir a Mammón». Ambos contextos enmarcan la parénesis dentro de la «invitación imperativa», que domina todo el Evangelio, a despegarse de la afición a la «Riqueza». No se refiere a las preocupaciones y congojas que son, tal vez, parte integrante de la situación aflictiva de

6, 25-29 quien vive sumergido en estrechez «económica»; sino el
«afanarse» activo y positivo de quien tiene puesto su «co-
razón», el «ojo interior» y todo su «servicio» en la adqui-
sición o acumulación de bienes materiales (*Mt.* 6, 19-24;
Lc. 12, 17-19). **No os afanéis por vuestra vida**[225] pensando **qué
comeréis o qué beberéis; ni por vuestro cuerpo: con qué
os vestiréis. ¿No vale la vida más que el alimento? ¿y el
cuerpo más que el vestido?** La exhortación se canaliza a
través de un paralelismo regido por el binomio a) vida-
alimento; b) cuerpo-vestido. Después de haber insinuado un
«argumento» obvio (= *a fortiori*): Quien ha dado lo *principal*
(vida-cuerpo), no negará lo *accesorio* (alimento-vestido),
dedica a cada parte del «díptico» una estrofa, ungida en
religioso «sentido de la naturaleza». Es idea bíblica la de
que Dios cuida de que no falte comida a los animales[226];
26 ¡cuánto más a los hijos de El! **Mirad las aves del cielo, que
no siembran ni siegan ni allegan en graneros; y vuestro
Padre celestial las alimenta: ¿no valéis vosotros más que
ellas?** La perspectiva optimista de que a quien confía en
Dios no le ha de faltar lo necesario, se complementa con
la austera reflexión de que, al dar el último paso, habrán
27 sido vanas todas las «preocupaciones»: **¿Y quién de vos-
otros, afanándose puede añadir un solo codo a la duración
de su vida?** La palabra ἡλικία también puede significar «es-
tatura», y con este sentido han traducido muchos. El con-
texto requiere la interpretación que hemos dado, en confor-
midad con casi todos los autores modernos[227]. La ilustra-
ción más auténtica de este fragmento es la parábola del
«rico insensato», que sembró, segó y allegó con inmensa
satisfacción de su «alma», sin sospechar que estaba en los
últimos «pasos» de su vida, inútil ante Dios (*Lc.* 12, 16-21).
La segunda estrofa mantiene el mismo timbre espiritual
28 y estético: **Y en cuanto al vestido, ¿por qué os afanáis? Ob-
29 servad los lirios del campo ¡cómo crecen!: no trabajan ni**

---

225 A la letra: «por vuestra alma»—τῇ ψυχῇ-en sentido de «principio vital».
226 Cfr. *Iob.* 38, 39-41; *Ps.* 103 [104], 21, 27s.; 147, 9.
227 En el fondo de la expresión se supone la frecuente alegoría: «vida» *camino.* «Un codo» equivale a «un paso».

hilan; Y os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vis- 6, 29-32
tió como uno de ellos. La «gloria» o magnificencia de Salomón era arquetípica en la literatura hebrea (cfr. *3 Reg.* 9, 26-10,29). Los «lirios del campo», expresión concreta de la «flor del campo», evocan la florescencia primaveral, rápida y encantadora en Galilea, de la «hierba del campo». En el preludio al «Libro de la Consolación de Israel», la «hierba» y su «flor» devinieron alegoría de lo efímero *(Is.* 40, 6-8; cfr. *Ps.* 102 [103], 15-16); sus palabras servían como tema de reflexión también entre los primeros cristianos (cfr. *1 Petr.* 1, 24; *Iac.* 1, 10-11). Jesús, en contraste con la proverbial caducidad de esa vegetación espontánea, destaca la espléndida hermosura con que, para brillar un solo día, es
agraciada por la mano providente del Padre: **si, pues, la** 30
hierba del campo, que hoy es y mañana la arrojan al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe? Notemos de paso la sensibilidad estética de Jesús; apreciar en un «lirio del campo» mejor calidad de belleza que en los esplendores artificiales de una corte oriental, revela aquella aristocracia artística que, antes de ser «Franciscana», fue «Cristiana». Los comentaristas suelen preguntarse qué flor pudo señalar el Maestro al decir: «mirad los *lirios* del campo». Antes que la intención de precisar una «especie», resuena en esta palabra («lirios») la delicadeza de los más exquisitos textos poéticos de la Biblia [228]. Probablemente se refería a flores rojas [229]; tal vez anémonas, que tapizarían, como suelen en las primaveras galilaicas, la escuela al aire libre del Maestro.

El nervio de la «argumentación» está en la última palabra — *hombres de poca fe* (ὀλιγόπιστοι) [230]. Lo esencial de la «pobreza evangélica» es *vivir* en la Fe de que Dios es el
Padre providente. Su antítesis, el «paganismo». **No os afa-** 31
néis, pues, diciendo: ¿qué vamos a comer? o ¿qué vamos a
beber? o ¿con qué nos vamos a cubrir?—Pues tras todas 32
esas cosas van los paganos—que bien sabe vuestro Padre ce-

---

228 Cfr. *Cant.* 2, 1. 2. 16; 6, 2. 3, etc.; *Os.* 14, 6; *Eccli.* 39, 14.
229 Cfr. *Cant.* 5, 13; ¿comparación con la púrpura?
230 Característica de *Mt.;* cfr. 8, 26; 14, 31; 16, 8; [17, 20].

6, **32**-*33* **lestial que de todo ello tenéis necesidad.** La comparación con
los «paganos» *(Mt.* 5, 47) tenía que suscitar una fuerte sacudida «pedagógica», así en la predicación oral de Jesús como en la Catequesis judeo-cristiana.

La larga serie de **no** precedentes se ilumina por fin con el
33 **sí** que recapitula toda esta sección: **Buscad, más bien,
primero su Reino y su Justicia.** El adverbio: «*primero*» no encabeza una ordenación «cronológica» (como si «*después*» hubiera necesidad de **buscar** «todas esas cosas»); sino que señala un valor supremo (que, por contexto, es *único)* en la escala jerárquica de valores. El ideal objetivo del «REINO» es «comprehensivo» (→4, 17), como lo es su «disponibilidad» en el hombre mediante aquella orientación de toda la vida hacia Dios, que el primer Evangelio llama «JUSTICIA» (→5, 6; 3, 15). Esta consigna no se clasifica bajo ningún epígrafe de moral codificada: es el frontispicio de todos. Es el «*Yo soy Yahveh, tu Dios*» del Decálogo *(Ex.* 20, 2; *Deut.* 5, 6), elevado a idea-fuerza de santidad evangélica por la revelación de que Dios es **Padre,** y en su Voluntad está la norma de toda **Justicia.** En esta consigna llega a su vértice el **Sermón de la Montaña,** considerado como un supremo llamamiento a la re-orientación teocéntrica del vivir humano[231]. **Y todas esas cosas**—la comida, el vestido, los bienes temporales—**os serán dadas por añadidura**[232]. Esta promesa no excluye el trabajo y previsión humana, ni asegura contra infortunios temporales. Pero, aceptada con «gran fe», fructifica en algo que vale infinitamente más: la paz [la no-angustia] del «corazón» (cfr. *Phil.* 4, 6-7).

El evangelista termina con un consejo de Jesús en estilo «proverbial». Su pensamiento se encuentra también bajo

---

[231] El texto fundamental, tal como lo recoge San Lucas, dice literalmente: *Buscad el Reino de él* (e. d.: «del Padre»). San Mateo, fiel a la línea «práctica» de su «Sermón» añade inmediatamente después de la palabra «Reino» *y la Justicia.* Una gran parte de los documentos textuales han aceptado también la añadidura: *de Dios,* resultando la forma más divulgada: *Buscad el Reino de Dios y la Justicia de él* (e. d. «de Dios»).

[232] προστεθήσεται ὑμῖν: una vez más el modismo hebraizante →5, 5, que se resuelve en: *Dios os dará...*

fórmulas diversas, en otros aforismos sentenciosos antiguos 6, 33-34
y recientes. Se trata del clásico remedio contra la «angustia
del mañana»: *vivir «ahora», en presente.* **Así, pues, no os** 34
afanéis por el mañana, que el mañana ya se afanará por sí mismo: bástale a cada día su pesar. El contexto anterior proyecta también sobre este inciso el tema de la Providencia: Dios ha dosificado las penalidades, día por día, proporcionalmente a la capacidad de soportarlas que tiene cada uno. Sumar al ejercicio del mal presente la pregustación del futuro constituye, no sólo una necedad (perspectiva de la «filosofía» popular profana), sino también una falta de confianza en la pedagogía del Padre [233].

---

233 La conexión de este versículo con el amplio recitado precedente es solo redaccional, sugerida por la palabra-clave «*afanarse*». Pronunciada por Jesús en ocasión (u «ocasiones») que no podemos precisar, esta sentencia es un ejemplo entre varios (cfr. vgr. 7, 12) de como el Maestro elevaba al nivel evangélico elementos preciosos de la «ética—o sabiduría—vulgar».

10. RECAPITULACION DE «LA LEY Y LOS PROFETAS» EN LA CARIDAD FRATERNAL

Otro de los temas vertebrales del Sermón de la Montaña según San Mateo [234] lo constituye el conjunto de valores sugerido por la expresión **La Ley y los Profetas** (→5, 17). La «moral» del Evangelio no es una creación *ex nihilo.* La ilumina la misma luz del Antiguo Testamento (de la «Ley-y-los-Profetas»), pero reflejada sobre un Hecho, que allí era pura virtualidad germinal: el Hecho trascendente de que llega el Reino de Dios y estamos en la «plenitud» del tiempo [235]. La dimensión de plenitud, de integridad, que es coesencial al Evangelio, pone en la superficie del sencillo vivir cotidiano de todo discípulo suyo lo que en «la Ley y los Profetas» había sido, antes del tiempo mesiánico, sólo reserva de profundidad. En cada «yod» y «ápice» de la Ley antigua (5, 18) estaba latente el amor infinito de la Voluntad de Dios, que el Evangelio «explicita» al enseñar a leerlos y practicarlos con ojos y corazón iluminados por la revelación «plena» del Reino de los Cielos.

San Mateo, al estructurar su «Sermón», reordenando elementos tradicionales y complementándolos, lo ha envuelto en esa perspectiva de «continuidad hacia la plenitud», tan

---

234 Además de «*Justicia*» y «*Reino*»: cfr. introd. al número precedente. página 372s.

235 Cfr. *Mc.* 1, 15; *Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10.

oportuna dentro de la atmósfera judeocristiana que se respira en toda su Catequesis. Aislando el preludio (5, 3-16) y el epílogo exhortativo (7, 13ss.), el «cuerpo legislativo» del Sermón queda delimitado, «incluído» por las dos únicas menciones (específicamente mateanas) del tema **la Ley y los Profetas**[236]. A través de esta clásica «inclusión» hebraizante, el «Sermón» según San Mateo, aunque más complejo, se revela (no menos que el más rectilíneo de San Lucas) centrado intencionalmente todo él sobre el tema de la «Caridad» cristiana, precisamente en su dimensión «horizontal»[237]. El amor infinito de la Voluntad de Dios, al promulgar «la Ley y los Profetas», tenía, como última intención, la de que cada hombre, ante la venida del Reino de los Cielos, trate a los demás, a todos, como a su propio «yo». Expresión popular (a la que sucederán luego, en el mismo Nuevo Testamento, otras formulaciones más sacrales) de la Caridad cristiana fraterna, que el autor de nuestra Catequesis considera aquí «plenitud» del Antiguo Testamento (cfr. también 22, 40), como, poco más arriba, la ha considerado norma de la Perfección conforme al ejemplo del Padre (5, 48 y contexto).

Las unidades que agrupamos en el presente conjunto se yuxtaponen y encadenan sin sujetarse a ninguna línea sistemática. El íntegro «Sermón de la Montaña» es más análogo, en su plan, a una sinfonía que a una tesis; y este carácter se va acentuando a medida que avanza su desarrollo. Resultará más «pedagógico» (y aun más «científico») aceptar la espontaneidad del ritmo con que sus ideas se van sucediendo unas a otras sin ilación «lógica», que no empeñarse en anatomizarlo artificiosamente en secciones simétricas, cuya estructura reflejará por necesidad una proporción demasiado notable de criterio subjetivo. Nos referimos al Sermón tal como está consignado en el Evangelio escrito que poseemos. Reconstruir con objetividad otras fases previas, quizá más «sistemáticas», está al margen de nuestra intención, y de nuestras posibilidades.

Las unidades de este conjunto se orientan principalmen-

---

[236] 5, 17 y 7, 12; además, en *Mt.*, sólo 11, 13 (cfr. *Lc.* 16, 16) y 22, 40 ideológicamente paralelo **a 7, 12.**

[237] Cfr. coment. a 7, 12.

te a educar la actitud cristiana en su dimensión «horizontal»: ya mirando al «hermano», aunque sea defectuoso (7, 1ss.), ya a quien carece de toda disponibilidad actual para con «lo santo» (v. 6), ya, en síntesis, canonizando la norma universal y pragmática de toda actitud para con el prójimo (v. 12). Se intercala un fragmento sobre la «oración de petición» (v. 7ss.), cuya palabra-clave es el verbo «*dar*», el mismo que inicia el v. 6, y sirvió, tal vez, de tenue «conexión» psicológica para inducir a su inserción en este contexto. El conjunto reanuda el «momento espiritual» de los últimos versículos del cap. 5 (espec. 43-47), interrumpido por todo el cap. 6, prolongando, precisando y recapitulando las reflexiones allí iniciadas acerca del amor «operativo» universal que tiene Dios para con todos sus hijos, y que el discípulo debe practicar, a imitación suya (aunque con «discreción»: v. 6), en favor de todos sus hermanos.

A) No «juzgar» al hermano (7, 1-5)

1 **No juzguéis, para no ser juzgados;**
2 **pues con el juicio con que juzgáis, seréis juzgados;**
y con la medida con que medís, se medirá para [vosotros.

3 **¿A qué miras la brizna que hay en el ojo de tu [hermano,**
y de la viga que hay en tu ojo no te das cuenta?
4 **¿Y cómo vas a decir a tu hermano:**
«déjame que saque la brizna de tu ojo»,
¡cuando he aquí que en tu ojo hay una viga!?
5 **¡Hipócrita! saca primero la viga de tu ojo,**
y entonces verás con claridad para sacar la brizna [del ojo de tu hermano.

No juzguéis, para no ser juzgados. El tercer Evangelio 7, *1-4*
transporta la expresión muy semítica, de «finalidad» al tono,
más matizado, de «consecuencia» *(y no seréis juzgados: Lc.*
6, 37). En la forma pasiva se supone, como tantas otras ve-
ces, la mención respetuosamente implícita del nombre de
Dios: «*No juzguéis* [en sentido peyorativo], *para que Dios*
no os juzgue [condene]». Una vez más, la frase principal
temática se ilumina con un breve «díptico»: **pues con el** *2*
juicio con que juzgáis, seréis juzgados; y con la medida con
que medís, se medirá para vosotros [e. d.: «*Dios* os juzga-
rá», «*Dios* medirá vuestra recompensa»]. San Lucas, en el
texto paralelo (6, 37-38), subraya, más que el negativo de
no juzgar, el consejo positivo de ser generosos, insistiendo
con énfasis en la promesa de la «buena medida» divina.

El precepto se apoya en el concepto, difundido en la literatura judaica y en otros ambientes religiosos, de una «administración de la justicia divina» basada en una especie de *ley del talión*. Varios textos rabínicos, algunos muy afines a éste evangélico, coinciden en un criterio de retribución moral, resumido en la expresión: «medida por medida». El Nuevo Testamento invitará a penetrar más a fondo: cierta misteriosa presencia divina en el «hermano», hace que se anoten en la cuenta de Dios nuestras «deudas» y «haberes» para con él.

El principio doctrinal se ilumina, conforme al estilo
constante del Sermón, con la transparencia de una «ima-
gen» incisiva, hiperbólica. **¿A qué miras la brizna que hay** *3*
en el ojo de tu hermano, y de la viga que hay en tu ojo no
te das cuenta? La ironía: «linces para las faltas ajenas, to-
pos para las propias», por ser inducción de una experiencia
cotidiana, aparece en la literatura proverbial y ética de to-
dos los pueblos. El contraste *brizna-viga* tal vez era ya una
frase «hecha», aunque no consta. **¿Y cómo vas a decir a tu** *4*
hermano: «déjame que saque la brizna de tu ojo», ¡cuando
he aquí que en tu ojo hay una viga!? Expresiva caricatura
del arte, típicamente «farisaico», de maquillar la «crítica»
fraterna (μὴ κρίνετε... v. 1) con rasgos de caridad espiritual

7, 4-5 y de celo por la «perfección» del hermano. No sería sincero trasladar ese reproche de un nivel horizontal de convivencia al ejercicio de una legítima autoridad. Sin embargo, aun en este caso, debe ser tema de reflexión para la persona que la ejerce: Santo Tomás de Aquino dedica a ese aspecto in-
5 dicaciones muy útiles [238]. **¡Hipócrita!, saca primero la viga de tu ojo, y entonces verás con claridad para sacar la brizna del ojo de tu hermano.** San Lucas yuxtapone a esta invectiva la figura del «guía ciego» (cfr. *Lc.* 6, 41-42 y 6, 39), que es una de las caracterizaciones del fariseísmo en el primer Evangelio *(Mt.* 15, 14; 23, 24). La calificación de «hipócrita» apunta en la misma dirección, ya que, fuera de este texto (y quizá de 24, 51), Mateo se refiere siempre a los [escribas-y-] fariseos cuando emplea el vocablo «hipócrita» (→ 6, 2). Posiblemente la invectiva se refería a ellos en un principio. Aplicada al «hermado» dentro de la Comunidad equivalía a calificarlo de «fariseo» si no renunciaba a su «oficio» de juez-sin-competencia.

B) NO DAR LAS «COSAS SANTAS» A LOS MAL DISPUESTOS (7, 6)

6 **No deis lo santo a los perros,**
ni echéis vuestras perlas ante los cerdos;
no sea que las pisoteen con sus pies,
y, revolviéndose, os desgarren.

Este pequeño *mashal*—sentencia o «proverbio»—, exclusivo del primer Evangelio, ilumina a todo color un pensamiento común a varias literaturas sapienciales y textos religiosos: así como las buenas razones no son para el ne-

---

238 *Super Evangelium S. Matthaei lectura,* in h. l.

cio[239], tampoco las cosas santas para los hombres incapa- 7, 6
ces de apreciarlas (idea base de cierta «disciplina del arcano», más o menos imprescindible en toda religión que admita el «misterio»). En el fondo de esa obligada «reserva» está el axioma filosófico: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*—cada uno recibe las cosas conforme a su manera de ser. El necio considera necedad la sabiduría, y el impuro ve lo sagrado como objeto en que desahogar su instinto de profanación.

La forma literaria es muy propia de Jesús, «catequista» en Galilea; con su habitual tendencia al «binomio» de imágenes, al ritmo y al vigor incisivo, gráfico, popular. El *mashal,* dicho en «la Montaña», o en otra parte, o en varias ocasiones debió de formar parte de aquel *corpus* de Metodología «apostólica», con que el Maestro iba educando el criterio de sus futuros enviados. San Mateo, en su «sistematización» de ese *corpus* que nos ha dejado en el capítulo 10, recoge otra frase parecida del Señor, «sed prudentes como las *serpientes,* y sencillos como las *palomas*». La razón es porque son enviados «como *ovejas* en medio de *lobos*» (10, 16; cfr. *Lc.* 10, 3). Fijándonos también en algunos otros textos, notemos la espontaneidad de su lenguaje figurado en el capítulo «zoológico»: como hay hombres «lobos» (cfr. además *Mt.* 7, 15), «víboras» *(Mt.* 12, 34; 23, 33) y «zorras» *(Lc.* 13, 32), así los hay también «perros» y «cerdos». La forma literaria del texto citado (10, 16: *como* ovejas, *como* serpientes, *como* palomas) pone en evidencia que estas expresiones hay que valorarlas mucho más en función de comparación que no de alegoría. A la luz del primer versículo, podemos suponer en la mente del evangelista cierto contexto ideológico con el fragmento anterior del «Sermón». En aquel se mandaba la sencillez trasparente, como de «paloma»; en éste, la mesurada prudencia de la «serpiente». Es propio también del estilo popular de Jesús cierto «absolutismo» de forma en cada una de sus afirmaciones, que hay que armonizar luego con otra afirmación complementaria, también aparentemente «absoluta». Sólo en la síntesis pro-

---

[239] Cfr. vgr. *Eccli.* 22, 9-10 y *Prov.* 9, 7; 23. 9.

7, 6 porcional de ambas, aparece *completo* el pensamiento del Maestro. La sola, «precisiva» e ingenua consideración del texto: «*no juzguéis...*» podría hacer al apóstol, y al cristiano en general, (salvo un milagro permanente) víctima fácil de la perversidad de los «lobos», «perros» o «cerdos»...

6 **No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas ante los cerdos.** El paralelismo es rigurosamente sinónimo; se trata de algo «santo» como la *carne* de los sacrificios[240] y valioso como un puñado de *perlas* (cfr. *Mt.* 13, 45-46). Aunque el consejo es absolutamente genérico, por contexto histórico, se refiere tal vez en su primer plano intencional a la proclamación del Reino de los Cielos por parte de los Apóstoles, y a la misma «Doctrina» del Sermón. El binomio *perro-cerdo* (cfr. 2 *Petr.* 2, 22) suena enérgicamente a: inmundo, pecador, malvado. Quiere decir que también hay una reserva y hasta un silencio en la misión de «dar» el Evangelio. El Maestro, dio ejemplo sirviéndose para ello a veces de las parábolas»[241] y su actitud ante Herodes *(Lc.* 23, 8-9) puede servir de exégesis arquetípica a este *mashal.*

No sea que las pisoteen con sus pies, y, revolviéndose, os desgarren. Dos razones fundamentales: el «sacrilegio» espiritual contra la Doctrina, y el sacrificio inútil del apóstol. Para el «cerdo» no hay más horizonte estético que las «bellotas»; defraudado por el regalo de unas «perlas»—que, de momento, le interesaron por la forma...—no contento con rehusarlas, furioso, las enfanga. Además, dirigirá su rabia contra el necio bienhechor. La imagen es dura, ajena a convencionalismos literarios; pero transparente. El proceso de algunas persecuciones, individuales o colectivas, podría ser también exégesis viva de este mashal.

Por el hecho de que los judíos contemporáneos de Jesús llamaban «perros» y aun «cerdos» a los *paganos,* sería apriorístico deducir que, en su intención primigenia, estas palabras vedaban su evangelización *por el hecho de ser paga-*

---

240 Es probable la alusión «litúrgica»; cfr. *Ex.* 29, 33; *Lev.* 22, 10-16, etc., comparados con Ex. 22, 30.

241 Cfr. introd. al capítulo 13.

nos. El Maestro habla de disposiciones de espíritu, no de diferencias de raza[242]. 7, 6

En la Iglesia, ya muy pronto, entendieron por «lo santo» el misterio eucarístico[243]. Lo mismo que en esta determinación posterior, tampoco en su sentido general primitivo hay que aplicar a ninguna persona concreta la exclusión *definitiva* del banquete mesiánico. Siempre hay «algo» previo que hacer, aun por los más perversos, en el largo camino hacia su disposición inmediata al contacto con la Santidad.

C) El Padre da bienes a los que le piden (7, 7-11)

7 **Pedid, y os será dado;**
Buscad, y hallaréis;
Llamad, y os será abierto.
8 **Porque todo el que pide, recibe;**
y el que busca, halla;
y al que llama, le será abierto.

9 **O, ¿qué hombre hay de entre vosotros,**
a quien su hijo le pedirá un pan...
¿acaso le va a dar una piedra?
10 **O, también, le pedirá un pez:**
¿acaso le va a dar una serpiente?

11 **Si, pues, vosotros, siendo malos,**
sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas,
¡cuánto más vuestro Padre que está en los Cielos,
dará Bienes a quienes le pidan!

El tercer Evangelio incorpora esta unidad con ligeras variaciones, a un pequeño «conjunto» de enseñanzas sobre la

[242] Véase comentario a *Mt*. 10, 5-6 y 15, 26.
[243] Cfr. *Didakhé*, 9, 5.

7, 7-8 plegaria, a continuación del «Padre [nuestro]» y de la parábola del amigo importuno (*Lc.* 11, 9-13). Ambos contextos parecen redaccionales. En cuanto al de San Mateo, apenas cabe señalarle ningún motivo «lógico». Aunque sintonizando con el alma de la Comunidad apostólica, podría muy bien decirse que el tema de «la oración escuchada por Dios» siempre está «en contexto» con cualquier otro tema del Mensaje cristiano[244].

Orar es actitud esencial a toda religiosidad. Israel, bajo el magisterio de Dios, hizo de esta actitud el sello de su aristocracia espiritual. Son documento de ello sus Libros Santos, y, sobre todo, el Salterio. Uno de los temas clásicos en los Salmos es: «*clamar al Señor... y ser escuchado*»[245]. También en muchos textos rabínicos, palpita el alma del que, justamente, ha sido llamado «el Pueblo de la oración». «¡Oh, si el hombre pudiera hacer oración todo el día...», exclamó Rabí Yohanan, según el Talmud babilonense (21a). Una de las tan frecuentes «Bendiciones» (→ 11, 25) dice: «*Bendito seas,* [Yahveh], *que escuchas la plegaria*».

7 **Pedid, y os será dado; buscad, y hallaréis; llamad, y os será abierto.** «*Buscar*» y «*llamar*»[246], son reiteración «figurada», intensiva, de «*pedir*». La triple insistencia equivale a un superlativo subrayado. Su desdoblamiento en fórmula
8 general lo eleva a categoría de axioma: **Porque todo el que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, le será abierto.** En tercera persona del verbo en pasiva, sin sujeto, ya hemos reconocido varias veces la traducción del convencionalismo hebreo, que prefiere dejar implícita la mención del nombre de Dios. Transportadas a lenguaje de tesis, estas palabras significan: *Dios atiende la plegaria de petición, con seguridad absoluta.*

El principio se ilumina con una doble «proyección» (triple en San Lucas), que evidencia cómo la actitud ante el «Padre que está en los cielos» debe sublimar el peso de con-

---

[244] Cfr. vgr. en el «Sermón de la Cena», *Ioh.* 14, 13; 15, 7. 16; 16, 23-26.

[245] Cfr. *Ps.* 3, 5; 4, 2-4; 5, 2-4; 6, 9-10; 10, 17, etc., etc.

[246] κρούειν = golpear una puerta cerrada; cfr. *Lc.* 12, 36; *Act.* 12, 16; *Apoc.* 3, 20.

fianza que sienten para con sus «padres» [tan imperfectos: 7, 8-11
v. 11], los «hijos» en la tierra. **O, ¿qué hombre hay de entre** 9
vosotros, a quien su hijo le pedirá un pan... ¿acaso le va a
dar una piedra? O, también, le pedirá un pez: ¿acaso le va 10
a dar una serpiente? Hemos procurado reflejar en la tra-
ducción el desarticulado semitismo del texto griego (ape-
nas suavizado por San Lucas: 11, 11), en el que se siente
palpitar aún la «viva voz» del Evangelio judeocristiano. Pa-
nes y peces constituían el esquema de una sencilla comida
galilaica (vgr. *Mt.* 14, 17ss. y par.; *Ioh.* 21, 9-13). El ejemplo
de una inverosímil substitución por piedras y serpientes
pudo apoyarse literariamente en cierta semejanza de forma
(cfr. 4, 3). **Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar a** 11
vuestros hijos cosas buenas, ¡cuánto más vuestro Padre que
está en los Cielos, dará Bienes a quienes le pidan! El pen-
samiento de Jesús ha vuelto una vez más a su centro de
gravedad: Dios es *Padre,* y la actitud del discípulo es la de
hijo. La respiración de esa actitud, es *orar con segura con-
fianza.*

Reconsiderando a fondo estas palabras, se abren con espontaneidad algunos interrogantes, pero quizá más signos de admiración. Toda la inmensa literatura cristiana sobre la plegaria no pesa más que estas breves líneas. Junto con otras afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la eficacia del «bien orar» [247], despliegan un ilimitado horizonte de audacia cristiana, apoyada, no en «argumentos» racionales, sino en la libre, positiva, infalible promesa de Jesús. Una vez más, su mejor comentario está en la exégesis experimental de los santos. Unidos a otros textos, definen la fisonomía evangélica del orante: Fe y confianza *(Mc.* 11, 22-24; *Mt.* 21, 22; *Iac.* 1, 6); intención recta y humildad (cfr. *Iac.* 4, 1-10); sintonía con la voluntad de Dios *(1 Ioh.* 5, 14); conciencia limpia, sobre todo en cuanto al ejercicio del amor fraterno *(1 Ioh.* 3, 21ss.; *Mc.* 11, 25); perseverancia *(Lc.* 18, 1ss.; 11, 5ss.); docilidad al impulso del Espíritu *(Rom.* 8,

247 Vgr. *Mt.* 18, 19; 21, 22; *Mc.* 11, 24; *Ioh.* 14, 13-14; 15, 7. 16; 16, 23-26; 1 *Ioh.* 3, 22; 5, 14-15; *Iac.* 1, 5-7; 4, 3.

7, 11 26); inmanencia en Cristo (*Ioh.* 15, 7) y petición «en su Nombre» (*Ioh.* 14, 13-14; 15, 16; 16, 23-24), etc.

En el tercer Evangelio, el «don» que el Padre otorga a los que le piden es el Espíritu Santo (cfr. *Lc.* 11, 13). Santiago aconseja que sea objeto de petición la «sabiduría» (*Iac.* 1, 5; cfr. *Sap.* 8, 21ss.; *Prov.* 2, 6). Otros contextos de los Sinópticos y de San Juan generalizan hasta el absoluto («todo lo que pidiereis»), incluido el «milagro»[248].

Nuestra Catequesis, al incorporar estas palabras al «Sermón de la Montaña», probablemente les quiso dar el matiz propio de contexto. El «*buscad*» (ζητεῖτε) del v. 7 está muy cerca del anterior «*buscad*» (ζητεῖτε) el Reino y su Justicia» (6, 33) y muy cerca también de la mención de aquel Camino que «*encuentran*» los que buscan la Vida (7, 14). Los **Bienes** (ἀγαθά: v. 11) del Padre que está en los Cielos, son la Gracia de su Reino; y todas las demás cosas—«comida» y «vestido»; «panes» y «peces»—las da también a sus hijos, mas «por añadidura». Ya Isaías considera tema del «evangelio» mesiánico los «Bienes» (*Is.* 52, 7 = *Rom.* 10, 15; → 4, 23) escatológicos (cfr. *Hebr.* 9, 11; 10, 1), que Dios concede a los «hambrientos» según el espíritu de las Bienaventuranzas y del «Magnificat» (5, 6; *Lc.* 1, 53).

D) «La Ley real, según las Escrituras» (Cfr. *Iac.* 2, 8)

En la Comunidad cristiana era evidente que el amor fraterno para con todo «prójimo» está en el vértice de los valores ético-religiosos; vértice que toca el cielo de la Caridad *teologal*. Por eso, su elogio y recomendación también se halla «en contexto» con cualquier perícope de los Escritos Apostólicos. En las Cartas de San Juan es tema constante[249].

[248] Cfr. textos citados en el apartado precedente.
[249] Cfr. 1 *Ioh.* 2, 7-11; 3, 10-24; 4, 11-21; 2 *Ioh.* 4-6.

Para San Pablo, la caridad fraterna es la «plenitud» de la Ley (*Rom.* 13, 8-10)[250]. San Pedro la relaciona con la santificación por la Verdad (1 *Petr.* 1, 22). Santiago, en su Epístola (que parece una «homilía» paralela al Sermón de la Montaña), recapitula en la caridad fraterna todo el valor de la «Ley regia», contenida en las Santas Escrituras (*Iac.* 2, 8), es decir: en «la Ley» y «los Profetas». A través del primer Evangelio, la pendiente lógica o psicológica de las «Palabras» del Maestro culmina reiteradamente, por tendencia espontánea, en el tema de la caridad fraterna «operativa». Así, verbigracia, la cláusula del Sermón misional (cfr. 10, 40-42), la de la plática sobre el espíritu eclesiástico (cfr. 18, 21-35), las últimas enseñanzas a Israel (cfr. 22, 37-40), las últimas a los discípulos (cfr. 25, 35-45). El capítulo fundamental de la «revalorización de la Ley-en-plenitud», ha terminado, como en clave de arco, por el mandamiento de una «caridad» heroica, sello de una perfección que es reflejo de la del Padre (5, 43-48 y coment.). Es normal que el mismo «Sermón de la Montaña» concluya también (los versículos siguientes constituyen un «epílogo») con un texto de valor absoluto sobre el amor «a los hombres» autenticado con obras. Los autores modernos lo llaman *«la Regla de oro de la caridad fraterna»:* 7, 12

7,12 **Así, pues,**
todo cuanto queráis que hagan los hombres por [vosotros,
del mismo modo también vosotros hacedlo por [ellos:
porque ésta es la Ley y los Profetas.

La ilación redaccional: «*así, pues*» (οὖν) da a la frase matiz de *recapitulación* (como, vgr., en 5, 48 y en 7, 24). Esta «recapitulación» no se refiere precisamente a las líneas

[250] Cfr. *Gal.* 5, 14; *Col.* 3, 14, etc.

7, *12* precedentes, ni sólo a los preceptos de no juzgar (7, 1-5), de no vengarse (5, 38-42) y de amar a los enemigos (5, 43-47; cfr. *Lc.* 6, 31 y contexto), sino a todo el cuerpo «legislativo» del Sermón. Este empieza anunciando que **«la Ley y los Profetas»**, es decir, la Palabra de Dios a Israel, va a recibir su «plenitud» (5, 17); y termina afirmando que **la Ley y los Profetas** en su ya «pleno» sentido **son**, es decir, se resumen, se recapitulan[251] en la consigna de poner cada uno a «los hombres», sin limitación (es decir, a todo *prójimo*, en sentido cristiano), en equivalencia de estimación práctica con el propio «Yo». Esta idea se «respiraba» en la Comunidad apostólica. San Mateo enseña—como Juan, Pablo, Pedro y Santiago—que la *plenitud* de la «Ley» es la Caridad. No lo dice, en un silabario de Catequesis fundamental, con fórmulas de sabor académico; se reserva ello para el ambiente «rabínico» de Jerusalén (cfr. 22, 34-40). En la descripción parabólica del último Juicio (25, 31-46), toda la Ley de Cristo se resume también en el mandato «comprehensivo» de abnegar el «Yo» propio al servicio del «Tú» fraterno. Pero añadiendo que en el «hermano»—definitiva revelación del misterio de la Caridad—está Jesús[252].

Para formular su mandamiento, el Maestro adaptó una expresión ya conocida por los hebreos, en consonancia con el sentido común moralizante de muchos otros pueblos. El método catequístico y popular de Jesús no desechaba los valores ya preexistentes en la conciencia de los humildes. La fórmula, por ser popular, tiene más de empírico que de esencial; sabe más a control ascético que a abstracción metafísica o elevación mística. Hay que subrayar su tono *positivo* («haced...»), y comprender la inmensa elevación que ello supone por encima de la fórmula negativa («no hagáis...»). El *motivo* por el que hay que obrar «de este modo», es la permanente «invitación imperativa» a cumplir los mandamientos de «*la Ley-y-los-Profetas*» en toda su pleni-

---

251 Cfr. *Rom.* 13, 10; *Gal.* 5, 14; *Col.* 3, 14; *Iac.* 2, 8; *Mt.* —> 22, 40.

252 Los dos textos: 5, 17 y 7, 12, ofrecen un magnífico ejemplo de «inclusión hebraica», al delimitar bajo el signo de un mismo tema *(«La Ley y los Profetas»)* así el *incipit* como el *explicit* del cuerpo preceptivo del «Sermón de la Montaña».

tud (5, 19): en ello está la «Justicia más abundante» (5, 20), 7, *12*
la Perfección (5, 48), la sintonía con la Voluntad del Padre (7, 21).

En estudios eruditos se citan numerosas «sentencias» análogas a la *Regla de oro de la Caridad* según el Evangelio; sentencias recogidas en el Antiguo Testamento (cfr. *Tob.* 4, 15), literatura hebrea extrabíblica, helénico-romana, árabe y otras culturas orientales. La mayor parte de estas citas no ofrecen un verdadero «paralelismo» literario, siendo más bien reflejo de un primer principio de ley natural, cristalizado en «proverbio» a través del alma colectiva de los diversos pueblos. De ordinario, la formulación de dicho primer principio es *negativa* (vgr. «no quieras para otro lo que no quieras para ti») — y, por tanto, de alcance limitado. La forma negativa es común también dentro del Cristianismo cuando no hay dependencia directa del Sermón de la Montaña (incluso en el texto «occidental» de *Act.* 15, 29 y en *Didakhé* 1, 2). Que el valor práctico de ambas expresiones (la «negativa» y la «positiva») sea equivalente sólo se podría afirmar a base de sutilezas teóricas, que no tienen en cuenta la psicología real del lenguaje. La Caridad evangélica es más dinámica, y trasciende el derecho de que goza cualquier hombre a no ser perjudicado o molestado. El único texto «real» y auténticamente paralelo a la Regla de oro del Sermón de la Montaña, en toda su profundidad de contenido, es el bíblico-cristiano: «*Amarás al prójimo como a ti mismo*».

11. CONSIGNAS DE «ACCION» PARA «ENTRAR EN EL REINO DE LOS CIELOS»

La proclamación del Evangelio se manifiesta en dos tesituras:

a) un *imperativo* de actitud, que se apoya en
b) un *indicativo* de Mensaje [253].

El Sermón de la Montaña está impostado, principal y casi exclusivamente, en el tono «imperativo» [254]. Terminadas las normas de actitud en la línea *concreta* de unos mandamientos específicos o unos determinados ejercicios de religiosidad, las palabras del Maestro derivan, en forma de «exhortación conclusiva», a unas consignas de actitud *general*, que abarcan la existencia cristiana en toda su dimensión. Estas advertencias precaven tres «ilusiones», en que podría naufragar el discípulo no avisado: *a)* la comodidad fácil de los más, ajena al via-crucis de los menos (13-14); *b)* cierta proclividad a dar oídos a la «falsa profecía» (15-20) o desviaciones doctrinales en cuya dulce palabra pueda cada uno reclinar la iniquidad de sus obras (cfr. vgr. 2 *Tim.* 4, 3); *c)* aquella convicción o «seguridad»—tan arraigada en la psicología religiosa de muchos—que se apoya en la profe-

---

[253] Cfr. 4, 17: a) «convertíos», porque b) «llega el Reino de los Cielos».
[254] Ello se refleja en la misma superficie «gramatical»; el Sermón, en efecto, contiene unas 39 formas verbales en imperativo; además de otras 14 (subjuntivas, infinitivas o indicativas de futuro) que lo son también por equivalencia.

sión de una fe, y aun en criterios extraordinarios (posesión y ejercicio de carismas, etc.), pero al margen del único, sencillo y absoluto requisito para entrar en el Reino, que es «*hacer la Voluntad del Padre*» (21-23).

Conforme a una tendencia constante en todos los «conjuntos doctrinales» de Mateo, estas últimas líneas del Sermón señalan el destino y gravitación *escatológica* de la existencia cristiana. Viene «aquel Día» (7, 22), cuando unos «entrarán en el Reino de los Cielos» (23), que es «la Vida» (14), mientras otros «no entrarán», sino que serán «apartados de» Jesús (23) para ir a «la Perdición» (13), que significa para el discípulo que no ha «hecho» la Voluntad del Padre lo que el fuego para el árbol sin buen fruto (19). Dejándose llevar por un temperamento que domina gran parte de su Catequesis, el redactor acentúa los tintes sombríos y deja traslucir cierta severidad de espíritu para acusar, con acento profético, la presencia en la Comunidad de un fermento de indisciplina o de lo que, en lenguaje monástico, llamarían algunos «relajación». La Carta de Santiago respira un ambiente análogo [255]. Aunque ese timbre de severidad es casi connatural a todo mensaje que proclama sin concesiones la metodología evangélica del «camino estrecho». El ideal del Reino de Dios y su Justicia es hermoso. Mas, entre la Belleza y el Bien va un puente único, bajo cuyos arcos pasa el torrente de los fracasos. El puente se llama sacrificio.

En la redacción de las tres unidades que vamos a considerar se advierte la huella de una reelaboración, así en Mateo como en los textos paralelos o análogos de Lucas. Reelaboración que afecta al orden, a la estructura gramatical y literaria, a los matices de sentido, a la situación vital del ambiente que reflejan. Constatado el hecho fundamental, omitimos el análisis de unos pormenores sobre los que, aun los mejores especialistas en este aspecto de la crítica literaria, no suelen llegar a una coincidencia.

---

[255] Cfr. coment. al v. 21.

A) Seguir el camino angosto (7, 13-14)

13 **Entrad por la puerta estrecha.**

Porque ancha es la puerta,
y espacioso el camino
que lleva a la Perdición;
y son muchos los que entran por ella.

14 **Porque estrecha es la puerta,**
y angosto el camino
que lleva a la Vida;
y son pocos los que la encuentran.

También en el Deuteronomio las enseñanzas de Moisés a los hebreos terminan con el consejo de elegir el camino de la vida y no el de la muerte, la bendición y no la maldición *(Deut.* 30, 15-20; cfr. 11, 26-28). El tema de «los dos caminos» fue clásico en la literatura sacra de Israel[256], como lo ha sido en la de todos los pueblos; no sería difícil reunir una colección de apólogos al estilo del de Pródico. El esquema «camino de la vida» o «de la muerte» («de la luz» o «de las tinieblas») sirvió de base también a algunos de los más antiguos ensayos de sistematización de catecismo moral cristiano, como los seis primeros capítulos de la «Doctrina» (Διδαχή) y los últimos (18-20) de la «Epístola de Bernabé». La alegoría «camino», psicológicamente connatural para significar el vivir ético del hombre, vino a identificarse—en el mundo de la Biblia—con la idea de «*observar la Ley de Yahveh*» (cfr. *Ps.* 119 [118], 1). En el lenguaje de la Comunidad apostólica, «el Camino del Señor» *(Act.* 18, 25), «de Dios» *(Act.* 18, 26; cfr. *Mt.* 22, 16), o, sencillamente, «el Camino» *(Act.* 9, 2; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14. 22) venía a resultar sinónimo de «Evangelio», con tal sentido de vivencia que

[256] Vgr. *Ier.* 21, 8; *Ps.* 1, 6; 119 [118], 29-30; 139 [138], 24; *Prov.* 2, 12-13. 15. 18-19; 4, 18-20; 12, 28; 14, 12 (=16, 25); 15, 19; *Sap.* 5, 6-7. Cfr. *Eccli.* 15, 16-17, etc.

casi se identificaba con nuestro «Cristianismo» o «Iglesia». 7, 13
En el presente contexto (reflejado también en el comienzo de la Didakhé), el «Camino que lleva a la Vida» es *la práctica del Sermón de la Montaña.*

La imagen de «*Camino*» (conforme a la tendencia «binaria» ya tantas veces observada en las «imágenes» de San Mateo) está coordinada a la de «*Puerta*»[257]. La composición imaginativa que supone este logion pudiera ser la de dos ciudades en cuyas puertas terminan las dos respectivas vías[258]. No es inverosímil que, en el redactado definitivo, se fundieran dos temas diversos: una exhortación a entrar en el Reino por la *puerta* pequeña (cfr. vgr. 19, 23-25 y *Lc.* 13, 23ss.) y un llamamiento a seguir el *camino* de la «tribulación» que conduce a él (cfr. vgr. 16, 24). Ambas imágenes («camino» + «puerta» o *entrada)* aparecen también asociadas en otros textos antiguos, vgr. en el libro cuarto de Esdras (7, 3-8).

Entrad por la puerta estrecha. En el primer Evangelio, 13
el verbo «entrar» — εἰσέρχεσθαι tiene frecuentemente por término «*el Reino de los Cielos*» (5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23. 24; 23, 13; cfr. 21, 31), o sus equivalencias: «*la Vida*» (18, 8. 9; 19, 17), *el banquete nupcial* (22, 12; 25, 10), «*el gozo del Señor*» (25, 21. 23). Por manera habitual de expresarse el evangelista, y en conformidad con el contexto (cfr. v. 21), el imperativo es invitación de Jesús a «entrar» en el *Reino de los Cielos,* objeto de su Kerygma mesiánico en Galilea. Mas advierte que la «puerta» es «estrecha». E ilumina esta advertencia con una doble alegoría en miniatura que debía ser absolutamente rítmica (si no incluso rimada) en su redacción aramaica: **Porque ancha es la puerta, y espacioso el camino que lleva a la Perdición; y son muchos los que entran por ella.** «*Perdición*» (ἀπώλεια) está en función de antítesis con *Reino-Vida;* son sinónimos suyos «Gehena» (5,

---

[257] Πύλη sugiere la puerta grande de una muralla; θύρα, en San Lucas (sin «camino») representa la entrada de una casa: 13, 24. 25.

[258] Bastantes manuscritos, y con ellos varios autores modernos suprimen la palabra «puerta» en el v. 13b: «*Porque ancha y espaciosa es la vía...*». Seguimos el texto ordinario, que además de su fundamento documental, parece sintonizar mejor con el estilo de San Mateo.

7, *13-14* 29-30), «Gehena del fuego» (18, 9), «fuego eterno» (18, 8), «suplicio eterno» (25, 46), «tinieblas exteriores» (22, 13; 25, 30). El Eclesiástico sugería un pensamiento análogo: «*El camino de los pecadores está bien pavimentado — pero acaba en la fosa del Sheol*» (*Eccli.* 21, 10); amonestación que, en catecismo actual, se traducirá por: vivir en pecado, es cómodo; pero en su punto final está el infierno. **Porque**
14 **estrecha es la puerta, y angosto el camino que lleva a la Vida; y son pocos los que la encuentran**[259]. «*Vida*» es sinónimo de «Reino de los Cielos» (18, 8. 9; 19, 17). Algunas veces, también en Mateo, se llama «*Vida eterna*» (19, 16. 29; 25, 46): ambas expresiones e ideas serán predilectas de Juan. Su «Camino» es «*angosto*». El participio griego τεθλιμμένη podría traducirse por «angustiado», «*atribulado*». Por el cruce de imágenes entre significante y significado, ya observado otras veces[260], la calificación afecta, más que al sendero material, al vivir ético de los llamados al Reino. «*Tribulación*» — θλῖψις es, en el Nuevo Testamento, un casi tecnicismo del «ejercicio práctico» indispensable en que deberán sumergirse; a los neófitos se les inculcaba que «*por muchas tribulaciones*» (διὰ πολλῶν θλίψεων) *tenemos que entrar* (εἰσελθεῖν) *en el Reino de Dios* (*Act.* 14, 22). La entrada a la Vida se **encuentra,** porque—además de ser dura y ardua—es todavía, a los ojos de «muchos», escondida, misteriosa (cfr. 11, 25; 13, 9-17).

Esta sentencia de Cristo (no menos que la consignada en 22, 14) ha abierto, en la historia del pensamiento cristiano, el fatídico interrogante acerca de los «muchos» o los «pocos» en la meditación del más allá. Intérpretes, teólogos y predicadores de primera línea no sintieron dificultad en afirmar, a propósito de estas palabras, como cosa «cierta» y «clara», que se condenan eternamente la mayor parte de los hombres... Reconociendo su proclividad a saber más de lo que Dios ha revelado, tampoco podría considerarse objetivo a quien desvirtuase, porque sí, todo el peso de un testimonio que dice: «*mu-*

---

[259] En bastantes manuscritos la frase es admirativa: *¡Cuán estrecha* (τί στενή) *es la puerta...!*

[260] Cfr. comentario a 5, 13; 6, 22.

chos entran por [la «puerta» o «camino» de] la Perdición», «*pocos* encuentran [el «camino», o la «puerta» de] la Vida». De la misma manera que la expresión «*Reino* [*de los Cielos*]» recubre, en la Catequesis evangélica, un concepto general y «comprenensivo», cuya realidad objetiva total puede considerarse, en cada uno de los textos, desde un determinado ángulo de perspectiva, así «*entrar en él*» (o «venir él a nosotros») supone un proceso «comprehensivo», del que, sin negar los otros, se puede afirmar o subrayar, según el contexto, ya una fase inicial, ya una etapa de progreso, o la consumación definitiva. (Analícese, por vía de ejemplo, el v. 23, 13). El texto que comentamos conserva una constatación contemporánea, fundamentalmente de Jesús, y, por reflejo, de la Catequesis apostólica, que la hizo también suya: en la perspectiva del «más acá», es una pequeña minoría (cfr. *Lc.* 12, 32) la que acepta la disciplina del Reino, en contraste con la inmensa mayoría, que prefiere la facilidad del pecado. Las generaciones siguientes se aplicarán a la letra, o podrán matizar la constatación según la realidad de que sean testigos; hasta la presente, cabe reconocer que ninguna la ha tenido que corregir. Por consiguiente, en la perspectiva del «más acá», es una gran mayoría la que sigue el camino» y «entra por (la puerta de) la Perdición [eterna]». Es lo mismo decir que el «mundo» vive sumergido en el pecado (cfr. 1 *Ioh.* 5, 18-19). La perspectiva del «más allá» la reservó Cristo, en absoluto, para la Revelación escatológica. La actitud espiritual del discípulo, ya como asceta ya como apóstol, será la que corresponde al grave problema planteado (premisas con tendencia negativa, y conclusión en blanco): «conversión», vigilancia, perseverancia, celo. Y todo ello, a alta tensión evangélica: «¡Entrad por la puerta estrecha!». Este imperativo de perenne prontitud urgente es la *única* lección cierta del Evangelio ante el interrogante escatológico (⟶ 24, 42 y 25, 13). Pero cualquier conato de «estadística», lo mismo si es pesimista que si es optimista, a propósito de la sentencia *definitiva* del único Juez, sería fruto presuntuoso de un exceso de confianza en los propios criterios humanos.

B) APARTARSE DE LOS PROFETAS DE MENTIRA (7, 15-20)

15 **Guardaos de los falsos profetas,**
que vienen a vosotros con vestidos de oveja,
mas por dentro son lobos rapaces.

16 **Por sus frutos los reconoceréis.**

¿Recogen acaso uvas de los cardos?
¿o higos de los espinos?
17 **Así, todo árbol bueno produce frutos buenos,**
mientras que el mal árbol produce frutos malos.
18 **No puede un árbol bueno producir frutos malos,**
ni un mal árbol producir frutos buenos.
19 **Todo árbol que no produce buen fruto,**
es cortado y es arrojado al fuego.

20 **Así, pues, por sus frutos los reconoceréis.**

El tema de los «pseudoprofetas» o «profetas de mentira» aparece ya en el Antiguo Testamento, especialmente en el Deuteronomio (13, 2-6) y en Jeremías (23, 9ss.)[261]. La Comunidad apostólica, que «sentía» la Iglesia como realización del verdadero Israel, vio renacer en ella el *Profetismo:* misión al pueblo, de parte de Dios, de unos hombres, testigos e instrumentos auténticos de su **Palabra**, quienes, además, a veces obraban prodigios y aun predecían el porvenir. Los nombres de «Apóstol», «Profeta», «Maestro» (διδάσκαλος) se aplicaban a portadores de unas respectivas misiones y carismas, cuya actividad coincidía en amplios sectores de su ejercicio. Y así como hubo «pseudo-apóstoles»[262] y «pseudomaestros»[263], así también abundaron los «pseudo-profetas»[264], previstos por Cristo *(Mt.* 24, 11. 24; *Mc.* 13, 22), y mencionados en el Apocalipsis bajo el símbolo de una de las dos «Bestias» *(Apoc.* 13, 11-17)[265]. Misticismos extraviados, ya en la generación inmediatamente porterior a los Apóstoles, recubrieron con un halo de sospecha el nombre de «profeta» neotestamentario, que pronto desapareció del vocabulario de la ortodoxia. Para entender ahora su sentido, deberíamos traducir la expresión «pseudoprofeta» por «usurpador de una misión divina carismático-magisterial ante el

261 Cfr. también *Ez.* 13; *Mich.* 3, 5ss.; *Zach.* 12, 2ss., etc.
262 ψευδαπόστολοι: 2 *Cor.* 11, 13.
263 ψευδοδιδάσκαλοι 2 *Petr.* 2, 1: cfr. ψευδολόγοι: 1 *Tim.* 4, 2.
264 ψευδοπροφῆται: 1 *Ioh.* 4, 1.
265 Cfr. 16, 13; 19, 20; 20, 10.

pueblo». Para *discernir* los «profetas» falsos de los autén- 7, *15-16*
ticos, se dieron algunos «criterios». El más fundamental era la ortodoxia de doctrina: fidelidad al monoteísmo yahvista en el Antiguo Testamento (*Deut.* 3, 2-6); a las enseñanzas de Cristo y los Apóstoles en el Nuevo (*1 Cor.* 12, 3; *Gal.* 1, 8-9; *1 Ioh.* 4, 1-6, etc.). Otro criterio complementario fue la pureza de vida (cfr. *Ier.* 6, 13; 23, 14; *Mich.* 3, 5). En la literatura cristiana del siglo II se observa todavía cierta preocupación por prevenir a los fieles contra «profetas» mentirosos, que deben ser discernidos por su conducta[266].

La advertencia de Jesús refleja ese amplio contexto.
Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con *15*
vestidos de oveja, mas por dentro son lobos rapaces. El colorido de las imágenes es característico (→7, 6). La contraposición «lobo»-«oveja» denuncia el grave peligro de la inocencia por parte de la malicia (cfr. *Mt.* 10, 16; *Ioh.* 10, 12; *Act.* 20, 29). La antítesis «*por fuera*» [vestido: apariencia]-«*por dentro*» [«corazón»: realidad] corresponde a un esquema frecuente en el lenguaje de Jesús (cfr. 23, 25-28; → 5, 8). Se insinúa también la alegoría, clásica en Israel y en la Iglesia, que representa al pueblo de Dios como una «grey»[267]. La lección es diáfana: toda pseudoprofecía, para tener posibilidad de éxito, tiene que simular misión divina («vienen»... 5, 17) y maquillarse de bondad. Mas, para discernirla, se indica un *criterio* «práctico»:

Por sus frutos los reconoceréis. La transición de una *16*
imagen «zoológica» a otra «botánica»—dentro del mundo agrícola, donde floreció en vida esta catequesis—es connatural. Se da también, vgr., en 12, 33. 34, con ulterior asociación de otra imagen «doméstico-popular» (v. 35). El principio: **por sus frutos los reconoceréis** se repite en el versículo 20, «incluyendo» así su desarrollo contenido en los versículos 16b-19. «Inclusiones» como ésta las tiene San Mateo, vgr., entre los textos 19, 30 y 20, 16 (principio y final de la parábola de los obreros enviados a la viña) y 24, 42 —

---

[266] Cfr. *Didakhé*, 11, 8-12; Hermas, *Mandat.* 11.

[267] Cfr. *Ioh.* 10, 1ss. La imagen: «ovejas» = discípulos de Jesús constituye una de las predilecciones literarias de San Mateo (cfr. 9, 36; 10, 6; 10, 16; 15, 24; 18, 12; 25, 32s.; 26, 31).

7, 16-20 25, 13 (principio y final de las parábolas sobre la vigilancia). De la transparencia: «**fruto**» = *buenas* [o malas] *obras*, espontánea en el lenguaje humano, se encuentran muchos otros reflejos en el Nuevo Testamento: es «*fruto*» la conversión o penitencia *(Mt.* 3, 8; *Lc.* 3, 8), la paz y la justicia *(Hebr.* 12, 11; *Iac.* 3, 18; *Phil.* 1, 11), con la bondad y la verdad *(Eph.* 5, 9); la exuberante floración del Espíritu *(Gal.* 5, 22-23); la guarda de los mandamientos en caridad, y su eficacia apostólica *(Ioh.* 15, 5. 8. 16 y contexto). La misma transparencia se desarrolla en la alegoría de la Vid *(Ioh.* 15) y en las varias parábolas sobre el tema de la «semilla»[268].

Del «criterio» para discernir en concreto a los profetas falsos, se eleva a un principio genérico (otro de los temas predilectos de Jesús) que afirma la proporción lógica vital en el hombre entre su «*corazón*» y sus «*obras*», todo ello explicado con imágenes de color campesino: **¿Recogen acaso uvas de los cardos? ¿o higos de los espinos?** (cfr. *Iac.* 3, 12).
17 **Así, todo árbol bueno produce** (ποιεῖ) **frutos buenos, mien-**
18 **tras que el mal árbol produce** (ποιεῖ) **frutos malos. No puede**
un árbol bueno producir (ποιεῖν ?) **frutos malos, ni un mal**
árbol producir [ποιεῖν?] **frutos buenos.** En otro contexto, se
hace recaer el mismo principio sobre la hipocresía farisaica
(12, 33). San Lucas lo mantiene en el terreno de la ascética
general *(Lc.* 6, 43-44). Por asociación de imágenes, el recita-
do añade la apelación de Juan Bautista al juicio escatoló-
19 gico (3, 10): **Todo árbol que no produce** (μὴ ποιοῦν) **buen**
fruto, es cortado y es arrojado al fuego (pasivo «teológico»:
Dios lo corta, etc.). En el infierno (la «Perdición» según el
v. 13) está el destino de la pseudoprofecía *(Apoc.* 19, 20;
20 20, 10). **Así, pues—recapitulando—, por sus frutos los reco-**
noceréis, a los «profetas» de mentira[269].

[268] *Mt.* 13, 3-9. 18-23 = *Mc.* 4, 3-9. 13-20 = *Lc.* 8, 5-8. 11-15; *Mc.* 4, 26-29; *Mt.* 13, 24-30. 36-43; cfr. *Lc.* 13, 6-9, etc.

[269] El criterio «práctico» de estos versículos no excluye, antes supone otros principios para «discernir» desviaciones doctrinales y falsificaciones «magisteriales». En la lección que consigna San Mateo han influido, sin duda, motivos «pastorales» concretos de su ambiente, donde los «frutos» ya habrían puesto de manifiesto el «árbol». La proporción entre éste y aquellos no sólo es de calidad

Esta unidad catequética no parece referirse a los fariseos (aunque es posible que aproveche elementos literarios de su reprobación por parte de Jesús). Reforzada por el contenido del inmediato v. 22, debe aplicarse precisamente al «falso maestro» *cristiano*. Jesús previó su peligro, como lo previó Pablo para las comunidades de Asia (*Act.* 20, 29-30) y, en general, para toda la Iglesia (1 *Tim.* 4, 1ss.; 2 *Tim.* 3, 1ss.; 4, 3-4). También lo advirtieron Pedro (2 *Petr.* 3, 3) y Judas (17-19), y lo experimentó de lleno Juan (1 *Ioh.* 2, 18ss.; cfr. *Apoc.* 2, 2. 15. 20). El tono de la redacción de Mateo sugiere que en su Comunidad, más que de un peligro previsto, se trataba ya de un problema presente.

C) «Hacer la voluntad del Padre» (7, 21-23)

21 **No todo el que me dice: «¡Señor! ¡Señor!»,**
entrará en el Reino de los Cielos;
sino el que hace la Voluntad de mi Padre que está [en los Cielos,
[éste entrará en el Reino de los Cielos].

22 **Muchos me dirán en aquel Día:**
«¡Señor! ¡Señor!:
¿no fue en tu Nombre que profetizamos?
¿y en tu Nombre expulsamos demonios?
¿y en tu Nombre hicimos muchos milagros?».
23 **Y entonces les diré abiertamente:**
«Jamás os conocí:
¡apartaos de mí, los que obráis la iniquidad!»

Esta unidad se resume en una austera amonestación sobre el principio básico de la «Justicia» según San Mateo, conforme al que no basta «*decir*», sino que es preciso «*hacer*». Al contrario de los «escribas y fariseos», que «dicen

(«bueno»-«malo») sino también de especificación («uvas»-«cardos», etc. *Iac.* 3, 12): la «Justicia» en orden al Reino de Dios, característica del Evangelio, no puede ser producida por una Doctrina «de otra especie»...

7, 21 y no hacen» (23, 3)[270]. El versículo 21 redacta el principio en forma de sentencia general, como condición de «entrada en el Reino» (→5, 20 y 7, 13). La parábola final del Sermón (vv. 24ss.) lo glosa en lenguaje imaginativo. Los versículos 22-23 anticipan la meditación sobre el Juicio final del capítulo 25, subrayando enérgicamente el carácter escatológico de estas sentencias.

Hacer es la palabra-clave que rige y concadena estas últimas reflexiones, desde la «Regla de oro» (v. 12: «*hagan*...», «*haced*...»), pasando por la alegoría del árbol («*hacer fruto*»: vv. 17, [18] y 19) y terminando en la parábola de las dos casas (vv. 24 y 26: «*hacer*» las palabras de Jesús). La ética judeocristiana de Mateo es enérgicamente «operativa». Por encima de la norma popular («*hacer* a los hombres lo que cada uno quiere que le *hagan* a él), de la transparencia alegorizante («*hacer* buen fruto») y de la reflexión pedagógica («*hacer*» y no sólo «oír» las palabras), el v. 21 eleva a su máximo nivel de teología espiritual la norma, intención y valor del «hacer» humano en la línea del Reino de los Cielos. Máximo nivel que consiste en **hacer la Voluntad del Padre.** Esta frase, clásica en la espiritualidad así hebrea como cristiana, traduce a definición concreta y dinámica el ideal de aquella **Justicia,** camino y puerta del **Reino,** que es tema coesencial y específico del «Sermón de la Montaña» (cfr. introd. al comentario de 6,19ss.)

21 **No todo el que me dice: «¡Señor! ¡Señor!» entrará en el Reino de los Cielos; sino el que hace la Voluntad de mi Padre que está en los Cielos,** [añaden algunos códices y versiones: **éste entrará en el Reino de los Cielos**]. San Lucas (6, 46) tiene la frase análoga en segunda persona *(¿por qué me llamáis...?),* más directa y concisa. «*Entrar en el Reino de los Cielos*» es equivalencia, familiar a San Mateo (→7, 13), de la Salvación escatológica. El texto presente se refleja sobre la «proposición de tema» explícita, al principio del Sermón (5, 20), y aun implícitamente sobre las Bienaventuranzas (5, 3. 10); entre ambas menciones, inicial y conclusiva, de la «entrada en el Reino» se extiende el arco intencional que da a la íntegra «Didakhé» o Doctrina del

270 Cfr. 5, 20: hay que «hacer», además de «enseñar».

Maestro fisonomía trascendente de «Camino de Salvación». 7, 21
Este «Camino» se cifra en «*hacer la Voluntad de mi Padre que está en los Cielos*». La expresión «el Padre *celeste*», o «*que está en los Cielos*», en el Nuevo Testamento, es característica de San Mateo (→6, 9)[271]. La frase «*Hacer la Voluntad del Padre*» pertenece también al vocabulario peculiar de Mateo[272], y se percibe en ella, enraizada en la tradición bíblica, un sabor de espiritualidad hebrea, de la que los libros rabínicos ofrecen reliquias preciosas; «Judá bar Tema decía: sé fuerte como el leopardo, ágil como el águila, veloz como el ciervo, valiente como el león para hacer la Voluntad de tu Padre que está en el cielo»[273]. «Hacer la Voluntad del Padre» es centro de la espiritualidad de Jesús y ley de su Escuela (→6, 10b; 3, 15), sangre de su «familia» eclesial (12, 50). «Hacer la Voluntad *de Dios*» todavía puede gravitar sobre la criatura como un peso de obligación que oprime—también la «hacen» los que están en la Gehena. Mas «hacer la Voluntad **del Padre**» connota en el **hijo** la entrañable espontaneidad de «querer lo mismo» en paralelismo con quien es Vida de su vida, por la «fuerza voluntaria» del amor filial—última razón del misterio cristiano de la «obediencia libre», de la que ningún psicólogo dará una explicación nocional, aunque la experimenta con inefable sencillez «el justo para quien no hay ley». La palabra-clave de este contexto: **«hacer...»**, seguirá, en el contexto general del Nuevo Testamento, el cauce de la **Caridad** teologal y fraterna. En el último plano de la perspectiva terreno-escatológica, «*hacer* la Voluntad del Padre» habrá coincidido con «*hacer*» al «Rey» Cristo Jesús en sus hermanos (25, 40. 45 y contexto) aquello que cada uno quiere, en análogas circunstancias, que le «*hagan*» a él (6, 12). Las «acciones» u obras de Justicia son el «poema» de la fe (el discípulo del Evangelio es «hacedor de la Palabra»: ποιητὴς λόγου:

---

[271] Cfr. ibid., la práctica constante, por parte de Jesús, de decir: «mi Padre» o «vuestro [tu] Padre» — nunca «nuestro Padre», incluyéndose El en una misma e idéntica «filiación» con los discípulos.

[272] Cfr. 12, 50 par.; 18, 14; 21, 31; 26,42 par. → 6, 10b.

[273] Pirqué Abot, 5, 20.

7, 21 *Iac.* 1, 23). La Carta de Santiago, resonancia del Sermón de la Montaña, es un alegato contra la tentación de «estaticismo»—intelectual o sentimental—que es vía muerta de toda religiosidad (cfr. espec. 1,22 - 2,26). Sin olvidar (cfr. *Iac.* 1, 5. 16 y *Mt.* 7, 7-11) que el «hacer» del hombre también es «gracia» de Dios.

La antítesis del creyente-en-acción sería quien pretendiera «entrar en el Reino» por sólo decir: «*¡Señor!, ¡Señor!*» Su «necedad» está personificada en las cinco doncellas de la parábola, excluidas de la sala nupcial (25, 1-13). La repetición «*Kyrie!, Kyrie!*» puede ser un rasgo patético, un reflejo sacral o un simple matiz de lenguaje oficioso. «Decir» a Jesús «Kyrios» = «Señor» va más allá, en atmósfera de cristianismo primitivo, de una respetuosa invocación propia del servidor o discípulo (→5, 2 y 8, 2). En otros contextos escatológicos de San Mateo (vgr. 24, 42ss.; 25, 11-12. 19ss., 31-46) Jesús es «el Señor» en cuanto Rey y Juez supremo de los hombres. La insistencia en llamar a Jesús «Kyrie!» en las narraciones de milagros insinúa también, si no revela abiertamente, una intención significativa, doctrinal. Contemporánea o anteriormente a la redacción de San Mateo el título de «Kyrios» ya era, en muchas comunidades, cifra de la fe en la soberanía trascendente, divina, de Jesús (cfr. vgr. 1 *Cor.* 12, 3 y *Phil.* 2, 9-11). La primera Proclamación apostólica—el sermón pentecostal de San Pedro—se recapitula en la afirmación de que Jesús es «Kyrios» y «Christós»—«Señor» y «Rey-Mesías» (*Act.* 2, 36). El presente texto está, seguramente, en la misma línea, e introduce el tema de la parábola final (v. 24ss.): no basta reconocer a Jesús como Señor [«creer en él», diríamos en otra terminología], y recibir «auditivamente» su Mensaje; es preciso también «hacer» [«cumplir sus mandamientos»] [274]. Los rabinos se habían planteado también el interrogante, tan frecuente en los movimientos espirituales, de la primacía entre el pensamiento y la acción. El Evangelio se aparta así de un gnosticismo como de un pragmatismo al exigir que la palabra «se oiga» y «se haga» (v. 24), consubstancializando en una misma ac-

[274] Cfr. coment. a 5, 17-19.

titud vital la fe en Jesús y las obras en que ella florece y 7, 21-23
fructifica al sintonizar en una sola la Voluntad del Padre con la de sus hijos, discípulos del supremo «Kyrios» o *Señor.*

San Mateo conecta al v. 21 el pequeño «cuadro escatológico» de los vv. 22-23, extraídos seguramente de otro contexto e incluidos aquí por anticipación, que San Lucas (13, 25-27) relaciona con el tema de la «puerta estrecha» y el nú-
mero de los que se salvan: **Muchos me dirán en aquel Día:** 22
«¡Señor!, ¡Señor!: ¿no fue en tu Nombre que profetizamos? ¿y en tu Nombre expulsamos demonios? ¿y en tu Nombre
hicimos muchos milagros?» Y entonces les diré abiertamen- 23
te: «Jamás os conocí; ¡apartaos de mí, los que obráis la iniquidad!» (cfr. *Ps.* 6, 9). «Aquel Día» (cfr. 24, 36), tecnicismo escatológico equivalente, entre otros, a «Día del Juicio» (cfr. 10, 15; 11, 22-24; 12, 36). Por «obradores de iniquidad», que, en el contexto de San Lucas da la impresión que coinciden con los «muchos» malos discípulos contemporáneos de Jesús (13, 26), parece aludirse en San Mateo a ciertos «carismáticos» que son al mismo tiempo libertinos o «antinomistas» (... τὴν ἀνομίαν: v. 23). En 24, 12 la «anomía» o «sin-ley» se contrapone a la Caridad. Como en otros textos del Nuevo Testamento y de los Padres Apostólicos, se percibe en éste cierta desconfianza de las primeras generaciones cristianas frente a actividades maravillosas y efervescentes[275], si no son avaladas por la sincronización de la «vida» del carismático con la Voluntad de Dios. También San Pablo precisará que el único «valor», por encima de los carismas, es la Caridad (1 *Cor.* 13, en el contexto de 12-14). El problema a que alude San Mateo no es privativo de su ambiente, y sería inútil pretender «individualizar» determinado grupo o tendencia cristiana a través de estas líneas. *«Apartaos de mí»,* anticipa un tema de la descripción del Juicio final (25, 41); también allí los «inicuos» lo son por no haber practicado la Caridad fraterno-cristocéntrica. El hebraís-

[275] Vgr. en línea de magisterio «profético» y de taumaturgia: v. 22; cfr. también 24, 5. 11. 24.

7, 23 mo «no os conozco» tiene su analogía y traducción parabólica en el reproche a las doncellas necias (25, 12).

Presentando a Jesús de Galilea, el Maestro y Legislador «sentado en la montaña» (5, 1), como «Kyrios» y Juez escatológico de los hombres en «el Día» de Yahveh, San Mateo supone en su Escuela un clima de fe cristológica no menos elevado que el que respiraban los lectores de San Pablo y de San Juan.

12. PRUDENCIA O NECEDAD DEL QUE OYE LA PALABRA

A las «consignas de acción» del número precedente (7, 13-23) sigue una *parábola* (→13, 3), que las recapitula, concadenada con ellas por medio del vocablo-clave «*hacer*» (→7, 21), y orientada también hacia una perspectiva trascendente, escatológica. El discípulo que traduce a la práctica su conocimiento de «las palabras» de Jesús, es *prudente;* el que las reduce a una mera teoría es *necio*. La contraposición entre una «necedad» y una «prudencia» según el Evangelio constituye el nervio de otra parábola clásica: la de las diez doncellas esperando al Esposo (25, 1-13), y recuerda uno de los temas o valores más apreciado en el Oriente antiguo durante siglos, y ampliamente representado en los libros o composiciones *sapienciales* de las Sagradas Escrituras: el tema de la «sabiduría» o sensatez del hombre ideal, diametralmente opuesto al «necio» (cfr. 5, 13) o «insensato». En virtud de esta contraposición, la parábola se desarrolla en forma de díptico [276].

La «sabiduría» oriental antigua se refiere a la educación del sentido práctico de la vida humana, en orden a su fin y a partir de unas convicciones teóricas. El «sabio» («prudente» o «sensato») según la Biblia es el que

[276] Como también algunos textos «sapienciales» del A. T.; cfr. vgr. *Eccli.* 21, 13-26 [16-29].

pone los pies de su proceder en el camino de la experiencia de otros sabios, teniendo por luz de sus ojos la fe en el verdadero Dios. La parábola puesta al fin del «Sermón de la Montaña» le da un matiz también «sapiencial», rubricándolo como *código de la sensatez* evangélica (e. d., del «seny cristià», en intraducible expresión catalana). Un discípulo es *prudente* si «las palabras» de Jesús son a un tiempo luz de su fe y norma eficaz de sus obras. Sería *necio*, insensato, si quedase satisfecho con una pura contemplación teoremática de las mismas. De su «casa» no quedará, a la hora de la verdad, más que ruinas; mientras que la del «sabio» tendrá firmeza de roca.

EDIFICAR SOBRE ROCA O EDIFICAR SOBRE ARENA
(7, 24-27)

24 **Así, pues, todo el que oye estas mis palabras**
y las pone en práctica,
se asemejará a un hombre sensato,
que edificó su casa sobre la roca.
25 **Y cayó la lluvia,**
y vinieron los torrentes,
y soplaron los vientos,
y se precipitaron contra aquella casa;
y no cayó,
porque había sido cimentada sobre la roca.

26 **Y todo el que oye estas mis palabras**
y no las pone en práctica,
se asemejará a un hombre necio,
que edificó su casa sobre la arena.
27 **Y cayó la lluvia,**
y vinieron los torrentes,
y soplaron los vientos,
y dieron contra aquella casa;
y cayó,
y era grande su «caída»...

La estructura rigurosamente simétrica, rítmica, binaria 7, 24
de esta parábola conserva el acento de la primitiva Catequesis palestinense. San Lucas (6, 47-49), conservando substancialmente el sentido, la redacta conforme a criterios literarios menos ajenos al oído helenístico.

El momento pedagógico recuerda el de la conclusión del Deuteronomio: hay que «*hacer*» «la Palabra» *(Deut.* 30, 14; cfr. 13, 1). Porque la palabra es Ley y Mandato (30, 11; 4, 44). Cumplirla o no cumplirla entraña un dilema de Vida o Muerte (30, 15-20). La diferencia fundamental está en que allí las «palabras de Moisés a todo Israel» *(Deut.* 1, 1; 31, 1, etcétera) se consideran pura resonancia de las palabras de Yahveh (cfr. vgr. 5, 22-31). También los Profetas manifiestan su «conciencia de instrumentalidad» reiterando innumerables veces el característico *kô 'âmar Yahveh:* «así habla el Señor». Pero Jesús, al proclamar su Mensaje, habla con autoridad propia: «*Yo os digo...*» (5, 22, etc.). Por eso, puede intitular su Doctrina con una fórmula, de elevado peso es-
pecífico teologal: **«mis Palabras»: Así, pues, todo el que oye** 24
estas mis palabras... El Sermón escatológico afirma directamente su trascendencia por encima de todo lo creado: «El cielo y la tierra [= el universo] pasarán; pero **mis Palabras** no pasarán» *(Mt.* 24, 35). La Comunidad apostólica tenía fe experimental en la omnipotencia de la Palabra de Jesús; los capítulos 8 y 9 de San Mateo van a ser una inducción catequética de esta fe: la Palabra de Jesús purifica, libra de la enfermedad, del pecado, del demonio, domina los elementos, transforma las voluntades. Los escritos de San Juan son un poema teológico a la infinita virtualidad de la Palabra del Maestro; que purifica *(Ioh.* 15, 3), da la verdad y la libertad (5, 31-32), resucita espiritualmente (5, 24) y preserva de la muerte (5, 52), juzga (12, 48), comunica humildad, fortaleza, caridad y permanencia en Dios (1 *Ioh.* 1, 10; 2, 14; 2, 5), eficacia a la oración *(Ioh.* 15, 7). Sus palabras, Jesús las ha recibido del Padre (14, 10. 24; cfr. 3, 34), y las ha dado a los Apóstoles (17, 8. 14); guardarlas es prueba de amor a Dios y garantía del Amor de Dios (14, 23). Ellas son la Verdad (17, 17): palabras de Vida eterna (6, 68). De los Sinópticos a

7, 24-25 Juan va una línea de continuidad substancial; sólo cambia el timbre de la voz. El paso de esta línea también por los demás Escritos apostólicos del Nuevo Testamento confirma más y más la identificación consciente entre «palabras de Jesús» y «Palabra de Dios». Con esta identificación, la doctrina sobre el *valor salvífico* de la Palabra de Dios ensancha su horizonte, se concreta y se «humaniza». **Así, pues, todo el que oye estas mis palabras y las pone en práctica**... Al pie de la letra: **las hace** (ποιεῖ αὐτούς). **Palabra de Jesús** se identifica, en el orden operativo, con «*Voluntad de Dios*»; «*hacer mis palabras*» (v. 24) con «*hacer la Voluntad de mi Padre que está en los cielos*» (v. 21). A ello se refiere el «fruto del árbol bueno» (v. 17), y con ello coincide el «camino estrecho» que lleva a la Vida (v. 14). «Sus palabras» no son una abstracción teoremática. Revelación de su inteligencia, tanto como de su voluntad y de su vida, sólo las «recibe» con autenticidad (cfr. 1 *Thes.* 1, 6; 2, 13) quien ajusta a ellas, además del «pensar» de su mente, también el «hacer» de sus potencias y el «vivir» de toda su persona. Este es quien alcanza, en la estimativa de Jesús, el máximo amor (cfr. *Lc.* 8, 21 y 11, 28). Un «estudio» de la Palabra de Jesús es necesario por cuanto los signos convencionales, acústicos u ópticos, en que ha tenido que cifrarse para ser transmitida al mundo, no pudiendo ser siempre adecuadamente unívocos, exigen con frecuencia alguna «interpretación científica». Mas cuando el hombre, con ésta o sin necesidad de ésta, ha conseguido la sintonía «lógica» —cuando ya **oye** las palabras—sólo será prudente y sabio si procura al mismo tiempo la sintonía «operativa» con ellas: si **las pone en práctica.** Este **se asemejará** (→ 11, 16) **a un hombre sensato, que edificó su casa sobre la roca.**
25 **Y cayó la lluvia, y vinieron los torrentes, y soplaron los vientos, y se precipitaron contra aquella casa; y no cayó, porque había sido cimentada sobre la roca.** El «color» con que San Mateo describe este «cuadro» es palestinense; un hombre ha tenido que fijar su vivienda en un terreno surcado por uno o varios *wadi*. En verano (cuando los *wadi* están secos) puede situarla donde prefiera. Mas, previendo la pró-

xima «estación de las lluvias», escoge una prominencia a 7, 25-27
la que no pueda alcanzar la corriente de agua, y, además, rocosa. Llegada dicha estación, hacia nuestro otoño, «cayó la lluvia» y los cauces resecos se transformaron en arroyos, cada vez más impetuosos: «*y vinieron los torrentes*». Al peligro de la riada se une la amenaza del vendaval (cfr. *Iob.* 1, 19). Pero la casa no cayó, gracias a la «prudencia» del humilde constructor. Gracias a su «*sentido práctico en orden al fin*»; porque el fin de aquella morada no era precisamente ser cómoda, sino permanente.

La segunda parte del díptico repite el mismo cuadro,
pero con signo negativo: **Y todo el que oye estas mis pala-** 26
bras y no las pone en práctica, se asemejará a un hombre necio, que edificó su casa sobre la arena. Ese mal discípulo será un «*necio*» (un «im-prudente» o «in-sensato», por no haber tenido en cuenta el esencial sentido escatológico de toda su vida), como lo sería el palestinense que, durante el verano, cimentase su casa en tierra o arena de aluvión, junto al lecho de un *wadi.* Le ha de acontecer lo mismo que a los falsos profetas de quienes habla Ezequiel: «vendrá una lluvia torrencial, caerá granizo, se desencadenará un temporal de viento: y he aquí, el muro derrumbado» *(Ez.*
13, 11s.) **Y,** en efecto (prosigue el texto evangélico) **cayó la** 27
lluvia, y vinieron los torrentes, y soplaron los vientos y dieron contra aquella casa; y cayó. La conclusión prescinde de la simetría con la primera parte del díptico: **¡y era grande su «caída»...!** El redactor quiere significar con estas palabras, más que el derrumbamiento de una «casa», la «caída» (πτῶσις; cfr. *Lc.* 2, 34) o «ruina» espiritual definitiva, escatológica, del mal discípulo. Tres de las otras cuatro grandes antologías de palabras de Jesús en el primer Evangelio terminan también con la perspectiva del más allá: o con los justos, o en fuego (13, 49-50), en el tormento (18, 34-35); en el eterno suplicio o en la vida eterna (25, 46; cfr. también 10, 39).

Con esta parábola llega a su término la «exhortación conclusiva» del Sermón (vv. 13-23). La «sabiduría del Evangelio» no admite el planteamiento de una disyuntiva entre la pri-

7, 27 macía de la «palabra» *o* la de la «acción». No se pueden aislar como elementos independientes, debiendo integrarse ambos en una mejor actitud: la síntesis de la *Palabra-en-acción*. Otro código de «sabiduría cristiana», muy afín al Sermón de la Montaña—la Carta de Santiago—desarrolla ampliamente el imperativo de esa integración de la fe y el conocimiento con la obediencia de las buenas obras en la síntesis de una sola vida. Esta vida, igual que en la Doctrina evangélica (cfr. *Mt.* 7, 12), se cifra también en la Caridad. «*Sed hacedores de la Palabra*» (la expresión griega es preciosa: ποιηταὶ λόγου: *Iac.* 1, 22). Esta Palabra-en-acción significa para el cristiano su Bienaventuranza y su libertad (*Iac.* 1, 25).

13. EPILOGO

Como punto final y fórmula de transición, el redactor del Sermón de la Montaña en su definitiva estructura según Mateo emplea una frase, que se repite, casi estereotipada, al término de las otras grandes colecciones de Palabras del Maestro (v. 28a). A esta frase se añade una constatación del efecto psicológico que producía sobre el pueblo la Doctrina de Jesús (v. 28b. 29); constatación que *Mc.* y *Lc.* presentan en otro contexto.

AUTORIDAD DE LA DOCTRINA DEL MAESTRO (7, 28-29)

28 **Y sucedió, cuando hubo terminado Jesús estas palabras, que las multitudes estaban asombradas de su Enseñanza;**
29 **porque les enseñaba como quien tiene poder,**
y no como los escribas de ellos.

Y sucedió, cuando hubo terminado Jesús estas palabras... *28*
La frase, que se repite con leves variantes al final de cada uno de los cinco grandes «Sermones» del primer Evangelio

7, 28 (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1), es formalmente redaccional (cfr. también *Lc.* 7, 1), y parece eco de otras análogas del Antiguo Testamento (vgr. *Deut.* 31, 24; 32, 45). Sucedió, pues, **que las multitudes estaban asombradas de su «Enseñanza», porque les enseñaba como quien tiene poder.** Si consideramos el Sermón de la Montaña como una antología de la amplia actividad didascálica de Jesús en Galilea (principalmente en las reuniones sinagogales: → 4, 23), la constatación del evangelista no se refiere a un solo día excepcional, antes cifra la reacción constante del *pueblo* (= «las multitudes») al percibir un nuevo estilo de enseñanza religiosa. San Marcos (1, 22; cfr. *Lc.* 4, 32) consigna esta reflexión de la Catequesis apostólica en su ambiente realista: precisamente en la sinagoga y al término de una «homilía» sabática, corroborada por un «signo»[277] de *poder* (cfr. 1, 27 y *Lc.* 4, 36). Se nos conserva en estas palabras un eco de la primera experiencia de Jesús al contacto con un pueblo sin prevenciones; paradigma, tal vez, del impacto connatural que debería hacer la proclamación evangélicamente pura de su programa en los hombres de buena voluntad de todo tiempo. «*Estaban asombrados*» traduce sólo débilmente el texto griego (ἐξεπλήσσοντο), mucho más enérgico; el Evangelio repetirá varias veces la expresión, refiriéndola siempre a la sacudida psíquica que producía en los oyentes la «Doctrina» del Maestro[278]. La palabra «Enseñanza» o «*Doctrina*» (Διδαχή) corresponde adecuadamente al «género *didáctico*» de los capítulos 5-7 (→ 5, 2). La célebre inscripción de la llamada «Sinagoga de los Libertos», en Jerusalén, da fe de que «Teodoto... construyó la sinagoga para la Lectura de la Ley y *para la Enseñanza de los Mandamientos*» (ΕΙΣ [Δ]ΙΔΑΧ[Η]Ν ΕΝΤΟΛΩΝ). Se reconocen fácilmente en esta fórmula los dos momentos centrales de la asamblea sinagogal: la lectura bíblica y la homilía (→ 4, 23; cfr. *Lc.* 4, 16 y 21). Como objeto de la «*Enseñanza*» o «Doctrina» (Διδαχή)

---

277 Cfr. núm. IV, 1, pág. 429-434.

278 *Mt.* 13, 54; 19, 25; 22, 33 = *Mc.* 6, 2; 10, 26; cfr. 11, 18. Análoga situación en *Act.* 13, 12.

eran considerados los «mandamientos» (ἐντολαί)[279]. La nota 7, 28-29
diferencial que maravillaba al pueblo era la conciencia de
autoridad con que les hablaba Jesús, **porque les enseñaba** 29
como quien tiene poder. Por contraste, se menciona el magisterio de quienes habían monopolizado el oficio «didáctico» (cfr. *Mt.* 23, 2): **y no como los escribas** (→ 5, 20) **de ellos,** los cuales, en la época contemporánea al Evangelio, y sobre todo a la Catequesis apostólica, seducidos ya por el culto de la letra, se amurallaban a sí mismos y a los demás con una pobre repetición de tópicos de escuela, cada día más preocupados por la superstición de una casuística intrascendente que por el horizonte espiritual abierto a los grandes temas de «la Ley y los Profetas». Los escribas o rabinos casi se limitaban, en la práctica, a «transmitir» sentencias de otros maestros suyos, citando e invocando su autoridad, no la propia. La expresión: «los escribas *de ellos*» parece aludir a la existencia de ciertos «escribas» cristianos (→ 13, 52), y supone consumada ya, al menos en actitud, la ruptura entre la comunidad cristiana y la sinagoga oficial de los judíos (= «ellos»). Por el contrario, Jesús enseñaba con absoluta «autoridad» propia, al nivel de la misma revelación divina: «*Oísteis que fue dicho a los antiguos... Mas yo os digo a vosotros...*» Jesús no se ceñía a explicar exegéticamente una lectura bíblica; repromulgaba la Palabra de Dios. Esta su actitud y el tono constante de su magisterio lo expresaron los catequistas diciendo que «enseñaba como quien tiene *poder*» (ἐξουσίαν). La noción de «poder» o «autoridad» es una de las categorías básicas en el concepto neotestamentario del orden, así natural como sobrenatural; y uno de los vocablos, casi técnicos, para expresarla es «Exousía». La «autoridad» o «poder» (ἐξουσία) desarrolla su eficacia en el mundo, condicionada a un engranaje de instituciones (cfr. vgr. *Mt.* 8, 9), pendientes todas de una suprema y única fuente de «poder», que es Dios *(Rom.* 13, 1-2). Toda «autoridad», aparte la Suya, si se tiene es porque «*ha sido dada*». De este principio, que aflora en numerosos textos

[279] Cfr. *Mt.* 5, 19; otros documentos dirán sencillamente: «Las palabras»: cfr. *Mt.* 7, 24. 26. 28.

7, 29 (vgr. *Mt.* 21, 23. 24. 27 par.), la expresión más enérgica es el diálogo entre Jesús y Pilato según San Juan (19, 10-11). Jesús obraba con «exousía» o «poder», mas lo tenía en conciencia explícita de «haberle sido dado» por el Padre: poder de juzgar *(Ioh.* 5, 27), poder de comunicar la Vida eterna a los hombres *(Ioh.* 17, 2); en una palabra: *todo poder en el cielo y sobre la tierra (Mt.* 28, 18). Este «poder» lo ejerce Jesús subyugando al demonio *(Lc.* 4, 36), contrincante del «poder» del Mesías en el mundo *(Lc.* 4, 6)[280]. Lo ejerce también liberando a los hombres del pecado y de la enfermedad *(Mt.* 9, 6. 8); lo transmite a sus discípulos *(Mt.* 10, 1 par.; cfr. *Lc.* 10, 19). Todo el peso de su «poder» confluye en la subsistente verdad-imperativa de «sus palabras». «*Les enseñaba como quien tiene poder*»*:* no opiniones ni teoremas, sino palabras-mandato, cuya aceptación por parte del hombre entraña la obediencia integral. Obediencia de mente y voluntad, corazón y manos. Y decide el porvenir eterno (cfr. *Mt.* 7, 24-27; *Mc.* 16, 16). Sería inútil creerlas sin «hacerlas»; aunque es imposible «hacerlas» sin creerlas. Quien las cree y «hace», también las ama — y, en ellas, ama a Jesús. Sólo entonces se verifica el milagro (testigo de él, la historia de la santidad) de que le sea posible al cristiano lo que resulta imposible para el hombre. La conclusión del Evangelio *(Mt.* 28, 18-20) nos presentará otra vez al Maestro y Señor en «el monte de Galilea», y rubricará sus enseñanzas con la proyección universal, «ecuménica», «católica» de la *Doctrina* de sus *Mandatos*, apoyada en el derecho que tiene para ello el Mesías, por cuanto le ha sido dado **todo poder, en el cielo y sobre la tierra.**

---

280 Cfr. *Eph.* 6, 12; 2, 2; *Col.* 1, 13, etc.

IV

LAS OBRAS DEL MESIAS

JESUS «CURANDO TODA ENFERMEDAD EN EL PUEBLO»
(8, 1-9, 34)

LOS MILAGROS O «SIGNOS»

1. CONSIDERACIONES GENERALES

La Catequesis apostólica recapituló en un díptico fundamental la actividad mesiánica de Jesús: **Palabras — Obras**: «Lo que hizo y enseñó» (cfr. *Act.* 1, 1). Cristo (dirá San Pablo con elevación teológica, pero manteniéndose en el mismo «esquema») es la *Sabiduría* (Σοφία) y el *Poder-en-acción* (Δύναμις) de Dios (cfr. 1 *Cor.* 1, 24). La Comunidad tenía experiencia de que el Señor glorificado seguía en la Iglesia confirmando «la *Palabra* con las *'Señales'* que le subseguían» *(Mc.* 16, 20; cfr. vgr. *Act.* 14, 3).

Hemos observado ya (→ 4, 23) cómo el primer Evangelio «incluye» el panorama de la misión galilaica de Jesús dentro de la doble consignación—a manera de *incipit* y *explicit*—de uno de aquellos «sumarios» o recapitulaciones: «Y recorría Jesús toda la Galilea [por todas las ciudades y aldeas], **enseñando** en sus sinagogas y proclamando el «Evangelio» del Reino, y **sanando** toda enfermedad y toda dolencia [en el pueblo]» (4, 23 = 9, 35). Después de los tres capítulos dedicados a **Jesús-Maestro**, que, «sentado», «enseñaba» a «sus discípulos» (5, 1-2), viene ahora la otra amplia sección (8,1 - 9,34), integrada principalmente por milagros, que, «pasando», realiza el Señor. Se bosqueja en estas páginas el perfil espiritual de **Jesús-Médico** (cfr. 4, 24 y 9, 12).

Entre los **milagros** de Jesús narrados por los Sinópticos son excepción los que no consisten en curar enfermos (si

consideramos como tales también, en alguna manera, a los endemoniados). El redactor del primer Evangelio se complace en reiterar, a lo largo de su obra (como una perspectiva temática, que nunca debe perderse de vista) la imagen de un Jesús «popular»: seguido, rodeado, asediado por las *multitudes* (οἱ ὄχλοι; e. d., por «el pueblo»), y **curando** a *todos* sus enfermos [1]. En lo más directo de la tradición catequística, cristalizada en nuestros Evangelios, vibra aún la corriente psicológica que electrizó al pueblo cuando advirtieron, en el rabí de Nazaret, un taumaturgo excepcional, salud de toda clase de enfermos.

Estas acciones de Jesús, además y por encima de ser «obras de misericordia» (aspecto subrayado con frecuencia por el evangelista), tienen una función pedagógica en la línea del acto de fe necesario para recibir el Reino de Dios. Son **Signos** o señales, que jalonan una línea continua en la Historia de la Salvación. Esta línea señala el camino marcado por las huellas de la Presencia operativa de Dios entre los hombres; presencia que es atestiguada por las intervenciones preterordinarias de su **Poder.** A tales intervenciones se dan en la Biblia diversos nombres: «*milagros*», «*prodigios*», «*señales*» (cfr. *Act.* 2, 22), «*obras*» [«de Dios» y «de Cristo»: expresión frecuente en San Juan], etc. La faceta de las «Obras de Cristo» (11, 2) que San Mateo destaca con más particular interés es la que las manifiesta como «actuaciones-de-potencia». Para ello entra en función otra palabra intraducible: *Dynámeis* (δυνάμεις: cfr. 11, 21-23). A través de casi todas las unidades catequéticas—diecinueve o veinte—en que nos va a narrar *hechos milagrosos* obrados por Jesús, advertiremos, en la misma superficie de las palabras, un peculiar centro de interés teológico: la convicción de que Cristo **puede** (δύναται), es decir: tiene un **Poder** (ἐξουσία), a quien nadie ni nada resiste. La segura fe del catequista y de su escuela, por lo que se

---

[1] 4, 23 = 9, 35; 4, 24-25; 8, 16ss.; 12, 15ss.; 14, 13-14; 14, 35-36; 15, 29-31; 19, 2; 21, 14. Siempre el verbo θεραπεύω = «curar», menos 14, 36: διασώζω.

refiere a este tema, irradia en la *simplicidad* inimitada, casi fría, del estilo: la palabra es transparente y objetiva, sin un conato de «retórica»; al puro servicio de la transmisión de un testimonio.

Esas unidades catequéticas habían cristalizado en la atmósfera de una vida religiosa centrada íntegramente en torno a un **Hecho**: la manifestación histórica reciente de Jesús, su presencia misteriosa en la Comunidad y su expectación escatológica por parte de la misma. De ese centro de vida fluían y refluían determinadas corrientes de interés: *soteriológico, litúrgico, misional, ascético, polémico...* Era una consecuencia necesaria en la dialéctica «vital» el que cada una de las redacciones se matizase con sugerencias, así intencionales como afectivas, generadas por una o varias de aquellas corrientes. Una vez más el «sentido de presencia histórica» debiera educar nuestro criterio hermenéutico para saber sintonizar en profundidad con los sentimientos de aquella Comunidad-testigo; la humilde conciencia de no poseer con suficiente plenitud dicho «sentido» puede recordarnos también que ciertas afirmaciones, aun de graves autores, no rebasan el valor de la intuición, el presentimiento o la hipótesis. Procuremos advertir, en la lectura de cada milagro, el tono *doctrinal*, que resuena en las palabras y matices con que fue redactado. Comprenderemos pronto cómo todos convergen al definitivo interrogante de una fe germinal: **¿quién es Jesús?**

Fue normal que la redacción de esas unidades catequéticas se amoldase a determinadas «formas» o esquemas, como suelen seguir cierta falsilla recitativa los silabarios didácticos de cualquier disciplina. Pensemos en el frecuente esquematismo de textos tan al servicio del espíritu como son las oraciones litúrgicas. Las varias «formas» de milagros sinópticos tienen, no obstante, flexibilidad suficiente para atestiguar que la «escuela» donde se leían estaba muy cerca todavía de la «vida» en que nacieron.

Correlativa a la **Dynamis** o Poder de Jesús, que obra el milagro, se destaca (explícita o equivalentemente), en la mayor parte de dichas unidades catequéticas, la **Fe** de sus beneficiarios: «*¿Creéis* (πιστεύετε) *que puedo* (δύναμαι) *hacer esto?* — *¡Sí, Señor!* —*Según vuestra fe* (κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν) *hágase en favor vuestro* (cfr. 9, 28-29). Si en Nazaret apenas hace milagros (δυνάμεις: 13, 58 — *no puede hacerlos*, acentúa San Marcos: 6, 5), es por su falta de fe. Al reflexionar sobre este tema no olvidemos la ley de progresiva estratificación conceptual del vocabulario en el Cristianismo. Muchas de sus palabras ya «técnicas» mantienen, aún hoy día, cierta polivalencia simultánea cuando el especialista que habla no se deja llevar por un complejo de catedrático en ejercicio. Dejando al margen la precisa definición nocional de «Fe», que suponen los libros y documentos escritos bajo el influjo de una Teología elaborada, procuremos percibir, en los conceptos de *fe* (o incredulidad) a través de los relatos siguientes, todos aquellos matices que correnponden a la **actitud psicológica humana frente al milagro, según el Evangelio.**

Para los **testigos**, esa actitud es insobornablemente sincera. Si algún crédito merecen las pruebas documentales, es cierto que en la historia, así antigua como reciente, se han registrado hechos extraordinarios, sellados con una intención religiosa, que la gente ha llamado (con uno u otro sinónimo) «milagros». Más allá de su círculo de percepción directa, los «informados» han podido afectar desinterés, o especular filosóficamente. Pero a los «testigos» les ha constreñido el imperativo psicológico de adoptar una actitud vital. La escala dinamométrica de esta actitud, indefinidamente graduable, va del extremo positivo: «fe absoluta», al negativo, que podemos llamar «pecado contra la luz». A quien se sumerge en la consideración del Evangelio con «sentido de presencia histórica» le alcanza, quiéralo o no, el flujo de este imperativo. El paso psicológico del «milagro» (auténtico) a la «fe», es espontáneo. Pero la reflexión va analizando luego tal densidad de problemas y responsa-

bilidades en ese proceso, que bien merecen un estudio científico. La elaboración filosófica y teológica consagraron a ese estudio—desde todos los posibles ángulos de perspectiva—un inmenso número de trabajos. Retornando de ellos, el alma religiosamente auténtica permanece en la pura sensibilidad de **testigo**; y, si la mantiene despierta cuando lee los milagros del Evangelio, percibe en ellos toda su virtualidad de «signo» teologal, y **cree en Jesús.**

Pero las «obras» de Jesús, no menos que sus palabras, son también *signo de contradicción*. Al final de su antología, indica San Mateo las dos vías de *reflexión*, diametralmente opuestas, que partieron de un idéntico *testimonio ocular:* «las multitudes se maravillaron diciendo...; mas los fariseos decían...» (9, 33-34). Si es verdad que los falsos maestros pueden obrar «dynámeis» *(Mt.* 7, 23; 24, 24), lo es asimismo que, aunque las realice un legado divino, hace falta cierta receptividad moral en el testigo para que florezcan en **Fe**; porque los coeficientes de ésta, según el Evangelio, son tres: el *milagro* en sí mismo, la *santidad* del que lo hace y el «*buen corazón*» del que lo presencia (cfr. *Mt.* 12, 33-35 y contexto).

Nuestra «presencia» a las «señales» de Jesús (de análoga manera que a sus palabras: → 5, 1-2) no es física, personal, directa. No quiso dejar un registro técnico de sus milagros, semejante a la documentación de un eclipse de sol en el archivo de un observatorio moderno. Nuestro «contacto» con la realidad de los milagros referidos en el Evangelio hay que buscarlo en la línea de continuidad vital del *testimonio apostólico-eclesiástico.* El «buen corazón» se manifiesta ahora en la sintonía con este testimonio, la cual, para no ser ciega, deberá tener sus «motivos» específicos. A quien prescinda de esta línea, le será necesario, para conseguir el sentido de aquella «presencia», orientarse por un laberinto de «argumentos». Mas el Señor no estableció una pedagogía de la Fe sólo para eruditos, sino para

todos: «*para que el mundo crea que Tú,* [*Padre*], *me enviaste*» (*Ioh.* 17, 21. 23 y contexto). San Agustín advirtió, sin duda, toda la responsabilidad de las palabras con que afirmaba: «Yo no creería al Evangelio si no me moviera la autoridad de la Iglesia católica»[2].

Santo Tomás de Aquino llamó al milagro, en general, «quoddam divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis»[3]: «un testimonio divino, índice del Poder y de la Verdad de Dios». Por haber consagrado Jesús casi toda su acción de taumaturgo al servicio de la salud de los enfermos, como signo y pregustación de aquella Salud total que venía a comunicar al género humano, podemos definir el milagro evangélico diciendo que es un **testimonio divino del Poder, la Verdad y la Misericordia salvífica de Dios en Cristo Jesús.**

En sus dos capítulos dedicados a «Obras-de-Poder» de Jesús, San Mateo recoge, «sistematiza», compendia y reelabora material catequético que los otros dos Sinópticos presentan con diverso orden (además de algunos versículos propios de *Mt.*).

[Marcos y Lucas ofrecen dos series de milagros, relativamente análogas: a) *Mc.* 1, 21-45 = *Lc.* 4, 31 — 5, 16 (aunque 5, [1-3] 4-11 sólo *Lc.*); b) *Mc.* 4, 35 — 5, 43 = *Lc.* 8, 22-56. Además, *Lc.* tiene otra serie sin paralelo en *Mc.*: 7, 1-17. Pertenecen al género mixto de «milagro» y «controversia» el primero y el último de los cinco casos referidos en *Mc.* 2, 1 — 3, 16 = *Lc.* 5, 17 — 6, 11].

Renunciamos a opinar sobre las razones concretas (siempre «hipotéticas») por las que Mateo prefirió *su* «sistematización» de los capítulos 8-9.

Convencionalmente podemos dividirla en tres partes, de tres «narraciones de milagros» cada una (8, 1-17; 8, 23 — 9, 8; 9, 18-34), y dos «intermedios» (8, 18-22; 9, 9-17) sobre el tema «seguir a Jesús» y sobre el carácter de su «misión». Como se indicará en el comentario, la sección-milagros incorpora varios elementos del género «controversia».

La selección de los «milagros» está influenciada también por el «Mensaje a Juan Bautista», que los resumirá en esquema (cfr. 11, 4s). El tema del «seguimiento» prepara el de la elección de los Apóstoles y el «Sermón misional».

---

[2] «Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.» (Contra epistulam [Manichaei] quam vocant Fundamenti; 5; ML 42, 176; CSEL 25, 197.)

[3] De Potentia, q. 6, a. 5.

La «sucesión imaginativa» de las varias unidades se dispone a lo largo de un *itinerario* «típico», que tiene por centro Cafarnaum y por alrededores el «mar» de Galilea. Dicho itinerario es un memorial catequético constituido por trayectos que repetiría muchas veces Jesús; a quien, aunque algunas veces lo presente «en la casa», lo recuerda el catequista, como en situación normal, **pasando:** de camino...

3. JESUS PURIFICA UN LEPROSO

8,1 **Cuando hubo bajado de la montaña,**
le siguieron grandes multitudes.

2 **Y he aquí que un leproso, acercándose,**
se prosternaba ante él, diciendo:
3 **«Señor, si quieres, puedes purificarme».**
Y, extendiendo su mano,
le tocó, diciendo:
«Quiero. Sé purificado».
Y, al punto, quedó purificado de su lepra.
4 **Y le dice Jesús:**
«Mira, no lo digas a nadie;
antes ve, muéstrate al sacerdote,
y ofrece el don, el que prescribió Moisés,
en testimonio para ellos.

Reasistimos a un «Hecho» de Jesús, evocado por la Comunidad cristiana por medio de un relato, cuya forma literaria, orientada a una concreta finalidad didáctico-religiosa, conservó el mínimo esencial de elementos «descriptivos». La atención de un «discípulo» hoy podría polarizarse en dos sentidos: o bien hacia la «devoción» de revivir, casi «cinematográficamente», el hecho, o bien hacia el interés

de percibir en el hecho aquellos valores doctrinales, que deseaban inculcar los redactores de la Catequesis evangélica cuando lo transmitieron en orden a fomentar la formación religiosa de la Comunidad. Esta observación puede aplicarse a los demás pasajes narrativos. Para aquellos en quienes predomina la primera intención, se ha difundido modernamente el género literario «*Vida de Jesús*». Sus autores procuran iluminar cada «unidad» del Evangelio, proyectando sobre ella varios reflejos inspirados en la topografía, «arqueología» (así real como personal y social), cronología y otras ciencias auxiliares. Si, por añadidura, coopera con el trabajo científico el don de la creación poética (o, mucho mejor, el de una «sintonía vital» con el Maestro), la obra definitiva podrá servir a manera de catalizador para el fecundo ejercicio de meditar la historia de Cristo «como si presente me hallase». Pero a un *Comentario* evangélico le corresponde mejor ceñirse al otro aspecto, procurando hacer, más que espectadores directos de un episodio, alumnos reflexivos de la evocación de un hecho de Jesús como cifra de un mensaje teológico en la escuela de los Apóstoles. No infravalorizamos, con esta observación previa, el utilísimo trabajo de síntesis realizado por las buenas «Vidas de Jesús»; deseamos únicamente precisar nuestro objetivo. En el milagro de la curación del leproso, verbigracia, la reconstrucción escenográfica puede resultar intensamente sugestiva, y bastante verosímil aun en sus pormenores. Mas el lector a quien interesare este aspecto lo deberá buscar en otro libro, que corresponda mejor a su intención.

En la redacción catequética de este relato se puede apreciar cierta «forma» casi esquemática, que, más o menos completa, corresponderá a una gran parte de las unidades evangélicas sobre milagros de Jesús, especialmente en San Mateo:

a) *Ambientación circunstancial del Hecho.*
b) **Acto de Fe** de quien espera o pide el milagro:
momento «plástico»,
momento «verbal».

8, 1-2 c) **Actuación del Poder** de Jesús:
momento-Palabra,
momento-gesto.
d) *Constatación objetiva del milagro* señalada por el evangelista.
e) *Actitud de los testigos.*
[(al margen del esquema): *elementos peculiares*].

a) La *ambientación circunstancial del Hecho* puede tener (y tendrá con frecuencia) valor puramente ilativo, de
1 transición redaccional. **Cuando hubo bajado de la montaña, le siguieron grandes multitudes. Y he aquí que...** De no haber sido consignado el hecho en otros documentos, nos sentiríamos inducidos a situar el encuentro de Jesús con el leproso precisamente entre el «Monte de las Bienaventuranzas» y las puertas de Cafarnaum, y en una ordenación cronológica delimitada entre el Sermón que precede y el otro milagro que subsigue. Mas el cotejo con Marcos (1, 40-45) y Lucas (5, 12-16) recuerda el valor que hay que dar a estos incisos redaccionales. Mateo ha tomado el hecho del fondo catequético (todavía oral o ya escrito) y lo ha incorporado a un determinado contexto, en virtud de algún coeficiente psicológico o pedagógico que no siempre es fácil o posible advertir. En el presente caso, la «ambientación circunstancial» induciría (si le diésemos valor objetivo) a suponer que el milagro fue obrado en presencia de una multitud, siendo así que la conclusión del mismo sugiere lo contrario: «no lo digas a nadie...» [4].

b) *ACTO DE FE de quien pide o espera el milagro.* Cuando el esquema es completo, este «acto» viene integrado por dos momentos: uno «*plástico*» y otro «*verbal*». **Y**
2 he aquí que **un leproso, acercándose, se prosternaba ante él.** La instantánea «plástica» se concreta, la mayor parte de las veces, en una de las expresiones más predilectas de San Mateo: «*llegarse* (προσέρχεσθαι) *a Jesús*» (→ 5, 1). En algu-

[4] La «[gran] multitud», o las «[grandes] multitudes» rodeando y siguiendo a Jesús son elemento esencial (que San Mateo se complace en reiterar) de aquella síntesis del drama evangélico a base de los «círculos concéntricos»: discípulos-pueblo... propuestos en 4, 18. El v. 1 está en la línea de los «sumarios» de que se hizo mención en 4, 23.

nos casos, como el presente, se añade la «proskynesis» o «adoración»; gesto expresivo que, de por sí, sólo atestiguaría el reconocimiento de una superioridad. No se olvide, empero, que estas frases se fraguaron en una atmósfera religiosa, impregnada de coeficientes teológicos, místicos y litúrgicos alrededor de la persona de Jesús, «el Señor». Si «lógica»mente no se debería leer en ellas más de lo que dicen, «espiritual»mente se puede presentir la trasposición de situaciones (intencional, sin duda, en la mente de los catequistas) entre la actitud, vgr., del leproso ante Jesús pasando por «Galilea» y la de los cristianos ante el Señor presente en la Iglesia, a quien se habían llegado y a quien **adoraban** (→ 2, 11). «Llegarse a Jesús» era expresión saturada de cristología y de mística en el círculo eclesial del cuarto Evangelio; no se puede afirmar que sea un anacronismo derivar «algo» de aquel contenido a la sencilla catequesis de los Sinópticos (en algunos textos; ciertamente no en todos). *8, 2*

La formulación «verbal» del «acto de fe», cuando es explícita (casi siempre), se destaca como un índice señalando el centro de la intención doctrinal del relato. A veces se desarrolla en diálogo; a veces se presenta a Jesús interpretando el «corazón» de quien calla en cuanto a las palabras, aunque «habla» con su actitud. El «acto de fe», considerado en su plenitud de gesto y de palabra, se identifica (ya explícita ya equivalentemente) con un acto de *oración* o súplica [5]. Un leproso, pues, habiéndose llegado a Jesús, le «adoraba» (προσεκύνει) **diciendo: «Señor, si quieres, puedes purificarme».** La afirmación directa, geométrica, esencial resume toda la cristología del ciclo de *Dýnámeis* o «actuaciones-de-Potencia [divina]» consignadas en el Evangelio: en Jesús no está la voluntad al nivel del poder [= «si puedes, quiere...»: fe imperfecta del padre del epiléptico, conforme a *Mc.* 9, 22]; sino el poder al nivel de la voluntad: «*¡si quieres, puedes!*» El objeto central del «acto de fe» en las «na-

[5] En el caso de los endemoniados, el «acto de fe» se manifiesta a través de una psicología radicalmente especial. No olvidemos, además, que la expresión catequética de algunos (pocos en San Mateo) milagros no se amoldó a la «forma» que estamos analizando.

8, 2 rraciones de milagros» del Evangelio es aquella «Dýnamis» absoluta que tiene Jesús por encima de todas las potencialidades de la creación. El acto de fe *oral* suele incluir, en vocativo, un «título» de Jesús. El «característico» en San Mateo es «Kyrios» (→ 5, 2)[6]. El título: «Kyrie» — ¡Señor! — con que invocan a Jesús quienes reconocen su Poder, si se considerase con criterio precisamente «narrativo», no pasaría, como la «proskýnesis» o postración, de un reconocimiento más o menos convencional de superioridad (cfr. 27, 63); mas no se debe perder de vista que, sobre el texto evangélico (sin peligro para la «historicidad» del hecho substantivo) refluye la valoración teológica de una Comunidad «didáctica» y «litúrgica». Invocar a Jesús como «Kyrios» incluía ya, cuando cristalizó el Evangelio de San Mateo, un reconocimiento de su trascendente y absoluta soberanía (cfr. 7, 21).

El «acto de fe» precede al milagro como factor esencial; sin él, Jesús «no puede» obrarlo (cfr. 13, 58) — no porque su Poder sea deficiente, sino por la simple razón de que quien lo necesita, «a causa» de su incredulidad, no le ofrece la ocasión de ejercerlo. La proporción de causalidad entre «fe» y «milagro» no se apoya en cierto automatismo mágico, ni en un influjo psíquico de sugestión[7]. La relación de «fe» a «milagro» es una expresión concreta—la más patética sin duda—de la relación (tan subrayada, vgr., en el Salterio) entre «orar» y «ser escuchado por Dios». La «fe» es una actitud vital—síntesis de certeza, confianza y humildad—hecha llama de oración. Obsérvese cómo la «fe» del que pide la salud tiene que *preceder* al milagro. En los demás, aquel milagro podrá suscitar una fe nueva, que, por tanto, tendrá de alguna manera también como «fuente» aquélla del que lo pidió con certeza carismática, confianza y humildad.

---

[6] En las narraciones de milagros: 8. 2. 6. 8. 25; 9, 28; 14, 28. 30; 15, 22. 25. 27; 17, 15; 20, 30. 31. 33. En otros textos (prescindiendo de las «parábolas»): 8, 21; 16, 22; 17, 4; 18, 21; 21, 3; 26, 22.

[7] En varios relatos, la «fe» no está precisamente en el enfermo, sino en otros; cfr. vgr. *Mc.* 2, 3ss. par.; 7, 25ss. par.; 9, 17ss. par.

c) *ACTUACION DEL «PODER»* (Δύναμις) *de Jesús.* Al 8, 2-3
tercer elemento, en el esquema completo del relato evangélico del milagro, pueden corresponder también dos momentos: la *Palabra* (el más principal), el *gesto* — o ambos
simultáneamente. Es frecuente el gesto: **Y, extendiendo su** 3
mano, le tocó... «Tomar de la mano», «tocar» (y, sobre todo, la «imposición de manos» (→9, 18), que algunos textos parecen considerar como una rúbrica casi habitual), aparecen en el Evangelio a manera de canalización connatural de la Dýnamis de Jesús, cuya Humanidad está tan impregnada del Poder divino, que le sirve como de instrumento viviente. El Mesías quería manifestar, en la eficacia salvífica del contacto de su misma carne, algo del misterio de la que más tarde llamarían los teólogos «unión hipostática». Este «momento» de los milagros de Cristo (el del contacto de sus manos), para quienes lo revivan con «sentido de presencia histórica», tiene reflejos de inefable calidad estética y sugerencia mística.

En las narraciones de milagros, el Poder de Jesús se revela con su máxima intensidad por medio del «*momento*»-*Palabra.* Así, según el presente relato, le tocó al leproso, diciendo: **Quiero. Sé purificado**[8]. La fe en la eficacia de la Palabra de Jesús se destacará más aún en la unidad siguiente (cfr. 8, 8). El ciclo de milagros de los Sinópticos orienta, por inducción, hacia el vértice teológico de San Juan: Cristo **es** «la Palabra de Dios» hecha carne, creadora, iluminadora, vivificadora... *(Ioh.* 1, 1ss.). Si el Poder de Jesús está al nivel de su Querer, ambos se manifiestan al mundo en su Palabra. En el «conjunto» de la misión galilaica según San Mateo, el ciclo de **Obras-de-Poder** de Jesús, correspondiente a los capítulos 8-9, ilumina con reflejo de omnipotencia el ciclo de sus **Palabras-de-Voluntad**, consignadas en los capítulos 5-7.

d) La *constatación objetiva del milagro* suele ser una frase breve, decisiva; catequísticamente imprescindible pa-

---

[8] Intraducible la tensión del doble imperativo griego: θέλω. Καθαρίσθητι.

8, 3-4 ra sostener, como el clavo en que se apoya un cuadro, el peso de su valor teológico analizado en el párrafo anterior: **Y, al punto, quedó purificado de su lepra.**

e) Varios relatos de milagros terminan mencionando la *actitud subjetiva de los testigos* ante la manifestación del Poder de Cristo. Este elemento falta en algunos de ellos [9]. Pero el íntegro ciclo de los capítulos 8-9 converge hacia esa «actitud», hasta que llega a la encrucijada del problema mesiánico después de la curación del posesomudo (9, 33-34: cfr., más adelante, 12, 22-24): para unos, Jesús podría ser tal vez el Hijo de David; pero otros lo consideran misionero de Beelzebul.

Al margen de este esquema genérico, muchas narraciones evangélicas de milagros añaden algún elemento pecu-
4 liar. En la del leproso, lo ofrece el último inciso: **Y le dice Jesús: Mira, no lo digas a nadie; ante ve, muéstrate al sacerdote, y ofrece el don, el que prescribió Moisés, en testimonio para ellos.**

La parte negativa de la consigna sugiere el tema del llamado «secreto mesiánico» (tema más acentuado en el Evangelio de San Marcos). Reaparecerá una prohibición análoga a propósito de la curación de los dos ciegos (9, 30), cuando la confesión de Pedro (16, 20), al bajar de la Tranfiguración (17, 9). El «secreto» sobre la dignidad mesiánica de Jesús es sólo temporal; después de la Pasión y Resurrección se impondrá el imperativo de proclamarla a todo el mundo (17,9; cfr. 10, 27). Suelen aducir como razón extrínseca de esta manera de obrar el hecho de que estuviera deformada (en sentido ya apocalíptico, ya nacionalista o revolucionario) la esperanza mesiánica en Israel; en aquel «clima» social contemporáneo, una «propaganda» prematura de «mesianidad» podía resultar contraproducente y trágica. El ejemplo de Jesús ofrece, desde este punto de vista, una lec-

[9] Como en esta curación del leproso, que, a pesar de haber aludido en el principio a «las multitudes», se supone verificado en relativo aislamiento: ¡no lo digas a nadie...!».

ción siempre oportuna de difícil prudencia. Sin excluir 8, 4
esta perspectiva, San Mateo advirtió en la conducta del Señor un motivo más íntimo y profundo: el de aquella **«es**piritualidad» que triunfó del Tentador en la ascética del Desierto. Jesús, en ruta hacia la Pasión, es el «Siervo de Yahveh», manso y humilde. La *Humildad,* consubstancial al estilo de aquella perfección que El mismo encarna, impregna hasta sus manifestaciones de Poder (cfr. 12, 15-21), conjugando en síntesis «evangélica» dos realidades (soberanía y humildad) en apariencia antitéticas.

La parte positiva de la consigna: **muéstrate al sacerdote...** [10], recuerda el precepto ritual impuesto a todo «leproso» liberado de su enfermedad, y ambienta el milagro en un clima de significación religiosa. San Mateo rubrica con este ejemplo de respeto a la Ley, consignado al principio de la sección «*Obras*» de Jesús, aquel principio afirmado en el frontispicio de su *Doctrina: «No he venido a destruir* [*la Ley*], *sino a dar plenitud...»* (5, 17). En la mentalidad del pueblo de Israel, la «lepra» (que comprendía muchas otras afecciones más o menos análogas: cfr. *Lev.* 13) se clasificaba en la categoría de «cosas *impuras*», y caía bajo la complicada reglamentación de las «leyes de pureza» (cfr. *Lev.* 11-15). Lo «impuro» tiene que ser excluído del círculo existencial de lo «sagrado», donde irradia su eficacia, sin obstáculos, la presencia trascendente de Dios, Santidad absoluta. El «leproso» era un execrado del «pueblo santo», condenado a vivir su excomunión en horrible soledad expiatoria. Con el concepto de «impureza» se entrecruzaba espontáneamente el de «pecado» — la antítesis de la santidad. Jesús encontró ese estado de cosas, que, si implicaba injusticias personales, reflejaba de alguna manera una intuición teológica: la de que al hecho colectivo del pecado en el género humano, responde el castigo colectivo de sus calamidades — de las que el leproso constituye un monumento en carne viva. En esa atmósfera que se respiraba en Israel, un leproso no era catalogado como enfermo, si-

[10] Cfr. también *Lc.* 17, 14.

8, 4 no como «impuro»: pecador en execración — con responsabilidad personal o sin ella. Con respecto a los leprosos nunca se dice que Jesús los «curaba» (verbo θεραπεύειν o sinónimo), sino que los purificaba» (verbo καθαρίζειν). En la unidad catequética que analizamos, la palabra-eje del recitado es precisamente ésta (... με καθαρίσαι ... καθαρίσθητι ... ἐκαθαρίσθη). También en la catequesis de Marcos y Lucas se inaugura la presentación de Jesús como taumaturgo con la liberación de un hombre poseído por un «espíritu [de demonio] *impuro*» *(Mc.* 1, 23. 26. 27; *Lc.* 4, 33. 36), que se conturba ante «el *Santo* de Dios» *(Mc.* 1, 24; *Lc.* 4, 34). Nuestro leproso, además de constituir entitativamente un testimonio del Poder de Cristo en cuanto «curado», representa *significativamente* un testimonio de su Santidad en cuanto «purificado» por su contacto. La obra de Cristo-Médico penetra hasta el íntimo ser religioso del hombre, a quien libera de su execración para reintegrarlo a la esfera de la Santidad de Dios. El leproso, pues, tendrá que inaugurar su nueva vida en el Templo: **Ve, muéstrate al sacerdote y ofrece el don,** o sacrificio [11], **el que prescribió Moisés, en testimonio para ellos.** Del último inciso (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς), más alusivo que explícito, es difícil precisar la intención. Al plural «ellos» [12], en contraste con el singular «sacerdote», le corresponde, al parecer, un sentido colectivo, análogamente al que tiene en otros textos parecidos [13]. El leproso será, objetivamente, para el pueblo de Israel un memorial de credendidad en Jesús, no con sus palabras, que serían inoportunas, sino con la realidad de su curación una vez estuviere autenticada, conforme a la Ley. En analogía con otros textos [14], en que se emplea dicha fórmula: «en testimonio», tal vez se connota que el «martyrion»

---

[11] Cfr. Lev. 14, 10ss. y 21ss.

[12] Plural mantenido en los tres sinópticos: *Mc.* 1, 44; *Lc.* 5, 14; cfr., por el contrario, *Lc.* 17, 14.

[13] Vgr. *Mt.* 10, 18: la persecución de los Apóstoles será «en testimonio para [¿contra?] *ellos* [= los judíos] y los gentiles»; cfr. *Mc.* 6, 11; *Lc.* 9, 5, etc.

[14] También en el A. T., vgr. *Deut.* 31, 26ss.

del leproso-curado, más que como preludio de fe, servirá, 8, 4
por desgracia, como testigo de cargo contra una colectividad de incrédulos. Aunque dicha fórmula (εἰς μαρτύριον) de sí es genérica, y puede inclinarse hacia un sentido positivo o negativo en virtud del contexto y de la intención (poco perspicua en el presente caso) del redactor.

3. JESUS CURA AL CRIADO DE UN CENTURION

8,5 **Y cuando hubo entrado en Cafarnaum,**
se le acercó un centurión,
6 **suplicándole, 'y diciendo:**
«Señor, mi criado yace en casa paralítico,
con tormentos horribles».
7 **[Y] le dice [Jesús]:**
«Yo iré, y le curaré».
8 **Mas respondiendo el centurión, dijo:**
«Señor, yo no soy digno
de que entres bajo mi techo;
mas dilo solamente con [tu] **palabra,**
y mi siervo quedará sano.
9 **Pues yo, aun siendo un hombre sometido a la autoridad,**
tengo soldados bajo mi mando,
y digo a éste: «¡Ve!», y va;
y al otro: «¡Ven!», y viene;
y a mi esclavo: «¡Haz esto!», y lo hace».
10 **Al oírlo, Jesús se admiró,**
y dijo a los que le seguían:
«En verdad os digo:
en nadie he encontrado una fe tan grande en Israel.
11 **Os digo, pues, que**
muchos vendrán de oriente y de occidente,

y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob *8, 5-6*
en el Reino de los Cielos;
12 **mas los hijos del Reino**
serán arrojados a las tinieblas de fuera:
allí será el llanto y el crujir de dientes».
13 **Y dijo Jesús al centurión:**
«Ve; conforme has creído, hágase contigo».
Y sanó el criado en aquella hora.

Ténganse presentes las «consideraciones generales» (número IV, 1 págs. 429-434), y el «esquema» analizado en el número IV, 2 págs. 437s.

a) «*Ambientación circunstancial*». **Cuando hubo entra-** *5*
do [Jesús] **en Cafarnaum**... Este primer ternario de milagros sigue una línea «itinerante» (ritmo característico de los Sinópticos): *afueras* → *ciudad* → *casa*. Cafarnaum es el centro de gravedad de la misión galilaica (→4, 12s.).

b) «*Acto de Fe*». El protagonista es un no-israelita (= un «pagano» o «gentil»); oficial subalterno al mando de una centuria (sea de un destacamento romano o, probablemente, del «ejército» del tetrarca Herodes): **se le acercó un centurión, suplicándole**... Característico *momento plástico* el recurso a Jesús: llegarse a El (προσελθεῖν), instar con súplicas (παρακαλεῖν). San Lucas pormenoriza la escena (7, 1-10), San Mateo se reduce a la estructura catequética esencial. El «*momento oral*» de la fe del soldado se cifra en una plegaria, aunque implícita transparente; recu-
rrió a Jesús **diciendo: Señor** (→ 8, 1), **mi criado yace en** *6*
casa paralítico, con tormentos horribles. La palabra correspondiente a «criado» (παῖς) permitiría también la traducción «hijo», de no emplear San Lucas la de «esclavo» (δοῦλος) en el texto paralelo. Al margen de la intención directa del relato, puede apreciarse en la solicitud del centurión un paradigma del «sentido social», más subrayado

8, 6-9 en San Lucas, quien acentúa además, en la mención de la enfermedad, el peligro de muerte (7, 2).

7 **Le dice** [Jesús]: **«Yo iré, y le curaré** (θεραπεύσω)» [15]. Si-
gue la segunda parte, explícita, de la «profesión de fe» del
8 soldado en el *Poder* de Jesús: **Mas respondiendo el centurión, dijo: «Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo; mas dilo solamente con** [tu] **palabra, y mi siervo**
9 **quedará sano. Pues yo, aun siendo un hombre sometido a la autoridad** [de otros], **tengo soldados bajo mi mando, y digo a éste: «¡Ve!» y va; y a otro: «¡Ven!», y viene; y a mi esclavo: «¡Haz esto!», y lo hace».** El centro de ese arranque psicológico, sublime por su «autenticidad», está en la segura certeza que tiene el centurión de la eficacia, indeclinable como la de una orden castrense, de la *Palabra de Jesús.* Aun reconociéndose un «subalterno», tiene conocimiento empírico del engranaje automático palabra—obediencia cuando la palabra es expresión de una voluntad= poder (ἐξουσία). Proyectando su mentalidad «profesional», como militar, a la esfera misteriosa de lo supramundano, reconoce en Jesús al «Imperator» de aquellas fuerzas, inasequibles al hombre, que disponen en el hombre de la vida o de la muerte. La ascética bíblica de la enfermedad conoce un momento crucial en que el afligido, si tiene *fe,* renuncia a toda otra *confianza* para depositarla íntegra y sola en las manos de Dios. El centurión, sin saber analizarlo, está en este momento. Hubiera sido inútil pedirle que formulase en una «tesis» su pensamiento acerca de la personalidad de Jesús; pero presentía, y confesaba en acción, *el Poder divino de su Palabra.* Cuando la Catequesis apostólica reevocaba este episodio, sin preocupación por los detalles anecdóticos, veía en el presentimiento del centurión las primicias de la fe del mundo gentil en la soberanía trascendente de Jesús-«Kyrios». Esta fe esencial del Evangelio, radicalmente «dogmática», irradia de sí una densa atmósfera de coeficientes psicológicos, más fácil-

[15] Algunos autores interpretan esta frase en sentido interrogativo: «¿Iré yo...? etcétera. (por tanto, con matiz de negación «provisional», como en 15, 24; los judíos no «podían» entrar en casa de un pagano: cfr. *Ioh.* 18, 28; *Act.* 10, 28, 11, 3, etc.

mente perceptibles que el mismo «nucleo», y, sin duda más 8, 9-13
emotivos. Entre ellos destacan los dos valores primordiales en que se resuelve la actitud del hombre que «ha sentido a Dios»: la *confianza* y la *humildad.* Cuando la Iglesia quiere elevar a alta tensión esa actitud en sus hijos, ante el momento más «evangélico» de su vida cotidiana, no les propone en su liturgia otras palabras que las del Centurión de Cafarnaum: «*Señor, yo no soy digno...*» Su arranque floreció, es verdad, en la atmósfera de un prejuicio puritano; el de que un judío no debía entrar en casa de un gentil; supuesto, empero, (conforme al relato paralelo de San Lucas) que tenía cierta «formación» israelita (si no era además, como suponen algunos, un «prosélito») su concesión incluiría el reconocimiento de ser un «pecador». Ello sugeriría un paralelismo de fondo con otro acto de humildad «evangélica», el de San Pedro *(Lc.* 5, 8), además de cierto paralelismo de superficie con la «cananea» (cfr. 15, 22ss.), y con el «funcionario real» mencionado por San Juan (4, 46ss.).

c) «*Actuación del Poder de Jesús*». Aceptada por el oficial la no-presencia del Señor en este milagro no hay *gesto,* sino sola Palabra: **Y dijo Jesús al centurión: «Ve, con-** 13
forme has creído, hágase contigo.» Convergen en el milagro-gracia la *Fe* del hombre, expresada en palabra-oración, y el *Poder* de Jesús, manifestado en Palabra-voluntad. Esa eficacia suplicante de la Fe sobre *la omnipotente Palabra de Cristo* constituye el tema teológico central de la presente unidad catequética en San Mateo.

d) «*Constatación objetiva del milagro*». **Y sanó el criado en aquella** [misma] **hora.**

Como «*tema peculiar*» de este relato, el evangelista le ha incorporado dos sentencias de Jesús: una sobre la «entrada en el Reino» de la Gentilidad y otra sobre el «juicio de exclusión del Reino» de Israel; sentencias que, con diverso orden, San Lucas ha transmitido en otro contexto (13, 28 y 29). Así, pues, a continuación del «acto de fe», prosigue:

8, 10-12 **Al oírlo, Jesús se admiró, y dijo a los que le seguían: «en verdad os digo: en nadie he encontrado una fe tan grande**
11 **en Israel. Os digo, pues, que muchos vendrán de oriente y de occidente, y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y**
12 **Jacob en el Reino de los Cielos; mas los hijos del Reino serán arrojados a las tinieblas de fuera: allí será el llanto y el crujir de dientes».**

«*Admirarse*» se dice con frecuencia de los otros respecto a Jesús; de Jesús mismo sólo aquí y en *Mc.* 6, 6. — «*Israel*» es nombre sacral, único «propio» que emplea Jesús para designar su país y pueblo: cfr., además del texto presente (= *Lc.* 7, 9), *Mt.* 10, 6. 23; 15, 24; 19, 28 (= *Lc.* 22, 30); [*Mc.* 12, 29]; *Lc.* 4, 24. 27; *Ioh.* 3, 10 (cfr. 1, 47); [*Act.* 9, 15]. — La «venida» de «muchos» (= innumerables, o «todos») «extranjeros» al Reino de Dios la habían prefigurado los profetas con cierta frecuencia: cfr. vgr. *Is.* 2, 2s. (= *Mich.* 4, 1s.); 55, 5; 56, 6-8; 60, 3-14; 66, 18-23, etc. — «*De oriente y de occidente*» es alusión al clásico texto universalista-latréutico de *Mal.* 1, 11. — La imagen de un «convite» («*se sentarán a la mesa...*») para simbolizar el Reino de Dios (⟶ 5, 6) tiene precedentes en el A. T. (*Is.* 25, 6), aparece con frecuencia en el Nuevo y era clásica en la literatura parabíblica y entre los rabinos. — «*Los hijos del Reino*» (hebraísmo): los que por pertenecer al Pueblo elegido tenían derecho y deber, en el plan divino de la Historia de la Salvación, a ser los primeros y privilegiados ciudadanos del Reino de Dios. En 13, 38 la expresión tiene ya otro sentido (oposición entre «buenos» y «malos», no entre «Israel» y «gentilidad»). Por contraste, cfr. 23, 15. La afirmación de que los «paganos» (⟶ 5, 47) se sentarán junto a «*Abrahán, Isaac y Jacob*» debía de tener sonido durísimo a oídos «israelitas». — «*Las tinieblas de fuera*»; la expresión está seguramente todavía en la línea alegórica del «convite» (= fuera de la sala, de noche: 22, 13; cfr. 25, 30). En la imaginativa judía, el lugar del castigo escatológico está en «tinieblas» (cfr. 2 *Petr.* 2, 17 y *Iudas* 13). En contraste con «la luz», símbolo de Dios y del ambiente divino, las tinieblas significan el dominio del Mal (textos abundantes en la literatura de Qumrán, en San Juan y en San Pablo). — «*El llanto y el crujir de dientes*»: expresión característica de *Mt.* (⟶ 13, 42); además del dolor, connota también seguramente la envidia o rabia de los condenados por la felicidad de los justos. — Esta sentencia de «juicio contra Israel» no puede aislarse del conjunto de la Teología del Nuevo Testamento. Afecta *al pueblo en cuanto pueblo*, sola y precisamente en el orden de su específica

vocación a ser centro del Reino mesiánico. No se involucra en el «juicio» el problema de la condenación *individual* de muchos o pocos israelitas, ni, respectivamente, de la salvación *individual* de los «gentiles». Y, *en cuanto pueblo,* no se excluye la perspectiva de una futura «conversión» de Israel (cfr. *Rom.* 11, 25ss.); aunque dicha conversión no parece estar en el horizonte de la Teología de San Mateo (cfr. 23, 39?).

4. CURACION DE LA SUEGRA DE SAN PEDRO

8,14 **Y entrando Jesús en la casa de Pedro,**
vio a la suegra de él
postrada y con fiebre;
15 **y la tomó de la mano,**
y la dejó la fiebre,
y se levantó, y Le servía.

Como tercera señal del Poder de Jesús evoca el catequista un amable recuerdo del hogar de Simón y Andrés. El Evangelio mantiene en la narración del hecho la misma diáfana sencillez con que debió realizarse. Hemos procurado que la traducción refleje el estilo telegráfico del texto
14 griego. La *ambientación circunstancial* presenta a Jesús **entrando en la casa de Pedro.** Por contexto (sobre todo en Marcos: 1, 29-31, y Lucas: 4, 38-39), se da por supuesto que estaba en Cafarnaum. En toda esta sección (caps. 8-9) no da el primer Evangelio otros nombres propios, (aparte el de Jesús) que los «eclesiásticos» de *Pedro* y *Mateo* (respectivamente *Simón* y *Leví* en Marcos y Lucas). Del *acto de fe* (insinuado en los otros dos sinópticos: *Mc.* 1, 30 = *Lc.* 4, 38), nada se dice: la curación se atribuye a la sola iniciativa de Jesús, cuando **vio a la suegra de** [Pedro] **postrada y con fiebre.** Indirectamente conocemos algo acerca

de la situación familiar del primer discípulo. La *actuación* *8, 14-15*
del Poder de Jesús se manifiesta, igual que sobre la hija
del noble dirigente (9, 25), en solo un gesto: **y la tomó de** *15*
la mano. La *constatación objetiva* queda reducida al mínimo de palabras: **y la dejó la fiebre, y se levantó.** Un detalle sugestivo cierra esta brevísima unidad: **y Le servía.**[16] El contexto de Marcos = Lucas permite suponer que este «servicio» se refiere a la comida del día festivo, cuando regresaron del oficio sinagogal. En «servir» (διακονῆσαι) se cifró la misión del Hijo del Hombre y debe cifrarse la «política» de sus ministros (*Mt.* 20, 28). «*Servir a Jesús*» en su indigencia humana fue honor de los ángeles en el Desierto (καὶ διηκόνουν αὐτῷ: *Mt.* 4, 11). Esta instantánea evangélica incorpora la anónima madre política de Simón, al mismo tiempo que a la de los ángeles, a la categoría de aquellas mujeres que, según la historia evangélica, hicieron también honor suyo «*servir*» (αἵτινες διηκόνουν) *a Jesús (Lc.* 8, 2; cfr. *Mc.* 15, 41 y *Mt.* 27, 55).

---

[16] En singular: καὶ διηκόνει αὐτῷ, no en plural: «a ellos», según *Mc.* = *Lc.*

5. CURACION DE MUCHOS, Y REFLEXION PROFETICO-MESIANICA

8,16 **Llegado el atardecer, le presentaron muchos endemoniados;**
y echó los «espíritus» con [su] **Palabra,**
y curó a todos los enfermos;
17 **para que se cumpliese lo que fue dicho por medio de Isaías el profeta, que dice (53, 4):**
El ha tomado nuestras dolencias,
y ha cargado con nuestras enfermedades.

La primera serie de tres «señales» del Poder de Jesús ofrece a San Mateo la oportunidad de proponer una de sus características **reflexiones** bíblico-mesiánicas (v. 17), injertada a una de esas rápidas síntesis del tema: «Cristo, salud de los enfermos» (v. 16), en que abunda el primer Evangelio. Dicha síntesis, aunque en estilo de «sumario» (→ 4, 23), se refiere sin duda a un día concreto (por paralelismo con *Mc.* 1, 32-34 y *Lc.* 4, 40-41).

16 a) Tema «*Cristo, salud*». **Llegado el atardecer** (después de ponerse el sol, según explicita San Marcos, sugiriendo la terminación del reposo sabático), **le presentaron muchos endemoniados, y echó los «espíritus» con** [su] **Palabra.** Ciertos desórdenes psicosomáticos, provocados directamen-

te por los «espíritus» diabólicos, forman capítulo aparte 8, 16-17
como objeto de las «señales» de la «Dynamis» de Jesús (cfr. 8, 28ss.); el evangelista, antes de describir algunos casos típicos, reitera su mención en general (cfr. 4, 24), y subraya intencionadamente que, también y especialmente en estos casos, el instrumento del *Poder de Jesús* era **su Palabra** (→ 8, 8). **Y curó**[17], en pleno ejercicio de su oficio mesiánico de «*otorgar la salud*», paralelo al de *evangelizar* y *enseñar* (4, 23 = 9, 35), **a todos los enfermos**[18].

b) *Reflexión bíblico-mesiánica.* En un orden más profundo, del que son trasparencia alegórica las enfermedades corporales, «los que se encuentran mal» (οἱ κακῶς ἔχοντες) son *los pecadores (Mt.* 9, 12-13). El paralelismo latente entre «enfermedad» y «pecado» pasará a primer plano en la unidad del paralítico (9, 2-8). Fiel a su método de enseñar a leer a Cristo en «la Ley y los Profetas» (→2, 23), Mateo indica en una cita que es sugerencia de reflexión, el
sentido soteriológico de las «señales de Poder»: **para que** 17
se cumpliese lo que fue dicho por medio de Isaías el profeta, que dice (53, 4): **«El ha tomado nuestras dolencias, y ha cargado con nuestras enfermedades».** El texto alegado pertenece al último cántico del «Siervo de Yahveh» *(Is.* 52, 13-53, 12). La ecuación entre la *realidad fáctica* de Jesús y la *visión profética* del «Siervo de Yahveh» era un postulado cristológico indiscutible en la Comunidad (cfr. *Mt.* 12, 18ss.). Las palabras citadas quieren decir en Isaías que el Siervo mártir, varón de dolores, «lleva sobre sí» en expiación las penalidades que correspondían al pueblo por sus pecados. Al incorporarlas a este contexto, no se limitó San Mateo a una ingeniosa «acomodación», sino que invita a reflexionar más profundamente: la expiación del «Siervo»-Mesías, enfermo en todos los enfermos (*Mt.* 25, 36), no sólo asimila en su carne el dolor de los hijos de su pueblo, al «tomar sobre sí»—para «quitarlas»—todas sus enfer-

[17] καὶ ἐθεράπευσεν = 4, 24; 12, 15; 14, 14; 15, 30; 19, 2; 21, 24.

[18] τοὺς κακῶς ἔχοντας: «los que se encontraban mal»: 4, 24; 14, 35.

8, 17 medades y dolencias, sino que además hace refluir sobre su pueblo una nueva «salud» mesiánica. «Salud» *figurada* e *iniciada* por medio de la liberación, durante el período evangélico, de «toda enfermedad y toda dolencia»; *realizada* esencialmente al «llamar a los pecadores» (9, 13) y perdonarles sus pecados (9, 2); *consumada* en la Justicia gloriosa, escatológica, del Reino del Padre *(Mt.* 13, 43). Los capítulos 8 y 9 de San Mateo sirven también como tema de meditación sobre el *sentido teológico de la enfermedad.*

6. SEGUIR A JESUS

El evangelista intercala dos veces en la «serie de milagros» (caps. 8-9) ilustraciones del tema: «*Seguir a Jesús*» (8, 18-22 y 9, 9ss.). Ya en las primeras páginas de su Catequesis ha presentado dos categorías de hombres que, ante Jesús, se decidieron por una actitud positiva, es decir: **le siguieron** (ἠκολούθησαν αὐτῷ). Las multitudes *le siguieron* (*Mt.* 4, 25), atraídas por los milagros: buscaban recibir. El círculo de selectos, los «discípulos», también «le siguieron» (4, 20 y 22), porque fueron «llamados»; y empezaron por dar, dejando redes, barca y familia.

La frase: **le siguieron grandes multitudes** (ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί) es una de las características de nuestra Catequesis [19]. Como «individualización» de esta actitud popular, se presentan «*siguiendo a Jesús*» unos ciegos, ya para recibir la luz (Mt. 9, 27), ya para agradecerla [20]. En un plano más próximo al discipulado, «le seguían y le servían» un grupo de mujeres abnegadas [21].

Hablando de los «selectos» o discípulos, algunas veces el verbo «seguir» (ἀκολουθεῖν) tendrá un sentido, en apa-

---

19 Cfr. 8, 1; 12, 15; 14, 13 [*Lc.* 9, 11; *Ioh.* 6, 2]; 19, 2; 20, 29; cfr. *Mc.* 5, 24; *Lc.* 23, 27.

20 *Mt.* 20, 34; *Mc.* 10, 52; *Lc.* 18, 43.

21 ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ: *Mc.* 15, 41; *Mt.* 27, 55; cfr. *Lc.* 8, 2-3.

riencia, sólo narrativo y episódico: le siguen al embarcar (*Mt.* 8, 23), cuando va a su pueblo (*Mc.* 6, 1), a Getsemaní (*Lc.* 22, 39); le sigue Pedro «de lejos» a casa del Pontífice[22]. Mas, normalmente en primer plano y quizá siempre por reflejo, se incluye en el verbo **seguir** (cuando se trata de los «selectos») un sentido, por decirlo así, *profesional.*

Salvo media docena de excepciones, las aproximadamente setenta veces que los evangelistas usan el verbo ἀκολουθεῖν = **seguir**, tiene por complemento la persona de **Jesús**[23]. En el resto del Nuevo Testamento nunca aparece esta expresión excepto un texto del Apocalipsis (14, 4)[24]. Tenemos, pues, en ella un reflejo auténtico de cómo «sentía» la primitiva Comunidad la relación entre el discípulo y Jesús. Esta relación es característica y singular de su Escuela.

A partir de la proclamación del Mensaje mesiánico, Jesús aparece siempre de camino, pasando. «No tiene donde reclinar la cabeza». Para «estar con El», hay que «seguirle». Las multitudes lo harán ocasionalmente. Mas, para quien aspire a ser «discípulo» suyo, **seguirle** significa una profesión. Sus discípulos son «*los seguidores*» (οἱ ἀκολουθήσαντες [αὐτῷ]: *Mt.* 19, 28). Ello es, ante todo, una gracia: no tiene su génesis en la autodeterminación del hombre convencido, sino en un *llamamiento* de Jesús por el que se exterioriza su previa «*elección*»: «los llamó» (*Mt.* 4, 21; *Mc.* 1, 20): «*venid en pos de mí*» (*Mt.* 4, 19; *Mc.* 1, 17; cfr. Ioh. 1, 39). O, más concisamente: **¡sígueme!**[25]. Este **seguir** «profesional» se inaugura con el holocausto de toda anterior posesión, adherencia o servicio. Por incondicional imperativo del Maestro, hay que entregarse, en toda dimensión del propio ser, al ejercicio pleno de la primera Bienaventuranza: sin hacienda (*Mt.* 19, 21; *Mc.* 10, 21; *Lc.* 18,

---

22 *Mt.* 26, 58; *Mc.* 14, 54; *Lc.* 22, 54; «con otro discípulo»: *Ioh.* 18, 15.

23 Añadir tres textos con συνακολουθεῖν: *Mc.* 5, 37; 14, 51; *Lc.* 23, 49.

24 Añádase otro de la Carta de San Pedro (1 *Petr.* 2, 21) con ἐπακολουθεῖν.

25 ἀκολούθει μοι: a Mateo-Leví: *Mt.* 9, 9; *Mc.* 2, 14; *Lc.* 5, 27; a Felipe: *Ioh.* 1, 43; al discípulo indeciso: *Mt.* 8, 22; *Lc.* 9, 59; al joven rico: *Mt.* 19, 21; *Mc.* 10, 21; *Lc.* 18, 22. Con sentido más profundo, a Pedro: *Ioh.* 21, 19. 22.

22), sin hogar *(Mt.* 8, 20; *Lc.* 9, 58), con independencia de la familia *(Mt.* 8, 22; *Lc.* 9, 60), en abnegación del propio «Yo» *(Mt.* 16, 24; *Mc.* 8, 34; *Lc.* 9, 23), sin dilaciones *(Lc.* 9, 62). Los «electos» según el Evangelio fueron arquetipos de docilidad a ese imperativo: dejaron redes, barca y familia *(Mt.* 4, 20. 22; *Mc.* 1, 18. 20), es decir: **todo** *(Lc.* 5, 11; *Mt.* 19, 27; *Mc.* 10, 28). La figura señera que destacó la Catequesis por su singularidad (y también por espíritu de polémica antifarisaica) fue la del publicano Leví/Mateo: **¡Sígueme!—y, levantándose, le siguió**[26]. Una instantánea del Antiguo Testamento fue preludio de esta actitud: Eliseo, al inmolar sus bueyes y quemar su arado para «seguir» a Elías *(3 Reg.* 19, 19-21).

El previo holocausto no tiene como finalidad directa una metodología ascético-personal, sino la exigencia de una sincronización del «seguidor» con el paso de Cristo. El cuarto Evangelio señala una ecuación entre **seguirle y servirle** (12, 26); por contexto, *servir* significa *dar la vida*—para recobrarla eterna—como la dio el Mesías-«Servidor» *(Mt.* 20, 28). Por haber sido una crucifixión la forma concreta del «Servicio» mesiánico, *seguir a Jesús* se traduce por «llevar la propia cruz en pos de El»[27]. El vértice supremo de la asimilación de Pedro al Maestro consiste en el **¡Sígueme!** martirial *(Ioh.* 21, 19. 22). Ello es una gracia definitiva, que el Señor da a quien quiere (cfr. *Ioh.* 21, 20-22); pero de ninguna manera podrá ser fruto de una autodeterminación, aunque generosa *(Ioh.* 13, 36-38). Una conocida instantánea evangélica, muy sincera, expresa la repugnancia del «seguidor» imperfecto al primer presentimiento de la cruz *(Mc.* 10, 32). En perspectiva escatológica, el holocausto de pobreza del «seguidor» en la tierra produce un «tesoro» celeste *(Mt.* 19, 21 y par.; 19, 29), y su fidelidad a la Vía Crucis de ahora florece en sintonía de vida perenne con el Redentor glorioso: en el cielo, «*siguen al Cordero adondequiera que vaya*» (Apoc. 14, 4).

---

[26] *Mt.* 9, 9; *Mc.* 2, 14; «*dejándolo todo*»: *Lc.* 5, 27-28.

[27] *Mt.* 16, 24 = *Mc.* 8, 34; *Lc.* 9, 23 («cada día»). Cfr. además *Mt.* 10, 38; *Lc.* 14, 27 y *Mc.* 10, 21.

La figura humana de un Jesús siempre de camino concretó la más primitiva y auténtica idea cristiana de «discípulo» en la imagen de «seguidor». *Su Escuela no pide sólo la sintonía de la inteligencia con su Pensamiento; exige el entronque radical de cada vida con su Vida.* Al no gozar de la visión corporal del Maestro, ya la misma generación apostólica traspasó la carga afectiva de «seguir» a la noción no menos eficaz de *imitar*. Todavía, empero, Juan y Pablo se complacen en la fórmula, de sabor bíblico: «caminar» como Cristo (vgr. 1 *Ioh.* 2, 6; *Eph.* 5, 2). Y Pedro recuerda a los siervos maltratados la Pasión del Mesías, que les ha dejado «un modelo, para que *sigáis* sus pisadas» (ἵνα ἐπακολουθήσατε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ: 1 *Petr.* 2, 21). Para Ignacio de Antioquía la «imitación» o «discipulado» encuentra su plenitud sólo en el martirio (vgr. *Eph.* 1, 2; 10, 3; *Rom.* 4, 2; 5, 3). De uno de los Mártires de Lión (a. 177), que dio la vida por amor de sus hermanos, se dice en la *passio* que «era y es auténtico *discípulo* de Cristo, *siguiendo* al Cordero adondequiera que vaya» [28]. San Agustín resume concisamente: «¿qué significa *seguir,* sino *imitar?*» [29]. Y Tomás de Kempis dedica a este tema una de sus mejores secuencias [30].

El tema «seguir a Jesús», en su más amplio sentido «comprehensivo», lo ilumina el cuarto Evangelio con la transparencia alegórica de las «ovejas» que *siguen al «Buen Pastor» (Ioh.* 10, 4. 5. 27). Uno de los hilos que más destacan en el recamado teológico del contexto es la ilación entre **«escuchar** (= obedecer a) **su voz** (= Palabra)» y **seguirle.** En su página sobre la vocación *(Ioh.* 1, 35-51), Juan evangelista traza el itinerario espiritual del «llamado» en esta dirección: *oír* (a Jesús o a su testigo)-*seguir-ver-«permanecer»*. Destaca también la irradiación contagiosa, pro-

[28] *Euseb., Hist. Eccles.* 5, 1, 10; MG 20, 412-13.

[29] *De sancta Virginitate*, cap. 27, ML 40, 411; CV 41, 264s.: «Quid est enim sequi nisi imitari?, quia Christus pro nobis passus est, relinquens nobis exemplum sicut ait apostolus Petrus, ut sequamini vestigia eius. Hunc in eo quisque sequitur, in quo imitatur.

[30] *De imit. Chti.* Lib. 3, cap. 56.

selitista, del que ha sido agraciado con el «llamamiento». *8, 18*
Si el Pastor-Mesías es la Luz del mundo, su «seguidor» (ὁ ἀκολουθῶν μοι) camina en la Luz de la Vida *(Ioh.* 8, 12). Permanece en su **Palabra**, y conoce la Verdad *(Ioh.* 8, 31).

Las vocaciones de «electos», al transmutar de raíz una existencia humana, también son «obras de Poder» de la Palabra de Jesús. En la atmósfera de ellas referirá el primer Evangelio la de Mateo (9, 9s.). Le sirven de preludio dos sentencias del Maestro sobre la necesidad de una previa «abnegación» total en el «seguidor»:

LECCIONES DE «DISPONIBILIDAD» PARA LOS QUE SON LLAMADOS A «SEGUIR A JESÚS».
(8, 18-22)

18 **Mas, habiendo visto Jesús una [gran] multitud a su**
19 **alrededor, dio orden de marchar a la otra orilla. Y**
acercándose un escriba le dijo:
«Maestro, te seguiré adondequiera que vayas.»
20 **Y dícele Jesús:**
«Las zorras, madrigueras tienen,
y las aves del cielo nidos;
mas el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar su [cabeza.»
21 **Mas otro, de entre los discípulos, le dijo:**
«Señor, permíteme, primero, que vaya y entierre a mi padre.»
22 **Mas le dice Jesús:**
«¡Sígueme!
y deja a los muertos enterrar a sus muertos.»

El redactor sigue enhebrando las unidades catequéticas en el hilo casi invisible de un «viaje»-típico del Mesías misionero. Estando en Cafarnaum, el pueblo acudía a El, **mas** *18*

8, 18-20 **habiendo visto Jesús una [gran] multitud a su alrededor, dio orden de marchar a la otra orilla** del lago; es decir, a
19 la oriental. **Y acercándose un escriba, le dijo: «Maestro, te seguiré adondequiera que vayas.»** No sería prudente «reconstruir» toda una semblanza psicológica a base de la escueta intervención del «escriba» (→ 13, 52). Su ofrecimiento se consigna sólo en cuanto sirve de ocasión a una «sentencia» del Maestro. Es verdad que su resuelta autodeterminación parece desviarse del «estilo vocacional» evangélico: es el Maestro quien elige al seguidor, no viceversa (cfr.
20 *Ioh.* 15, 16). **Y dícele Jesús: «las zorras, madrigueras tienen, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza.»** «El Hijo del Hombre» es una de aquellas fórmulas («comprehensivas», «imprecisas», «provisionales» → 4, 17) que utilizó Jesús para tender un puente pedagógico entre la plena conciencia propia de su Personalidad y la ignorancia sobre la misma, amurallada de prejuicios, de quienes le escuchaban. Desde esta primera vez en que (prescindiendo del orden cronológico) la consigna San Mateo, hasta el momento definitorio de su revelación ante el Sanhedrín (26, 64), la fórmula EL HIJO DEL HOMBRE, a través de unos veintiocho textos—todos en boca de Jesús y como explicitación didascálica de su propio «Yo»—, se irá paulatinamente irisando con todos los reflejos que integran su pensamiento, preciso y vital, soteriológico y teológico, acerca del MESIAS. Cumplida su misión, la fórmula desaparecerá del vocabulario cristiano—aun del más primitivo—quedando entronizadas otras. Permanece dicha fórmula en la sinceridad del Evangelio escrito, como huella «arqueológica» del método y lenguaje didáctico de Jesús. Procuremos ir captando en cada texto, el matiz que percibirían sus «oyentes» de Palestina y las primeras promociones de catecúmenos (→ 16, 13ss.).

El «logion» a que da pie la intervención del presunto «seguidor» centra la espiritualidad del **Hijo del Hombre** en el corazón de la primera Bienaventuranza, y connota su método misional-ambulante de evangelización. Conocemos ya, en el estilo de Jesús, su catálogo de imágenes campesino-

zoológicas (→ 7, 6)[31]. Incidiendo sobre el ofrecimiento del 8, 20-22
«escriba», la advertencia quiere decir que el «seguidor» ha de aceptar el mismo estilo de vida que el **Hijo del Hombre;** bajo este aspecto, el «logion» anticipa algunas intrucciones del Sermón misional (*Mt.* 10, 9-13).

Fiel a una de sus peculiaridades estilísticas, San Mateo dispone en forma de *díptico* esta unidad sobre la ascética del «seguimiento»[32]. El segundo sujeto entra en función de
simetría y de antítesis: **Mas otro**—[uno] **de entre los dis-** 21
cípulos—le dijo: «Señor, permíteme primero que vaya y
entierre a mi padre.» Mas le dice Jesús: «¡Sígueme!...» 22
También esta respuesta de Jesús anticipa otro momento del Sermón misional (10, 37-38): *seguir* «dignamente» al Maestro es tomar una «cruz» que impone—además de la abnegación del «tener» (lección al «escriba»)—la abnegación del «amar» (lección, más ardua todavía, al «discípulo»). El πρῶτον — «*primero*» de la súplica del «seguidor» hay que contrastarlo con el πρῶτον = «*por encima de todo*» del imperativo de **Jesús** (→ 6, 33), que calificaba, en el ápice del Sermón de la Montaña, la búsqueda del Reino de Dios. También la renuncia del amor tiene según el Evangelio, ya «ahora en este tiempo», una compensación de amor que sólo conoce quien la ha gustado (cfr. *Mc.* 10, 29-30). Es inverosímil (más aún en ambiente oriental) que haya que tomar a la letra la expresión: «*enterrar a mi padre*». En el mismo Evangelio, Jesús en polémica contra los «escribas», revaloriza con la mayor energía los deberes del cuarto Mandamiento (*Mt.* 15, 1-9). En el presente relato se contrabalancean, por un parte, el deseo de atender al padre, seguramente anciano, mientras viva, y, por otra, la urgencia de secundar la Palabra del Señor. El Evangelio escrito, como de ordinario, nos niega también en este caso aquellos pormenores biográficos, que permitirían aquí resolver

[31] Por reflejo, esta frase subraya las austeras consideraciones formuladas a propósito del contexto en que las «aves del cielo» sugieren un tema de confianza, ante las «angustias» de la vida, a los hijos del Padre celestial, → 6, 25.

[32] San Lucas añade un tercer miembro y envuelve todo el conjunto en un contexto más inmediatamente «misional»: *Lc.* 9, 57-62.

8, 22 el «caso de conciencia» conforme a nuestros módulos. Por tanto, son inoportunas no pocas páginas escritas a este propósito sin fundamento objetivo. El Evangelio se limita a señalar la primacía absoluta de la Palabra. Su lección, como tantas veces (cfr. 5, 22. 29s. 39ss., et.), va subrayada en rojo por medio de una sentencia, que es «paradójica»: **¡Sígueme! y deja a los muertos enterrar a sus muertos.** Es posible (aunque los ejemplos que se aducen no lo prueban) que la frase fuese un proverbio, o el reflejo de una expresión proverbial. Aun así, su inserción en el contexto evangélico le daría sentido peculiar. Jesús ha venido a dar «vida» a los «muertos». La fe de un dirigente de Cafarnaum servirá para afirmar y prefigurar esta verdad, en el último ternario de narraciones de milagros de la presente sección (9, 18-19. 23-25). Los «discípulos»-«enviados» tendrán por misión resucitar a los muertos (νεκροὺς ἐγείρετε: *Mt.* 10, 8), no enterrarlos. Seguirá existiendo la muerte provisional (10, 21); mas, para los seguidores dignos, no será sino el paso a otra vida mejor (10, 39). La expresión, sin duda exagerada (al menos redaccionalmente), del discípulo: «*enterrar...*» sirve de quicio literario a una de tantas sentencias «paradójicas» del Maestro. «Enterrar muertos» [33] sería oficio propio de «*muertos*» *para el Reino de Dios,* si tuviese que impedir, dificultar o retrasar el servicio de la Vida, al que se consagra quien es llamado para SEGUIR A JESUS.

---

[33] Que es una obra de misericordia, así «bíblica—(*Tob.* 12, 12-13) como también evangélica—mente» (*Mt.* 26, 10-13 y par.).

7. LOS VIENTOS Y EL MAR OBEDECEN A JESUS

8,23 **Y al subir él a la barca,**
le siguieron sus discípulos.
24 **Y he aquí que se produjo una gran borrasca en el**
hasta tal punto que las olas cubrían la barca; [mar,
mas él dormía.
25 **Y, acercándose, le despertaron diciendo:**
«¡Señor — salva(nos) **— perecemos!»**
26 **Y les dice:**
«¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?»
Entonces, levantándose, increpó a los vientos y al mar,
y se produjo una gran bonanza.
27 **Mas los hombres se maravillaron, diciendo:**
«¡¿Quién debe de ser éste,
que hasta los vientos y el mar le obedecen?!»

Téngase presente la observación formulada a propósito de 8, 5ss., referente al «esquema» de estas unidades.

a) «*Ambientación circunstancial*». **Y al subir él a la** 23
barca, le siguieron sus discípulos. La frase empalma con el v. 18; empieza la segunda parte del «itinerario» esquemático y convencional de esta sección-milagros, que consiste en una excursión de ida y vuelta a través del lago.

8, 23-25 Responde a un «momento» característico (→ 5, 1): Jesús, apartándose de la «multitud», busca la soledad. La frase de Mateo, diversa de Marcos (4, 36) y Lucas (8, 22), está influida, en virtud del contexto, por el tema del *«segui-*
24 *miento»* (→ 8, 18ss.). **Y he aquí que se produjo una gran borrasca en el mar, hasta tal punto que las olas cubrían la barca.** Los otros sinópticos insinúan algún rasgo narrativo o descriptivo; Mateo se ciñe a la constatación lineal del hecho, indispensable para enmarcar la «obra de Poder» del Mesías; insiste, además, en la palabra *mar* (ἡ θάλασσα) para designar el lago, a fin de que el lector «sienta» todo el peso «bíblico» de la última frase (v. 27), y emplea el término *«seismós»*, de matiz acentuadamente «apocalíptico»[34]. Varios escritores, testigos de algún inesperado «golpe de mar» del pequeño Genesaret, reconstruyen, con dramatismo literario, la escena evangélica. El Antiguo Testamento tiene dos patéticas descripciones de tempestad durante la navegación: una, en estilo poético, del Salterio *(Ps.* 106 [107] 23-30), y otra narrativa en el libro de Jonás (1, 4-16). **Mas él dormía.** De no recurrir a un proceso fisiológico extranatural, el hecho presupone en la humanidad de Cristo un cansancio agotador.

25 b) *«Acto de Fe».* **Y, acercándose, le despertaron diciendo: «¡Señor — salva**(nos) **— perecemos!»** En las otras dos consignaciones sinópticas *(Mc.* 4, 38; *Lc.* 8, 24) los «discípulos» se muestran menos «litúrgicos» (Διδάσκαλε o Ἐπιστάτα en vez de Κύριε → 7, 21s.), no del todo respetuosos (en *Mc.)* y únicamente pesimistas: *«¡perecemos!»* (ἀπολλύμεθα). Con razón se les reprende por «no tener fe» *(después* que el milagro está hecho). San Mateo, sin descuidar el característico *momento plástico:* «se acercaron» (a pesar de estar todos dentro de la barca...), pone en la angustia de los discípulos una implícita «profesión de fe»: **¡Señor, salva**(nos) (Κύριε, σῶσον) Este *momento oral* supone un arraigado instinto de *confianza en el Poder salvífico* del Maes-

---

[34] Cfr. *Mt.* 24, 7 par.; 27, 54; 28, 2, *Apoc.* 6, 12; 8, 5; 11, 13. 19; 16, 18.

tro-*Señor*. Por eso, la reprensión (*antes* de realizar el milagro) va atenuada y matizada: «Hombres de *poca* fe...» [35]. 8, 25-26
La «oligopistía» (17, 20) consiste en una fe «básica», adquirida con sinceridad pero no «asimilada» — que, por tanto, no llega a impregnar de absoluta sobrenatural confianza y entrega todas las reacciones psicológicas, aun las espontáneas, del «semicreyente», sobre todo ante el peligro, la angustia por el porvenir o la dificultad «insuperable» de un acto de servicio a Dios. Al consignar las tres palabras de la conmovedora plegaria: «*¡Señor, sálvanos, perecemos!*», el redactor evangelista pensaría en su Comunidad, más aún que en los discípulos del mar de Galilea; redacta en función de catequista, y hay que leerlo en actitud de catecúmeno.

c) «*Actuación del Poder*» de Jesús. Como Maestro, corrige la imperfección de la «fe» de los discípulos. **Y les** 26
dice: «¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?» Como Señor, manifiesta su omnipotencia: **entonces, levantándose, increpó a los vientos y al mar**...

d) «*Constatación objetiva del milagro*»: ... **y se produjo una gran bonanza.**

e) «*Actitud subjetiva de los testigos*». Para comprender su «significación» y precisar el «enfoque doctrinal» de este relato, hay que enmarcarlo sobre el fondo de la *teología del mar* en el Libro de Dios. Israel «sintió» el mar como un poder monstruoso y terrible, como una fiera cósmica únicamente dominada por la «increpación» de Yahveh [36]; sólo Dios pudo delimitar con rigor sus límites [37] — El, que hasta puede desecarlo [38]. Yahveh es quien levanta las tempestades, y quien las sosiega imponiendo su Voluntad [39]. En Isaías, el imperio de Dios sobre el mar es punto de apoyo

---

35 Cfr. [ὀλιγόπιστοι] *Mt*. 6, 30; 14, 31; 16, 8; 17, 20.
36 Cfr. *Hab*. 3, 8; *Ioh*. 9, 8; 26, 12, etc.
37 *Iob*. 38, 8-11; *Ier*. 5, 22; *Ps*. 103 [104] 7-9; *Prov*. 8, 29.
38 *Ps*. 105 [106] 9; *Nah*. 1, 4; *Is*. 51, 9-10.
39 *Ps*. 106 [107] 23-30; *Ion*. 1, 4-16.

8, 26-27 de la fe en su poder de salvar al pueblo *(Is.* 50, 2). Si en los «discípulos» hubiera actuado eficazmente un conocimiento vivo de esta doctrina bíblica por una parte, y de la personalidad de Jesús por otra, se hubieran mantenido en serena confianza. De San Pablo, experto en angustias de naufragio (2 *Cor.* 11, 25), consignan los Hechos Apostólicos un ejemplo de *fe perfecta en medio de la tempestad*[40]. Los «discípulos», en la perspectiva del primer Evangelio, creen y temen a un tiempo; temen, además, por la vida temporal, que, al fin, es un valor secundario para los «seguidores» del Maestro *(Mt.* 10, 28-31). Mas Jesús asume la actitud de Yahveh: «increpa» (ἐπετίμησεν) al mar, y el mar le hace caso. Hablar así, con imperio, a los elementos es derecho de solo Dios. Para los «discípulos» — y otros posibles testigos mediatos («los hombres»: expresión, tal vez, «significativa»)—en fase muy preliminar de Cristo-teología,
27 se abrió un interrogante trascendental: **Mas los hombres se maravillaron, diciendo: «¡¿quién debe de ser éste** (ποταπός ἐστιν οὗτος), **que hasta los vientos y el mar le obedecen?!»** (cfr. *Mc.* 4, 41 y *Lc.* 8, 25). Para los alumnos de las didascalías apostólicas, como para nosotros, la respuesta es obvia. — La Catequesis subraya con frecuencia la «admiración» de los otros por Jesús (→ 8, 10), sea por sus enseñanzas, sea por sus obras o actitudes[41]. Con esta indicación casi constante, los evangelistas insinúan y subrayan pedagógicamente el misterio de la personalidad y trascendencia de Jesús.

Isaías consideró el poder de Yahveh «increpando» las aguas embravecidas como una transparencia de su intervención para librar al Pueblo de sus perseguidores *(Is.* 17, 12-14). La exégesis aplicada de

---

[40] *Act.* 27, 23-26. 33-36, en su amplio contexto: 27, 14-44.

[41] Cfr. vgr. *Mt.* 7, 28 [*Mc.* 1, 22; *Lc.* 4, 32]; 9, 33 y 12, 23 [*Lc.* 11, 14]; 15, 31; 21, 20; 22, 22 [*Mc.* 12, 17; *Lc.* 20, 26] 27, 14 [*Mc.* 15, 5]; *Mc.* 2, 12 [*Lc.* 5, 26]; 5, 20; 5, 42 [*Lc.* 8, 56]; 7, 37; *Lc.* 4, 22; 9, 43; 24, 41; *Ioh.* 5, 20. 28; 7, 15. 21; además de otras expresiones o giros equivalentes a la «admiración» [mezclada a veces, y casi confundida con «temor»].

los grandes autores cristianos ha meditado de manera análoga el presente relato evangélico, transponiendo su sentido teológico a la existencia colectiva de la Iglesia, o a la problemática de cada individuo en la intimidad de su vida ascética y mística, como tema de fe impávida ante cualquier «*seismós mégas*» (v. 24) en la navegación por «su» mar... Ya el mismo evangelista «interpreta», seguramente, el milagro proyectándole un reflejo alegórico del auténtico «*seguimiento*» de los «discípulos» (comparar v. 23 con 19ss.), y de sus angustias y sobrenatural seguridad en la «escuela» del Señor.

8. LOS DEMONIOS SE SOMETEN AL HIJO DE DIOS

8,28 **Y, cuando hubo llegado al otro lado, a la comarca de**
los Gadarenos, le vinieron al encuentro dos endemonia-
dos, salidos de unos sepulcros, furiosos en extremo
hasta el punto de no poder pasar nadie por aquel ca-
mino.
29 **Y he aquí que se pusieron a dar gritos, diciendo:**
«¡¿Qué nos va a nosotros contigo, Hijo de Dios?!
¿Has venido aquí antes de tiempo para atormentar-
[nos?»
30 **Había, lejos de ellos, una piara de muchos cerdos que**
pacían.
31 **Y los demonios le suplicaban diciendo:**
«Si nos echas,
mándanos a la piara de los cerdos.»
32 **Y les dijo:**
«¡Id!»
Y ellos salieron, y se fueron a los cerdos;
y he aquí que toda la piara se despeñó por el precipicio
al mar, y murieron en las aguas.
33 **Y los que los apacentaban huyeron, y, llegados a la ciu-**
dad, lo refirieron todo; también lo de los endemoniados.
34 **Y he aquí que toda la ciudad salió al encuentro de Jesús,**
y, cuando le vieron, le suplicaron que se retirase de su
territorio.

El comentario sigue substancialmente el «esquema» al 8, 28
que se hace referencia en 8, 5.

a) *«Ambientación circunstancial».* **Y, cuando hubo lle-** 28
gado al otro lado, a la ribera oriental del lago de Genesaret, **a la comarca de los Gadarenos, le vinieron al encuentro dos endemoniados.** Lo mismo si hay que leer «Gadarenos» (como opina, con razón, la mayor parte de los críticos), que «Gerasenos» (cfr. *Mc.* 5, 1 y *Lc.* 8, 26) o «Gergesenos», la escena se desarrolla en un territorio de población predominantemente pagana. El nombre «Gadarenos» se deriva de «Gadara», ciudad helenística situada cerca del Yarmuk, pocos kilómetros al SE del lago; y el «territorio» caracterizado por su nombre podía extenderse hasta la misma orilla. Como en otra excursión a tierra de «gentiles» *(Mt.* 15, 21s.), el Señor va a mostrar su Poder sobre una fuerza ultraterrena y maléfica: la del diablo.

Cuando, según los Hechos Apostólicos, San Pedro presenta al centurión romano de Cesarea una síntesis del Mensaje cristiano, resume en una sola línea las Obras de poder de Jesús: Ungido de Espíritu Santo y de «Dynamis», «pasó haciendo el bien y *sanando a todos los que habían caído bajo el poder del diablo»* (τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τ. δ.: *Act.* 10, 38). El Adversario del Reino de Dios, según el Nuevo Testamento, es aquel ser desconcertante que intentó, en el desierto, desviar la ruta mesiánica de Jesús; se le individualiza o califica con diversos nombres: Satanás (vgr. *Mt.* 4, 10), Beliar (2 *Cor.* 6, 15), Beelzebul (vgr. *Mt.* 10, 25); «el Príncipe de este mundo» (vgr. *Ioh.* 12, 31) o «de las tinieblas» (cfr. vgr. *Col.* 1, 13), «el dios de este mundo» (2 *Cor.* 4, 4); «el Tentador» (vgr. *Mt.* 4, 3) «el Enemigo» (cfr. vgr. *Mt.* 13, 39), «el Maligno» (ὁ πονηρός: vgr. 1 *Ioh.* 2, 13), «el Diablo» (vgr. *Mt.* 25, 41). A su servicio, dispone de numerosos cooperadores, mencionados a veces como categorías superiores de «principados», «potestades», «rectores cósmicos de las tinieblas»... (cfr. *Eph.* 6, 12); mas de ordinario, en los Evangelios, como simples «demonios» (δαιμόνια; raras veces δαίμονες). Invisibles como son, se les llama «espíritus», calificados normalmente como «impuros» (πνεύματα ἀκάθαρτα), y algunas veces como «malos» (π. πονηρά). La actividad y psicología que les atribuye el Nuevo Testamento, siendo real (y, en ocasiones, hasta perceptible) se reviste a veces también de algunas categorías formales derivadas de la «demonología» popular contemporánea. Aunque sometidos ya a castigo, disponen aún de cierta libertad de acción, y

su habitat es la atmósfera que envuelve la tierra (cfr. *Eph.* 2, 2), donde dirigen una especie de guerra «espiritual» contra los hombres (*Eph.* 6, 11ss.). Les acucia un frenesí de «entrar» en los cuerpos de éstos (cfr. *Mt.* 12, 43), influyendo, en cuanto les es posible, sobre su ánimo como patrocinadores de toda clase de vicios: varios textos extrabíblicos hablan precisamente de los «siete» demonios instigadores de los «siete» vicios radicales (cfr. también *Lc.* 8, 2 y *Mt.* 12, 45 = *Lc.* 11, 26). Su arte es el de la tentación. Pueden influir también, e influyen a veces de hecho, en la constitución psicosomática del hombre. Son causa positiva de algunas enfermedades (*Lc.* 13, 10-16) y otros trastornos psicofisiológicos, como la mudez (vgr. *Mt.* 9, 32s.), la epilepsia (*Mc.* 9, 17ss.), etc.; más aún, en el fondo de la conciencia judía y judeo-cristiana, toda enfermedad es, de alguna manera, signo y efecto del poder de Satanás (cfr. texto ya citado de *Act.* 10, 38). En casos excepcionales, el influjo de uno o varios demonios en la persona humana, rebasa el círculo de los fenómenos naturales así somáticos como psíquicos y se verifica el hecho preternatural de la *obsesión* y *posesión* diabólica (sumada tal vez, y aun enraizada en una verdadera «enfermedad»). El mal espíritu parece como si substituyera el «yo» responsable de su víctima a la que reduce, en algunas ocasiones, a un estado infrahumano, que viene a resultar una trágica «lección de cosas» sobre lo que es el pecado y cuáles son sus consecuencias. Ya desde muy antiguo consideraron, al menos literariamente, a bestias feroces o inmundas como una especie de hipóstasis de «demonios». No se olvide que, en las «posesiones» u «obsesiones», la culpabilidad moral del endemoniado no entra, de por sí, en cuenta, y que los demonios no se pueden mover más allá del cerco impuesto por una Providencia superior. La coincidencia o analogía de síntomas con determinados trastornos psicopáticos exige siempre un severo «discernimiento» acerca de la *autenticidad* de la posesión; en el caso de que conste con certeza que es «auténtica», la ciencia médica no tiene nada que hacer, y sólo otra fuerza preternatural superior puede obligar al demonio a ceder su dominio. Si en las historias de «endemoniados» que refiere el Evangelio admitimos su autenticidad, a veces será por síntomas específicos; pero, de ordinario, por el criterio de Jesús, que las consideró tales.

En el Ultimo Juicio, Satanás y sus demonios tienen que ser recluidos para siempre en el «abismo» (cfr. *Apoc.* 20, 10), y aislados de todos aquellos hombres que ya no sean suyos. Como preludio de ello, la obra mesiánica de Jesús en el mundo significa *ya* la derrota del Adversario (vgr. *Ioh.* 12, 31s.; *Col.* 2, 14-15), definitiva en sí misma, aunque *todavía* no «total» en sus efectos.

Desde bastante antes, y también inmediatamente después del Evangelio, los judíos (y los judeocristianos) consideraron las divinidades del paganismo a manera de hipóstasis de los «demonios»; juzgando, por consiguiente, que la idolatría era una «demolatría». La Comunidad apostólica (cfr. 1 *Cor.* 10, 20), que podía apoyarla en la

versión alejandrina del Antiguo Testamento (cfr. *Ps.* 105 [106] 37; *8, 29*
Deut. 32, 17, etc. según los LXX), aceptaba y vivía esta convicción (→ 4, 9). Si todas las curaciones obradas por Jesús eran «actos», como signo y como realidad, de la inauguración del Reino de Dios por su victoria contra el poder del mal y del Maligno, *a fortiori* lo eran las «curaciones» o liberaciones de endemoniados. Ante la realidad del hecho, había que reconocer por lógica intuitiva: «*ha llegado el Reino de Dios*» (cfr. *Mt.* 12, 28). La «lección de cosas» de una piara «endemoniada» hundiéndose en el «mar» — en aquel «mar» que (según la unidad inmediatamente anterior) no había podido sumergir a Jesús, «salvador» de su escuela a punto de «perecer» — esa «lección de cosas» tenía que ser, para los contemporáneos de la Comunidad apostólica, transparente como una proyección catequística tan obvia que se explica por sí misma.

Vinieron, pues, al encuentro de Jesús *dos* endemoniados (*Mc.* y *Lc.* se refieren a «uno» solo), **salidos de unos sepulcros,** que, a manera de cuevas, les servían de morada. Para la mentalidad judía, esto y su «cerdofilia» justifican más que suficientemente el calificativo de «impuro», que da San Marcos al «espíritu» posesor (*Mc.* 5, 2. 8. 13). **Furiosos en extremo hasta el punto de no poder pasar nadie por aquel camino.** El segundo Evangelio (más matizado para étnico-cristianos) se complace en *describir* gráficamente la ferocidad y arrebatos paranoicos del poseso. (*Mc.* 5, 1ss.; cfr. también *Lc.* 8, 26ss.); San Mateo, en cambio, orienta su redacción en línea recta al núcleo doctrinal, despojándola de todo lo que pudiera parecer anecdótico.

b) Aunque parezca impropio hablar de un «*acto de fe*» en los demonios, la escena recuerda aquella afirmación de Santiago (2, 19): «los demonios creen, y se estremecen».
Y he aquí que se pusieron a dar gritos, diciendo: «¡¿Qué *29*
nos va a nosotros contigo, Hijo de Dios?! ¿Has venido aquí antes de tiempo para atormentarnos?» La consternación de los demonios manifiesta su reconocimiento del *poder judicial* de Jesús; saben que, para después del Juicio, les está reservada una nueva modalidad de «tormento» («ir al abismo», dice San Lucas: 8, 31), y, al acercarse Jesús, les altera el impacto psicológico de «sentirse» delante del Juez «antes

8, 29 de tiempo». El adverbio «*aquí*» parece connotar su pretensión de dominar especialmente en aquel territorio (cfr. *Mc.* 5, 10), que pertenecía a la Decápolis (*Mc.* 5, 20; → *Mt.* 4, 25); quizá la región pagana más próxima en la perspectiva de «Galilea» (que es la normal de *Mt.*). El hebraísmo, frecuente en la Biblia, que hemos traducido por «*¿qué nos va a nosotros contigo?*»[42], envuelve una especie de queja ineficaz contra la intervención del **Hijo de Dios.** Este título, en boca de los demonios, no significa que en aquel momento reconocieran la divinidad de su Juez (cfr. *Mt.* 4, 3. 6), y es lo más probable que su «fe» no alcanzase a tanto. Mas el sentido doctrinal de la narración en su conjunto, así como la convergencia hacia un mismo tema de las otras narraciones de «obras de Poder», determinan una «conclusión» psicológica y dialéctica en el espíritu del lector, que no puede menos de admitir la *divinidad* de Jesús, aunque el Evangelio no la afirme explícitamente. Pero es muy verosímil que esta «conclusión» refluyera sobre aquellas mismas frases que, aunque aisladas y en su estricto sentido «previo» no la expresaban como «afirmación» directa, asimilaron luego, a lo largo del cauce de su transmisión como fórmulas de catequesis cristiana comunitaria (y sin *deformar* el «sentido previo»; antes bien, dándole *plenitud*), un más profundo y explícito sentido teológico. Por esto, no hay que considerar ilegítimo el que una exégesis expositiva (no precisamente «apologética») tome dichas frases como punto de partida para la consideración «plena» del misterio cristo-teológico; consideración plena que, sin duda, «sentía» y aun «entendía» la Comunidad cristiana primitiva al leerlas, así como los evangelistas al escribirlas. Para quienes admitimos el valor pneumático y carismático de la Biblia, sus palabras tienen el valor que «sentían» y «entendían» en ellas los hagiógrafos — al margen del sentido menos explícito que hubieran podido tener en el momento histórico en que fueron pronunciadas oralmente.

---

[42] τί ἡμῖν καὶ σοί: literalmente: «¿Qué a nosotros y a ti?»; cfr. también *Mc.* 1, 24 = *Lc.* 4, 34.

c) «*Actuación del Poder*» de Jesús. **Había, lejos de ellos,** *8, 30-32*
es decir: a relativa distancia, **una piara de muchos cerdos** (unos dos mil, según *Mc.*), **que pacían.** Circunstancia que confirma la ambientación de la escena en tierra pagana (para los israelitas el cerdo era animal impuro, prohibido).
Y los demonios le suplicaban, diciendo: «si nos echas, mán- *31*
danos a la piara de los cerdos.» El evangelista omite los detalles pintorescos que refieren Marcos y Lucas; la súplica de los demonios supone ya iniciado el «exorcismo», y traduce su horror a verse desposeídos de su dominio en la tierra y relegados a la inacción y aislamiento del «abismo». Subraya, además, enérgicamente su condición de «inmundos» o «impuros», dada la «significación pedagógica» del cerdo en la religiosidad y en las costumbres sociales de los hebreos [43]; al «hijo pródigo», pecador-impuro, se le describe también, como en la situación más lamentable, en compañía de unos cerdos (*Lc.* 15, 15-16). Una leyenda muy extendida atribuía a pecados de «impureza» (en el sentido más concreto de la palabra) el origen de los «demonios».
Y les dijo: «¡Id!» *32*

d) «*Constatación objetiva del milagro*». **Y ellos salieron** (de los «dos» hombres) **y se fueron a los cerdos; y he aquí que toda la piara se despeñó por el precipicio al mar, y murieron en las aguas.** Lo exótico de la escena y el grave disgusto de los propietarios queda compensado de sobra por el valor doctrinal y «significativo» de su incorporación a la Catequesis cristiana. Palestinólogos han buscado, y piensan haber encontrado (unos dos kms. al S. de Kursi, o «Khorsia»), el lugar donde pudieron verificarse los tres momentos (cfr. *Mc.* 5, 13): carrera, despeño y sucesivo anegamiento de la piara. El contraste con la unidad anterior acentúa el realce de la victoria de Jesús con su Escuela, contra quien «los vientos y el mar» no han podido nada, al mismo tiempo que el fracaso «escatológico» del diablo.

---

[43] Cfr. vgr. 1 *Mac.* 1, 47; 2 *Mac.* 6, 5. 18-28; *Is.* 65, 4; 66, 3, etc.

8, 33-34 e) *«Reacción subjetiva de los testigos».* **Y los que los apacentaban** (como guardianes colectivos, seguramente, al servicio de diversos propietarios) **huyeron y, llegados a la ciudad,** más próxima[44], **lo refirieron todo; también lo de**
34 **los endemoniados. Y he aquí que toda la ciudad salió al encuentro de Jesús y, cuando le vieron, le suplicaron que se retirase de su territorio.** San Lucas, más «psicólogo» y benévolo, dice que si obraron así fue por estar poseídos de un gran temor *(Lc.* 8, 37). Admitida esta razón como atenuante, es clásica a propósito de este texto, una parénesis, menos benévola, que considera la actitud de aquéllos como un paradigma de cierto *statu quo* entre la pacífica posesión de los endemoniados por parte de los demonios y la pacífica posesión de los cerdos por parte de los ciudadanos de la Decápolis. En una sociedad que haya firmado su «conforme» con ese *statu quo,* un liberador capaz de alterar la tranquilidad de los demonios podrá ser objeto de respeto y admiración — pero a suficiente distancia para que no les moleste, no sea que, de resultas, estorbe el pasto de los cerdos...

Mateo omite un rasgo luminoso de Marcos y Lucas (que escribieron en vistas a un «ambiente» más «étnico»): el ofrecimiento del hombre liberado a Jesús, y su «misión» y actividad, como anticipación y primicias del «apostolado» indígena ejercido por un «pagano» entre paganos *(Mc.* 5, 18-20; *Lc.* 8, 38-39).

---

[44] Que los palestinólogos precisarán en conformidad con su localización de la escena anterior; tal vez Kursi o Khorsia, cerca de la desembocadura del Wadi Semak, frente a Magdala.

9. EL HIJO DEL HOMBRE TIENE EL PODER DE PERDONAR PECADOS

9,1 **Y, habiendo subido a una barca, pasó al otro lado**
y llegó a su ciudad.

2 **Y he aquí que le presentaban un paralítico,**
tendido en una camilla.
Y, habiendo visto Jesús la fe de ellos,
dijo al paralítico:
«Ten confianza, hijo:
tus pecados son perdonados.»
3 **Y he aquí que algunos de los escribas dijeron dentro de**
«Ese blasfema.» **[sí:**
4 **Y, sabiendo Jesús los pensamientos de ellos,**
dijo:
«¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones?
5 **¿Qué es, pues, más fácil,**
decir: tus pecados son perdonados,
o decir: ¡levántate y anda!?
6 **Pues para que sepáis**
que el Hijo del Hombre tiene poder
en la tierra para perdonar pecados...»
entonces dice al paralítico:
«Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.»
7 **Y, levantándose, se marchó a su casa.**

8 **Y viéndolo las multitudes,**
fueron presas de temor y glorificaron a Dios
que da tal poder a los hombres.

El comentario se desarrolla siguiendo el «esquema» indicado en 8, 5.

1 a) «*Ambientación circunstancial*». **Y, habiendo subido a una barca, pasó al otro lado** del pequeño «mar» de Galilea, es decir, a la orilla occidental; **y llegó a su ciudad,** o sea, a Cafarnaum (*Mc.* 2, 1), «*su*» residencia-centro de misión (→ 4, 12s.). El «viaje» (trazado según el itinerario que seguirían tantas veces Jesús y su escuela en sus idas y venidas a través del lago) ha servido de pauta redaccional para jalonar el segundo ternario de milagros. Este primer versículo constituye la introducción a la escena del paralítico al mismo tiempo que la conclusión de la precedente unidad literaria de los «gadarenos».

b) «*Acto de Fe*». Va implícito en el *momento plástico,*
2 que el evangelista reduce a la indicación esencial: **Y he aquí que le presentaban un paralítico, tendido en una camilla.** Sorprende, a primera vista, el despojo de rasgos pintorescos en comparación con Marcos (2, 1-4) y Lucas (5, 18-19): la multitud (silenciada por Mateo hasta el final: v. 8) obstruyendo la entrada de la casa, los cuatro camilleros subiendo el enfermo al tejado y descolgándolo, por un boquete, al interior... Para el substancialismo de San Mateo, la fe se actúa con «presentarse» (o «ser presentado», como el paralítico) a Jesús tal como se es: con la propia carga de enfermedad, angustia o pecado.

c) «*Actuación del Poder*» de Jesús. Sin *momento plástico,* se cifra en unas palabras que inauguran (en esta catequesis, y prescindiendo del orden de tiempo) una nueva modalidad de didascalía: la polémica. Sobre aquel sencillo ideograma (→4, 18): *Jesús — discípulos — pueblo* (= «multitudes»), incide una fuerza de signo negativo, que en este

caso son unos «escribas», y en otros se llamarán «fariseos», 9, 2
«discípulos de Juan», «saduceos», «herodianos», etc. Jesús no se limitará a proponer, ilustrar, proclamar una doctrina; tendrá que defenderla, e incluso—si es preciso para defenderla—atacar. Su dialéctica procederá, más de una vez, al margen de nuestros esquemas lógicos. Ya desde los primeros tiempos de la «evangelización» meramente «oral», debieron de «formarse» varias de esas unidades catequéticas **de controversia,** en función de la necesidad vital que sentirían los cristianos de prolongar la argumentación del Señor, matizada en vistas a las críticas, acciones y ataques que gravitaban contra su Comunidad, de parte de los mismos adversarios y con sentido e intenciones análogas a las que precedieron y provocaron la Pasión de Jesús. Una exégesis perfecta, desarrollada con pleno «sentido de presencia histórica», debería percibir, además de la objetividad rigurosamente histórica de los «hechos» y «palabras» tal como sucedieron y fueron pronunciadas durante la actividad misional de Jesús, los nuevos matices intencionales con que eran presentados «catequéticamente» en la escuela religiosa de los Apóstoles; matices de los que queda constancia (a veces transparente: cfr. v. 8) en el Evangelio escrito.

La presente «reliquia» de esa actividad apologético-controversista tiene por tema central el *poder de perdonar pecados.* El **perdón de los pecados** entraba también en la gran esperanza escatológico-mesiánica del precristianismo [45]. En Mateo (1, 21) y Lucas (1, 77) se define programáticamente la «Salvación» que trae el Mesías como «*perdón de los pecados»;* perdón que se relacionará concretamente con la Eucaristía *(Mt.* 26, 28), con el Bautismo *(Act.* 2, 38), con la fe *(Act.* 10, 43; cfr. 13, 38). El Mensaje de Salvación difundido a todo el mundo tiene también como programa «*el perdón de los pecados*» *(Lc.* 24, 47; cfr. *Act.* 26, 18), en nombre de Jesús (cfr. *1 Ioh.* 2, 12). La gran liberación *(Rom.* 8, 1-2), la felicidad *(Rom.* 4, 5-8), y la atmósfera de gratitud en el Reino de Cristo florece del «*perdón de los pecados*»

[45] Cfr. vgr. *Ier.* 31, 31-34; *Is.* 43, 25; 44, 22; *Ez.* 36, 25ss.; *Mich.* 7, 18-19; *Ps.* 129 [130] 8; *Dan.* 9, 24, etc.

9, 2 *(Col.* 1, 14; *Eph.* 1, 7). Ese regalo divino que le proviene a la Iglesia de Jesús glorificado *(Ioh.* 20, 23) y entronizado a la diestra del Padre (cfr. *Act.* 5, 31), lo ejerce **el Hijo del Hombre,** ya antes de la Pasión, con Poder y autoridad (ἐξουσία) propia. En San Lucas se da esta lección en torno a una escena preciosa de amor y de fe *(Lc.* 7, 36-50); en los tres sinópticos, además, junto con el relato «clásico» del paralítico, que es, a un tiempo, narración de un *milagro* y síntesis de una *controversia.*

Y, habiendo visto Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: «Ten confianza, hijo: tus pecados son perdonados.» La forma verbal griega[46] tiene el matiz: «están y quedan definitivamente» perdonados. Por el fondo arameo, se connota la imagen de «remitir una deuda» (→ 6, 12). El pasivo impersonal podría incluir aquella delicadeza de modismo «teológico» (→ 5, 5), equivalente a: «Dios te perdona los pecados». En todo caso, los «escribas» entendieron, y Jesús lo reafirmó, que era también él quien los perdonaba *con autoridad propia* (v. 6). La proporción o relación, así lógica como psicológica, entre la «Fe»-suplicante del paralítico y el hecho de que se le otorgase el «perdón de los pecados» antes que la «salud», habría que buscarla en la conciencia del israelita religioso, que estaba convencido del carácter penal y expiatorio de muchas enfermedades. San Juan, al explicar la curación de otro paralítico (calcando algunos rasgos de esta narración sinóptica) pone ese fondo espiritual en la misma superficie; Jesús, al encontrarlo a solas, le dice: *«Mira, has sido curado; ya no peques más, que no te suceda algo peor»*[47]. Para Quien leía los corazones (v. 4), la sola «presentación» del paralítico ya englobaba (quizá vaga, y aún subconscientemente) una súplica por la «salud»: no sólo la del cuerpo, sino la de todo el ser. En la intención del redactor no entraba mencionar explícitamente todas las disposiciones personales requeridas para que haya, en el pecador, «receptibilidad» de perdón. Se inculcarán esas

[46] ἀφέωνται : pasivo perfecto dórico pasado a la koiné.
[47] *Ioh.* 5, 14; por el contrario, cfr. 9, 2-3.

«disposiciones» en otras unidades (cfr. vgr. 18, 21-35); y 9, 2-7
para ello San Lucas ofrecerá lecciones perfectas de psicología sobrenatural (vgr. 7, 37-50; 15, 11-24); en el presente contexto, van todas resumidas en una sola palabra, imprecisa, pero «comprehensiva»: **Fe.** Para quien sepa entenderlo, la define San Alberto Magno con sublime intuición: «la fe, que es la verdad del amor»[48].

Y he aquí que algunos de los escribas dijeron entre sí 3
(hebraísmo equivalente a: *pensaron):* **«ese blasfema.»** Se inicia la controversia. La «contradicción» consiste aquí en «pensamientos». En próximas unidades serán palabras; luego, insultos y amenazas. El desenlace de todo ello será la Pasión. Los «escribas», técnicos oficiales en teología, sabían que lo único que puede hacer un hombre en orden al perdón de los pecados, es orar u ofrecer sacrificios de expiación implorando a Dios. Era indiscutible la convicción de que los pecados sólo los puede perdonar El, y nadie más (εἷς ὁ θεός: *Mc.* 2, 7; cfr. *Lc.* 5, 21). Que un simple hombre se arrogue un atributo divino constituye un pecado de
blasfemia; equivale a «hacerse Dios» (cfr. *Ioh.* 10, 33). **Y,** 4
sabiendo Jesús los pensamientos de ellos, dijo: «¿Por qué
pensáis mal en vuestros corazones? ¿Qué es, pues, más fácil, 5
decir: tus pecados son perdonados, o decir: ¡levántate y anda!?» El interrogante desafía a los escribas en un campo ajeno a su competencia: Jesús sigue hablando, «como quien tiene *exusía»* (7, 29) — y no como ellos. Si no se hubiera verificado la objetiva realidad del milagro en Cafarnaum, o no hubiera constado con verdadera certeza su «historicidad» a los discípulos de la primitiva Catequesis, carecería de sentido, tanto la dialéctica de Jesús como la utilización
del «hecho» en función doctrinal-apologética. **Pues para** 6
que sepáis que el Hijo del Hombre tiene poder en la tierra de perdonar pecados...» — entonces dice al paralítico: «levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.»

d) *«Constatación objetiva del milagro».* **Y, levantándose,** 7
se marchó a su casa.

[48] Fides, quae est veritas charitatis: Comm. in *Lc.* 7, 50.

9, 7-8 Estas líneas añaden otro rasgo a la fisonomía teológica **del Hijo del Hombre** según nuestra Catequesis (→ 8, 20). Jesús toma para sí este «título» (no aureolado de reflejos triunfalistas en el mesianismo popular de entonces), individualizando y personificando la expresión *«como un hijo de hombre»* de la visión del «Anciano» en el libro de Daniel (7, 13-14). Iluminado el sentido mesiánico de esta profecía gracias a su «lectura cristiana», proyectó ella, a su vez, todo su resplandor escatológico sobre la misión de Cristo: El es aquel ser misterioso, «humano» («hijo del hombre», hebraísmo por: *hombre)* y «celeste» a la vez *(«viniendo sobre las nubes del cielo»;* cfr. *Mt.* 26, 64), a quien el Eterno da *exusía* (Poder) sobre todos los pueblos y reinos de la tierra (cfr. *Mt.* 28, 18). «Y su *exusía* es *exusía* eterna» *(Dan.* 7, 14; cfr. *Lc.* 1, 33). Jesús en Cafarnaum pone a los escribas en el compromiso de tener que reflexionar sobre «su» interpretación del texto de Daniel. Si algo de claridad le faltaba a ese texto en cuanto a la superficie de la letra, se la da con creces la Revelación divina hecha Palabra de Jesús. Palabra rubricada ya tantas veces, y ahora una vez más, con «obras» que son «señales» de Poder. La mayor elevación espiritual está en que aquella «Exusía» del Hijo del hombre, revestida aún en la imaginativa de Daniel con sugerencias de perspectiva imperial, se manifiesta, ante todo, en el *«Poder de perdonar pecados»*. Para los hombres, sus hermanos, «el Hijo del Hombre» no se manifiesta avasallador; es todo El perdón, confianza, paz.

8 e) *«Actitud subjetiva de los testigos»*. **Y viéndolo las multitudes** (mencionadas sólo al fin, a manera de «aclamación coral») **fueron presas de temor** (reacción espontánea ante una epifanía de lo sobrenatural) **y glorificaron a Dios que da tal poder a los hombres.** Las últimas palabras, propias de Mateo, han sido y pueden ser diversamente interpretadas. La explicación menos superficial, pero la más verosímil dentro de la línea marcadamente «eclesiológica» del primer Evangelio, ve en el plural *«hombres»* una dimensión colectiva del *«Hijo del Hombre»*, de la misma manera que,

en la visión de Daniel, el singular «*como un hijo de hombre*» se transforma en el colectivo «*santos*» o «*pueblo de santos*» a las pocas líneas (*Dan.* 7, 25. 27). A lo largo del primer Evangelio, Jesús va dando a los apóstoles todos sus poderes y les va exigiendo todas sus actitudes. También el *poder* de perdonar (*Mt.* 18, 18; cfr. 16, 19) y la *actitud* de perdonar sin límite (18, 21-22). El Hijo del Hombre, cuyo habitat es el cielo (*Dan.* 7, 13; cfr. *Ioh.* 3, 13), ha traído a la tierra—reino, hasta entonces, del pecado—un Poder divino: tiene «Poder», y precisamente (y esta es la gran novedad) lo tiene **en la tierra** (ἐπὶ τῆς γῆς). Quienes son prolongación de su personalidad (*Mt.* 10, 40) siguen ejerciendo omnímodamente ese «Poder» de perdonar pecados **en la tierra** (ἐπὶ τῆς γῆς) de tal manera que su efecto tiene consistencia irrevocable en el cielo (*Mt.* 18, 18). El ejercicio de tal «Poder» por parte de «hombres» debió de producir (como en otras ocasiones de la historia) admiración en unos y escándalo en otros. Ambas actitudes se reflejan en la presente unidad catequética. De ella irradia un «interés» didáctico y apologético, que permite evocar la ambientación «vital» de su origen: la convicción de que, en la Iglesia, existen el admirable «Poder de perdonar pecados» *con autoridad*, y la conciencia de que fue sólo Jesús—el «Hijo del Hombre» según la profecía de Daniel—quien trajo a la tierra esta autoridad celeste, divina. ***9, 8***

10. MATEO PUBLICANO, «SEGUIDOR» DE JESUS

JESÚS, MÉDICO DE LOS PECADORES

(9, 9-13)

En esta amplia sección de «Obras de Jesús» van apareciendo numerosos temas doctrinales, que florecen y se desarrollan sin atenerse a un esquema rígido. Un intermedio entre dos ternarios de «milagros» ilustró el ideal del «*seguimiento*» (→ 8, 18), que reaparece ahora y se concreta en una realización «ejemplar»: la vocación de Mateo. La unidad inmediatamente anterior introdujo explícitamente el tema del «*pecado*», como objeto del oficio de «perdonar» inherente a la «misión» del Mesías; la presente unidad insiste sobre esta misión «a los pecadores». Se inició, además, el estilo de «*controversia*», que se mantiene también en la unidad que vamos a considerar, y en la siguiente. Jesús sigue obrando «de paso», a lo misionero; su «itinerario», empero, es impreciso y tiene bastante de convencional.

9 **Y al pasar Jesús** [partiendo] **de allí, vio a un hombre sentado en el «telonio», llamado Mateo. Y le dice:**
«¡Sígueme!»
Y, levantándose, le siguió.

10 **Y sucedió que, estando El reclinado** [a la mesa, para comer], **en la casa, he aquí que muchos publicanos y «pecadores» acudieron a reclinarse** [a la mesa, para comer] **junto a Jesús y a sus discípulos.**
11 **Y habiéndo**(lo) **visto los fariseos, decían a sus discípulos:**
«¿Por qué come con los publicanos y pecadores vuestro Maestro?»
12 **Mas El, habiéndo**(lo) **oído, dijo:**
«No son los que están sanos los que tienen necesidad [de médico,
sino los que están enfermos.
13 **Id, pues, y aprended qué quiere decir:**
'Misericordia quiero, y no sacrificio'.
Pues no he venido para llamar a justos, sino a pe-[cadores.»

La escena se supone ambientada en Cafarnaum, puesto fronterizo así por tierra como por «mar» entre los territorios de Herodes Antipas, de Herodes Filipo y de la Decápolis. La reglamentación de toda clase de tributos, y concretamente de los derechos de aduana, es mal muy antiguo. Grandes «capitalistas» arrendaban, por aquel entonces, por un período de tiempo y determinado territorio, el derecho a recaudar los impuestos, pagando por ello al Estado la cantidad total estipulada. Esos potentados, llamados *publicani* (y sus exactores, llamados propiamente *portitores;* pero a quienes el pueblo conocía por la denominación genérica de «publicanos») eran odiados por su misma existencia; y, además, porque, según fama (también entre paganos), pertenecían a un gremio cuya cualidad más notoria no era precisamente la honradez. En Israel se les reprochaba, además, su «conformismo» y colaboración con un gobierno pagano o paganizado; con lo que, a su mala fama en materia de justicia o equidad se añadía el menosprecio por su falta de fidelidad a la religión y a la patria. Si dependían directamente del gobierno de Roma, ya es sabido que, entre los israelitas, pagar o no tributo al César constituía un

9, 9 «caso de conciencia» religioso-político, no fácil de resolver en público (cfr. 22, 15-22). Aunque estuviesen al servicio de un «gobierno» local e «independiente» en teoría (como es probable en el caso de San Mateo, que debía ser un «funcionario» de Herodes Antipas), la situación resultaba equivalente. En el vocabulario popular (al que Jesús, en algunas ocasiones, no rehuía adaptarse), la palabra «*publicano*» se había convertido en un sinónimo de «*pecador*» público. Las personas que, gracias a su «pureza», se consideraban dignas de tratar con Dios, debían evitar la familiaridad, y aún, si era posible, todo trato con ellos, los impuros...

9 **Y al pasar Jesús** [partiendo] **de allí,** junto a la ribera del lago (*Mc.* 2, 13), **vio a un hombre** (a un «publicano»... *Lc.* 5, 27) **sentado en el «telonio»,** oficina de recaudación de impuestos y, seguramente, despacho de aduana. Dicho funcionario, anota como entre paréntesis el evangelista, era **llamado Mateo. Y le dice,** Jesús: **«¡Sígueme!»** Hemos considerado ya (→8, 18) el peso evangélico de este imperativo; así como la heroica «disponibilidad» que incluye la respuesta, sin palabras, del «llamado»: **Y, levantándose, le siguió.** La semejanza de «esquema» catequético con las vocaciones de Pedro-Andrés y de Jacobo-Juan (4, 18-20. 21-22) dentro de un mismo libro sugiere que se trata de una misma categoría de «seguidores»; en efecto, la próxima lista de «los Doce discípulos» (→ 10, 2ss.) incluirá a «Mateo el publicano» (*ibid.* v. 3). Aquel rasgo de las primeras vocaciones: «*dejando*... (las redes, la barca, el padre)», aunque no se constata explícitamente, queda compensado por el contraste entre los dos participios: **sentado**... — **levantándose**... [49]. De «*sentado*» a la mesa de la recaudación, oficio cómodo y lucrativo, a «*de pie*» para SEGUIR a Quien «no tiene donde reclinar su cabeza» (8, 20). Su consigna será luego «IR» (10, 6; 28, 19): sin *nada* (10, 9) más que la doctrina y la gracia de Cristo (10, 7-8), su paz (10, 12-13) y la persecución (10, 17-22. 38-39). Oportunamente San Lucas

[49] Si bien tales participios son, con frecuencia, meramente «gráficos» en el estilo semitizante, aquí resultan altamente «significativos».

glosará esta vocación añadiendo las palabras: *«y dejándolo* 9, 9
todo...» (*Lc.* 5, 28).

Los otros Sinópticos llaman al publicano *«Leví (Lc.) +* [hijo] *de Alfeo» (Mc.),* nombre típicamente israelita, al igual que *«Mateo»* [50]. Era frecuente que un judío llevase dos nombres. No está fuera de lo verosímil el que ambos fueran «hebreos» (aunque lo normal era uno hebreo y otro grecorromano). El hecho de que Jesús diese, en otras ocasiones, un «sobrenombre» a sus íntimos (*Mc.* 3, 16. 17), permite la hipótesis de que el nombre «civil» *Leví* quedase cubierto (y, a la larga, borrado) por el que pudo ser un «epíteto» apostólico-eclesiástico: **Mateo** = *«Don de Dios»*. El primer evangelista, que da siempre a «Simón» el nombre «significativo» de *Pedro,* habría hecho lo mismo con «Leví», llamándolo únicamente *Mateo.* La antigua explicación de San Jerónimo [51], según la cual los otros dos sinópticos quisieron «disimular» el nombre, ya venerable entre los cristianos, de *Mateo* al mencionar su antiguo oficio (considerado en el contexto como «pecaminoso») es del todo verosímil. Una tradición secular ha reconocido en el publicano Leví-Mateo al futuro, no sólo Apóstol, sino también Evangelista.

La incorporación de un *publicano* al «círculo íntimo» de Jesús da ocasión a la Catequesis para plantear una de las más fuertes «situaciones de contraste» entre Jesús y los «adversarios»: el de su relación con los «pecadores». Los adversarios son ahora explícitamente *los fariseos,* profesionales de la tendencia «separatista» respecto a todos los valores e instituciones no israelíticamente puras (→ 3, 7). A la Comunidad cristiana se habían incorporado algunos exfariseos, y, seguramente, no pocos fariseizantes), que, sin duda, habrían renunciado a muchas cosas al ser bautizados, pero no a *sus* «criterios». Un indicio de información facilitado por San Lucas (*Act.* 15, 5) y buena parte de la biogra-

[50] O «Matthaios» forma helenizada de Matthai, que es una abreviación de Matthatiyah (u otra forma análoga) y significa «Don de Yah(veh)».
[51] Comm. in Ev. *Mt.* 9, 9; ML 26, 57c.

9, 9-10 fía de San Pablo, lo permiten suponer. Uno de los «actos» y «signos» de *comunión* más característicos entre los cristianos eran las reuniones de «hermanos» en torno a una misma mesa. La supervivencia del «espíritu de casta» debió de provocar situaciones muy delicadas, algunas de las cuales llegaron a consignarse en el Nuevo Testamento (cfr. *Act.* 11, 2-3 y 10, 28; *Gal.* 2, 12). Era cristiano excluir de la comunidad de mesa a quien, llamándose «hermano» de nombre, fuese pecador personal, público y escandaloso (cfr. 1 *Cor.* 5, 11); pero era farisaico excluir al pecador de «clase», considerado «impuro» sólo por pertenecer a determinada casta, como los publicanos durante la vida misionera de Jesús y los «incircuncisos» durante las primeras experiencias de la vida social cristiana. Esa actitud, además de divergir de la línea recta de la caridad, segaba en germen la misma «catolicidad» de la Iglesia, cuyo dinamismo impulsa a la conversión de los «pecadores» (y, por tanto, al trato con ellos), no al sólo cultivo de los ya (hipotética o irónicamente) «justos». La «situación de contraste» provocada un día por el «gran banquete» *(Lc.* 5, 29) con que Leví-Mateo rindió homenaje a su nuevo Maestro (y quizá se despidió del «gremio») ofrece a la Catequesis el engaste pedagógico para dar a la Iglesia una lección de Jesús, con valor contemporáneo y perenne a la vez.

10 **Y sucedió que, estando El reclinado** [a la mesa, para comer] **en la casa, he aquí que muchos publicanos y «pecadores» acudieron a reclinarse** [a la mesa, para comer] **junto a Jesús y a sus discípulos.** Se trata de «*la casa*» de Mateo (cfr. *Lc.* 5, 29). «*Reclinarse*» (ἀνακεῖσθαι) equivale a «sentarse a la mesa para comer»; refleja la costumbre helenística, ya universal entonces, al menos en las comidas «solemnes», de comer reclinados en divanes. La categoría de los «*Pecadores*» incluye el círculo de «publicanos», aunque es más amplia que él; una lista trazada a base de textos rabínicos, enumera, entre los que eran considerados por los fariseos como «pecadores», análogos a los publicanos, a los ladrones, las prostitutas, los embusteros, los paganos, los adúlteros, los asesinos, además de los que ejercían determina-

dos oficios «pecaminosos» e «impuros» por sí mismos. Cuan- 9, 10-13
do Celso, filósofo pagano, ridiculiza a los cristianos porque llaman a su escuela a los «pecadores»—no a los «puros» como en los Misterios del paganismo—termina con estas palabras: «al decir, pues, «el pecador», ¿no queréis decir «el injusto», «el ladrón», «el salteador», «el envenenador», «el sacrílego», «el profanador de sepulcros»? ¿a qué otros llamaría un ladrón para formar su banda?...»[52]. No sabemos si los fariseos de Cafarnaum pensaban así, ni hasta qué punto los denominados «pecadores» lo eran más, realmente, que el resto de los ciudadanos. El Evangelio ofrece una
lección de actitud, no una estadística de moralidad. **Y ha-** 11
biéndo(lo) **visto los fariseos, decían a sus discípulos: «¿Por qué come con los publicanos y pecadores vuestro Maestro?»** El redactor, a través de un esbozo apenas insinuado, ha introducido al lector en el centro intencional de la unidad-controversia: una *Sentencia* de Jesús, en contraste con los prejuicios ambientales, que «interesa» a la Comunidad,
y en ella a toda la Iglesia: **Mas El, habiéndo**(lo) **oído, dijo:** 12
«No son los que están sanos los que tienen necesidad de médico, sino los que están enfermos.» La frase insinúa la imagen «significante» de una parábola-miniatura; su reali-
dad «significada» se declara en la última frase (13 b): **pues** 13
no he venido para llamar a justos, sino a pecadores. Una situación análoga en el tercer Evangelio, la del convite de Zaqueo, desemboca en una sentencia complementaria de la presente: el Hijo del hombre «ha venido» («venir...»: cfr. 5, 17) a *buscar* y *salvar* lo que estaba *perdido* (*Lc.* 19, 10). Una parábola ampliamente desarrollada, la del Banquete nupcial del Reino mesiánico (*Mt.* 22, 1-14), sugiere el sentido profundo de la presente «parábola» sólo insinuada. «*Llamar*», en el sentido técnico que tiene en la Biblia, es iniciativa peculiar de Dios. El término final al que se ordena este «llamamiento» lo designan (sobre todo en los escritos apostólicos) una polícroma irisación de aspectos de una misma gran realidad substantiva: *la Salvación* — y su aptitud personal, que consiste en *la santidad*. En los Sinópticos (aparte

[52] Cfr. Orígenes, *Contra Celso*, 3, 59; MG 11, 987; CB (ed. 1899) 1, 253s.

9, 13 los textos que se refieren precisamente al «seguimiento») Dios o Jesús llaman al *Reino de Dios*, y ese llamamiento-invitación se reviste con la imagen de un banquete (*Mt.* 22, 1ss.; *Lc.* 14, 15ss.; cfr. *Apoc.* 19, 7-9). El «llamamiento al Reino» se dirige (por contexto ideológico de todo el Nuevo Testamento) *a todos los hombres;* pero corresponde al Mesías elegir a los «llamados», ya sea en virtud de su libre querer, ya en atención a unas normas objetivas de «receptibilidad» por las que el hombre se sitúa él mismo en la línea de los «aceptados» o en la de los «excluidos». Por libre querer había elegido a los de Israel como «hijos del Reino» (cfr. *Mt.* 8, 12); debían constituir su aristocracia por precedencia, no por monopolio. Como normas de receptibilidad se exigen, en vistas al Reino de Dios (además de «creer» y, precisamente, *para* creer) tres actitudes: ser «como niño» (*Mt.* 18, 3; 11, 25), ser «pobre» (→ 5, 3) y sentirse **pecador.** Es decir, *tener conciencia de ser pecador;* ya que es axioma bíblico-cristiano el que nadie está sin pecado (aparte privilegio excepcional, que está fuera de perspectiva). Reflejando esta consideración sobre la escena de Cafarnaum, tal como se presenta pedagógicamente en la Catequesis, advertimos que Jesús, el esposo de las «bodas mesiánicas» (contexto próximo: v. 15), está celebrando su «convivium» con los hombres [53]. Acepta a todos, pero prefiere con gozo especial la compañía de los «pecadores». Porque su misión es buscarlos y salvarlos. La «receptividad» mesiánica de ellos, en el caso-«ejemplar» de Cafarnaum, es obvia. Mateo está encendiendo el holocausto de su renuncia. Sus amigos hacen, por lo menos, con respecto a Jesús lo primero que debe hacer quien está lejos, para llegar a la unión: *acercarse*... Los «justos»-*no llamados* son «los que se dan por justos a sí mismos» (*Lc.* 16, 15), y, por ello, se sitúan ellos mismos en la línea de los «excluidos». La sentencia de Jesús es de subida densidad «antifarisaica»; como exégesis auténtica de la misma, véase la parábola del «justo»-pecador y del «pecador»-justificado en San Lucas (18, 9-14).

---

[53] Nótese la frecuencia, en el Evangelio, de escenas-convite; que son también «acto y palabra» del Mensaje de Cristo.

Subrayando la lección soteriológica y antifarisaica, el evangelista pone en boca de Jesús el texto de Oseas (6, 6): **Id, pues, y aprended qué quiere decir...** [54]: **«Misericordia quiero, y no sacrificio».** La frase, predilecta de Jesús en San Mateo (→ 12, 7), canoniza el primado del Amor cristiano contra cualquier ritualismo farisaizante. Tiene toda su fuerza sólo en un ambiente donde los «sacrificios» sean justamente considerados y estimados como un inmenso y quizá máximo valor religioso (cfr. 5, 23-24). Teniendo en cuenta la estructura hebraizante de la frase, podría traducirse también por: «Prefiero la Misericordia al Sacrificio». Es decir: por encima del que todos reconocen como supremo valor, Jesús proclama otro — máximo: *el Amor hecho compasión para quienes la necesitan* (cfr. 25, 34ss.). Entre estos están, en primera línea, los **pecadores.** Uno de los rasgos característicos de la fisonomía espiritual de Jesús en San Mateo es la **Misericordia** [55]. *9, 13*

---

54 Giro «escolar» rabínico para invitar a reflexionar a un arguyente desfasado.

55 Implícitamente, en numerosos textos; explícitamente: cuando va a dar *pan* a los hambrientos (14, 14 y 15, 32); *luz* a los ciegos (20, 34); *pastores* al pueblo abandonado (→ 9, 36)... Corresponde, en los que recurren a él, el conmovedor «eleyson!»—«¡ten piedad!»—de los ciegos (9, 27 y 20, 30. 31), de la cananea (15, 22), del padre del joven epiléptico (17, 15)...

11. FIESTA Y DUELO DE LOS DISCIPULOS DE JESUS, EL «ESPOSO» DEL PUEBLO MESIANICO

La ocasión de mencionar un *convite* da pie a la Catequesis para introducir la tercera «controversia». Se refiere al contraste entre la «escuela» de Jesús y otras escuelas en cuanto a la práctica del *ayuno*. San Mateo, siempre «metódico», presenta ahora solos a los «*discípulos de Juan*» [Bautista], después que desfilaron los «escribas» (9, 3) y los «fariseos» (9, 11). Los otros Sinópticos los engloban con los fariseos *(Mc.* 2, 18ss.), o los disimulan *(Lc.* 5, 33ss.). Dirimida la «controversia» con un criterio de justo equilibrio, se le añade un principio de interés general (expresado por medio de un «díptico» de parábolas-miniatura) acerca de la independencia con que la *nueva* escuela de Cristo puede y debe proceder en la ordenación de sus formas institucionales.

9,14 **Entonces se le acercan los discípulos de Juan, diciendo:**
«¿Por qué nosotros y los fariseos ayunamos [mucho]. y, en cambio, tus discípulos no ayunan?»

15 **Y les dijo Jesús:** 9, 14-15
«¿Acaso pueden estar de duelo los compañeros del
mientras está con ellos el Esposo? [Esposo,
Días vendrán en que el Esposo les será arrebatado,
Y entonces ayunarán.
16 **Nadie apaña con un retazo de paño crudo**
un vestido viejo,
porque luego el remiendo se lleva algo del vestido,
y resulta un desgarrón peor.
17 **Ni echan vino nuevo en odres viejos;**
de lo contrario, se rompen los odres:
el vino se derrama,
y los odres se echan a perder;
sino que echan vino nuevo en odres nuevos,
y ambos se conservan.»

Entonces se le acercan los discípulos de Juan. Al «adver- 14
bio» *entonces* (τότε), tan frecuente y característico de Mateo, no es necesario darle más valor que el de una transición redaccional. «En cierta ocasión», pues, también entre algunos miembros de la escuela del Precursor salió a la superficie un «contraste» de espiritualidad, que los diferenciaba de la de Jesús. La ascética distintiva de Juan fue la de un «ayunador» heroico (11, 18); y esa su disciplina (coeficiente de una oración no menos intensa) envolvía connaturalmente a toda su «escuela». «*Los discípulos de Juan ayunan frecuentemente, y hacen oraciones*» *(Lc.* 5, 33), aleccionados por su maestro *(Lc.* 11, 1). Así, pues, fueron a Jesús **diciendo: «¿Por qué,** siendo así que **nosotros y los fariseos ayunamos [mucho], y, en cambio, tus discípulos no ayunan?»** Convencidos de la santidad de «sus» prácticas, manifiestan no concebir que se pueda recorrer por otros caminos que los suyos la distancia entre el hombre y Dios. Parece resonar, en el tono de su queja, cierta expansión de aquel característico resentimiento del más austero menos humilde contra el más hu-
milde de formas menos austeras. **Y les dijo Jesús: «¿Acaso** 15
pueden estar de duelo los compañeros del Esposo, mientras

9, 15 **está con ellos el Esposo?»** Jesús habla a los discípulos de Juan el lenguaje de su maestro, que le había llamado a El «Esposo» del Pueblo mesiánico, y a sí mismo se había llamado «amigo del Esposo», rebosante de gozo por su presencia (*Ioh.* 3, 29). En el Antiguo Testamento, el «Esposo» del Pueblo elegido es Yahveh [56]. Este tema alegórico inspira, en el Evangelio, la descripción del *Reino de Dios* a manera de una «fiesta nupcial» (→22, 1-14; 25, 1-13): el Esposo del Pueblo elegido e invitado es Jesús (*Mt.* 9, 15 par.; *Ioh.* 3, 29). San Pablo insiste en este «tema» como estímulo de ascética cristiana (*2 Cor.* 11, 2), y como signo-fuerza de santidad familiar (*Eph.* 5, 22-32). El Apocalipsis describe, a base de la misma alegoría, el triunfo de la «Jerusalén»-Iglesia, Ciudad de Dios y Esposa de Cristo (*Apoc.* 19, 7-9; 21, 2. 9; 22, 17). La respuesta de Jesús en la presente unidad-controversia implica una afirmación, que los discípulos de Juan no acababan de asimilar: El es el Mesías, *y ocupa, en el nuevo orden de cosas, la posición que se atribuía a Yahveh en el antiguo Israel.* Ha convidado «a bodas»—siguiendo la alegoría—a sus amigos. ¿Sería correcto que éstos [57] correspondiesen a la invitación con manifestaciones de tristeza? A la palabra-clave de la objeción: **ayunar** (νηστεύειν) responde Jesús con su traducción «significativa»: **llorar** (πενθεῖν) — en el sentido de: «exteriorizar el sentimiento de dolor» (cfr. *Mc.* 16, 10). Como tantas veces en las expresiones «figuradas» del Evangelio, el redactor piensa más en lo significado que en lo significante. La práctica del ayuno, además de ejercicio de expiación, súplica, etc., fue rito fúnebre [58]. Jesús da por supuesto este valor, y añade: **Días vendrán en que el Esposo les será arrebatado** (ἀπαρθῇ). La expresión sugiere una interrupción trágica de las mismas «fiestas nupciales» por un acto violento, quizá ines-

---

[56] Cfr. *Os.* 2, 18. 21-22 [19-20] y contexto; *Is.* 50, 1; 54, 4-8; 61, 10; 62, 4-5; *Ier.* 2, 2; 3, 1. 6-13; *Ez.* 16 y 23; *Ps.* 45 [44]; *Cant.* Tal vez en algunos textos, vgr. del *Cant.* y del *Ps.* al menos en la interpretación «tradicional» israelita, se insinúa ya el tema «Esposo de Israel» = *Mesías.*

[57] «Los hijos de la sala nupcial», dice el texto, con resonancia literalista del trasfondo semítico.

[58] *Iud.* 20, 26; 1 *Sam.* 31, 13; 2 *Sam.* 1, 12; 3, 35; cfr. 12, 21-23.

perado, que dará motivo para «llorar» y **lamentarse. La ex-** 9, 15-17
presión «*será arrebatado*» (ἀπαρθῇ) refleja la profecía de la muerte del Siervo de Yahveh (*Is.* 53, 8): «ha sido cortado (gr. αἴρεται) de la tierra de los vivientes; por los pecados de mi pueblo ha sido herido de muerte». **Y entonces ayunarán.** El Evangelio no precisa. Ni hay que pedir precisiones al que es código del espíritu, y no compilación de cánones. Probablemente el valor «contemporáneo» de estos versículos *en cuanto Catequesis apostólica* también quiere justificar, conforme a la mente y a las enseñanzas del Maestro, el carácter «cristiano» del ayuno: → 6, 16-18; cfr. *Act.* 13, 2; 14, 23, etc.

Hubo para los discípulos tiempo de alegría y tiempo de dolor (cfr. *Ioh.* 16, 20 y contexto), correlativos a la presencia o ausencia del Maestro. La relación específica y absorbente que les unía con El, les vedaba amoldarse a estructuras ya caducadas de quienes sólo todavía esperaban. Ellos eran novedad, y en novedad de formas tenían que vivir. Esta es la superior enseñanza a que se orienta la presente unidad-controversia, que ha tomado su punto de partida de una «situación de contraste» concreta y anecdótica. La enseñanza va envuelta en un díptico de «parábolas-miniatura» (cuyas imágenes —«vestido» y «vino — están algo relacionadas con la mención de unas «bodas»):

Nadie apaña con un retazo de paño crudo un vestido 16
viejo, porque luego, al contraerse, **el remiendo se lleva algo del vestido, y resulta un desgarrón peor.** A esta «parábola» (que revela una amable experiencia de la «pequeña» vida doméstica) se yuxtapone otra, equivalente y complementaria: **Ni echan vino nuevo en odres viejos; de lo con-** 17
trario, se rompen los odres: el vino se derrama, y los odres se echan a perder; sino que echan vino nuevo en odres nuevos, y ambos se conservan. La «novedad» es, por definición, tema fundamental de la «nueva» (*Ier.* 31, 31ss.) Alianza (→ 5, 17). El Evangelio no viene a zurcir los descosidos de la religiosidad preexistente, ni a poner vino de otra cosecha en los odres del antiguo Israel. Conforme a la línea de continuidad prevista en el plan de Dios (→ 5, 18), el Me-

9, 17 sías viene a «hacer» (*Ioh.* 1, 17) un orden nuevo. Y en virtud de su «exusía» de Hijo del Hombre y de Hijo de Dios, de Señor de las enfermedades, de los elementos y de los «espíritus», **su** obra es total: abarca mentalidad y estructuras; contenido sustancial y formas externas. La pregunta de los discípulos de Juan es, además, inoportuna: al Mesías se le pregunta: **¿qué?**, y no: **¿por qué?** De la respuesta podían deducir también que había pasado la hora de ellos (cfr. *Ioh.* 3, 28ss.). No era tiempo de «reformar», sino de *transformarse.* Aunque, quienes tenían obligación de entender esto, con mayor motivo, eran los arqueologistas de la generación apostólica, para quienes se consignaban en la Catequesis estas lecciones de Jesús. No se trataba *precisamente* de ayunar o no ayunar (ambas actitudes pueden ser «cristianas» en el contexto general del Nuevo Testamento); sino del derecho de independencia de que gozan los «invitados a las bodas mesiánicas» en relación con todo lo institucional antiguo. El Pueblo-«Esposa» de Jesús llevará el vestido y las joyas que Ella—o el «Esposo»—quieran. Esta es la «enseñanza» de profundidad bajo la superficie de las dos parábolas domésticas, que no todos, ni en la propia escuela de los Apóstoles, entendieron. Los que tengan «sentido de presencia histórica» para revivir la crisis de emancipación de la Iglesia naciente con respecto al judaísmo cerrado, comprenderán la oportunidad y la «intención» contemporánea de estas líneas en la Catequesis. Rebasaría los límites en que debe mantenerse un Comentario examinar y juzgar bajo la luz de estas «enseñanzas» posibles reviviscencias de predilección por cierto «arqueologismo» formal en detrimento de la libertad perenne de que goza la Esposa para ponerse el vestido y llenar los odres que mejor sirvan a su excelsa vocación de servir y agradar al Esposo.

12. RESURRECCION DE UNA NIÑA

[DON DE LA «SALUD» A UNA HEMORROÍSA]

(9, 18-26)

La sección de «Obras de Poder» concluye con un tercer «ternario» de *narraciones de milagros*. Con ello queda completo el memorial mesiánico que se dará, en esquema, a los embajadores del Precursor (→11, 4-5): Jesús da la salud a toda clase de enfermos, vista a los ciegos, y hasta vida a los muertos; El es quien proclama el «Evangelio de los pobres»: *el Ungido de Yahveh.*

18 **Mientras les decía estas cosas, he aquí que un jefe, habiéndose acercado, se prosternaba ante El diciendo que:**
«Mi hija ha muerto ahora mismo;
pero ven, impón tu mano sobre ella, y vivirá.»
19 **Y levantándose Jesús le siguió, y también sus discípulos.**

20 **Y he aquí que una mujer, hemorroísa desde hacía doce años, habiéndose acercado por detrás, tocó la orla de su manto.**
21 **Porque se decía dentro de sí misma:**
«Con sólo que toque su manto, estaré salvada».

22 **Mas Jesús, volviéndose y viéndola, dijo:**
«Ten confianza, hija; tu fe te ha salvado.»
Y fue salvada [de su enfermedad] **la mujer desde aquella hora.**

23 **Y habiendo llegado Jesús a la casa del jefe, y viendo a los flautistas y a la multitud alborotada,**
24 **decía:**
«Retiraos, que la niña no ha muerto,
sino que está durmiendo.»
Y se burlaban de él.
25 **Mas cuando fue echada afuera la multitud, habiendo entrado, la tomó de la mano, y se levantó la niña.**
26 **Y esta noticia corrió por toda aquella tierra.**

La Catequesis englobó dos hechos milagrosos en una sola unidad, sin otra razón suficiente que el recuerdo de haberse realizado ambos durante un mismo itinerario. La triple consignación escrita (*Mt.* = *Mc.* 5, 21-43 = *Lc.* 8, 40-56) ofrece uno de los mejores ejemplos para comparar el estilo redaccional de cada uno de los evangelistas. El sustancialismo de las 138 palabras de Mateo, de las que no sobra ninguna (antes bien, para nuestra manera de gustar el Evangelio, faltan bastantes...) contrasta con el colorido de las 375 de Marcos (ed. Merk) y aun las 287 de Lucas. Dóciles a la pedagogía del primer Evangelio, resignémonos a la austeridad de su escuela. Consideraremos por separado los dos hechos, analizándolos conforme a los apartados que correspondan a cada uno del «esquema» completo al que se hace referencia en 8, 5 págs. 437s.

LA HIJA DEL «JEFE» [DE LA SINAGOGA]

18 a) *«Ambientación circunstancial».* **Mientras Jesús les decía estas cosas**... Fórmula imprecisa, sin más valor intencional que el de una transición.

b) «*Acto de Fe*». Su *momento plástico* es plenamente 9, 18-24
expresivo: **he aquí que un jefe, habiéndose acercado, se**
prosternaba ante El (cfr. 8, 1). Marcos y Lucas acentúan
el rasgo de la «postración» e informan que se trataba de
un arquisinagogo, llamado Jairo. El contexto y ambiente
sugiere, aunque no se afirme, que todo esto sucedió en
Cafarnaum. El *momento oral* presenta en Mateo un relie-
ve mucho más fuerte que en los otros dos, más atentos al
estilo narrativo y «dramático», que presentan al padre su-
plicando la salvación de su hija moribunda, de cuya muer-
te se recibirá luego la noticia por el camino. Mateo, además
de compendiar, va directamente al núcleo doctrinal: Jesús
es Señor de la vida, y *creer en El es aceptar que hasta*
puede resucitar a los muertos. El ápice de la fe de Jairo
se revela en su inicial y única petición: se prosternó **di-**
ciendo que «Mi hija ha muerto ahora mismo; pero ven,
impón tu mano sobre ella, y vivirá». La «imposición de ma-
nos» era un gesto, al parecer frecuente, de Jesús al curar
enfermos[59]; sugiere la «transmisión» de la *salud* o de la
vida y revela el carácter religioso, y no formalmente te-
rapéutico, de la «curación».

c) «*Actuación del Poder*» de Jesús. **Y levantándose Je-** 19
sús le siguió, y también sus discípulos. En el texto corres-
pondiente de Marcos (5, 24) es la multitud que *sigue* a Je-
sús, quien acompaña a Jairo. El traductor, o el redactor de-
finitivo de la presente unidad catequética dio a la frase un
matiz del todo inusitado al hacer, *por única vez*, a Jesús
sujeto, y no objeto, del verbo «seguir» (→8, 18), **aunque**
sea con valor meramente descriptivo. [...] **Y habiendo lle-** 23
gado Jesús a dentro de **la casa** (εἰς τὴν οἰκίαν) **del jefe,** es
decir: al recinto o patio, pero todavía no a las habitacio-
nes privadas, y **viendo a los flautistas y a la multitud al-**
borotada decía: «Retiraos, que la niña no ha muerto, sino 24
que está durmiendo.» En los pueblos de cultura semita,
el dolor y la alegría tienen que ser sonoros; los flautistas
(cfr. *Jer.* 48, 36) y las plañideras de oficio daban el tono

[59] *Lc.* 4, 40; *Mc.* 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; *Lc.* 13, 13; cfr. *Mc.* 16, 18 y *Act.* 28, 8.

9, 24-26 en las ceremonias fúnebres. El **retiraos** de Jesús señala un momento histórico: desde El, el luto ya no será un momento «trágico» para los creyentes. «No queremos que seáis ignorantes (dirá Pablo a los «hermanos», pocos años más tarde) acerca de los que «están durmiendo», para que no viváis en tristeza como los demás, los que no tienen esperanza» (1 *Thes.* 4, 13). El motivo de esa liberación psicológica del Cristianismo, que prenuncia la actitud de Jesús en Cafarnaum, es que la niña **no ha muerto.** La Catequesis sinóptica nos da con sencillez uno de los temas que se complacerá luego San Juan en desarrollar: la pequeña no murió, **sino que está durmiendo.** Jesús empleará el mismo lenguaje a propósito de Lázaro (*Ioh.* 11, 11-14). La muerte se llama «dormición», pues ha llegado con el Evangelio la certeza de que para los que «creen», no es eterna, sino transitoria y parcial (cfr. *Ioh.* 11, 26). La historia de Israel conocía un gran profeta, Elías, que había obtenido una resurrección[60] invocando a Dios, único que «vivifica los muertos» (*Rom.* 4, 17). La escena del Evangelio sobrepuesta a la de Sarepta o de Sunem, nos presenta a Quien es más que Elías, a Quien devuelve la vida con solo un acto de su voluntad. El cuarto Evangelio dirá la razón teológica: porque El *es* «la Resurrección y la Vida» *(Ioh.* 11, 25). Los profesionales de la tristeza no podían comprender
25 esto, **y se burlaban de El. Mas cuando fue echada fuera la multitud**, no obediente al ruego de Jesús, **habiendo entrado** a la parte superior e interna de la casa «donde estaba la niña» *(Mc.)*, **la tomó de la mano**...

d) [*Constatación objetiva del milagro*]... **y se levantó la niña.** En su extremada concisión, el evangelista ha omitido el expresivo *momento oral* consignado por Marcos (5, 41) en arameo, como reliquia preciosa de la *ipsissima vox* de Jesús: **Talithá, kum!**: «¡niña, levántate!».

26 e) «*Actitud subjetiva de los testigos*»: **Y esta noticia corrió por toda aquella tierra.** El próximo v. 31, compa-

[60] Cfr. 3 *Reg.* 17, 20ss. y 4 *Reg.* 4, 3ss. [Eliseo].

rado con el 30, connota explícitamente que Jesús que- 9, 20-21
ría evitar lo que hoy llamaríamos «propaganda» de sus milagros. *Marcos* (5, 43) y *Lucas* (8, 56) advierten lo mismo a propósito del de la resurrección de la niña.

LA HEMORROÍSA

a) La «*ambientación circunstancial*», en el brevísimo relato de *Mt.*, se adivina, más que leerse, que debió de ser por el camino entre el lugar donde encontró a Jesús el «jefe» y la casa de éste.

b) El «*acto de Fe*» de la enferma se manifiesta por
medio de una expansión del instinto religioso popular: **Y** 20
he aquí que una mujer, hemorroísa desde hacía doce años[61], **habiéndose acercado por detrás, tocó la orla de su manto.** Se refiere seguramente el evangelista a los flecos, que según la Ley (cfr. *Num.* 15, 38; *Deut.* 22, 12), llevaban los judíos piadosos en los ángulos de su manto (cfr. *Mt.* 23, 5). La mujer pertenece a aquella categoría de personas (seguramente la más numerosa) que necesitan *concretar* y *sensibilizar* todo acto fundamentalmente espiritual, sea confianza, amor o penitencia, en un gesto perceptible para los sentidos; gesto que, de ordinario, será intrascendente en sí mismo e ingenuo, hasta rozar tal vez la frontera de lo ridículo y (al decir de mentes incomprensivas) de lo «supersticioso»... Jesús «condesciende» con esta forma de piedad[62] en el caso presente y en otros (cfr. *Mc.* 6, 56; *Mt.* 14, 36). Algo análogo sucedió con Pedro (*Act.* 5, 15) y Pablo (*Act.* 19, 12).
Porque la enferma **se decía dentro de sí misma: «Con sólo** 21
que toque su manto, estaré salvada.» Su «impureza» según la Ley (cfr. *Lev.* 15, 25ss.), y el mismo rubor natural, contribuirían a que la mujer realizase su gesto en forma «clandestina».

---

[61] A pesar de los cuidados de sus médicos, según observación algo dura de *Mc.* 5, 25-6, atenuada por *Lc.* 8, 43, médico de profesión.

[62] Puede «condescender» quien está «arriba»; no quien está debajo, o fuera.

9, 22 c) «*Actuación del Poder*» de Jesús. Omitiendo pormenores que refieren los otros sinópticos, Mateo compendia:
22 **Mas Jesús, volviéndose y viéndola, dijo: «Ten confianza, hija; tu fe te ha salvado.»** La contextura de la frase está calcada sobre la de la respuesta al paralítico (9, 2). La palabra-clave de esta unidad catequética no es «curar» ni «purificar», sino «*salvar*». La afirmación precisa: **tu fe te ha salvado** (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε) la repite a la letra el Evangelio, además de nuestro contexto (= *Mc.* 5, 34; *Lc.* 8, 48), a propósito del ciego de Jericó (*Mc.* 10, 52; *Lc.* 18, 42), de un leproso (*Lc.* 17, 19), de la pecadora perdonada (*Lc.* 7, 50). El verbo «*salvar*» tiene elasticidad de significación: en bastantes textos es sinónimo de «curar»; en otros hay que entenderlo en la línea «soteriológica» de una *Salvación* trascendente. Quien se haya habituado al lenguaje profundamente «significativo» de la Catequesis sinóptica (y no sólo de San Juan) sabrá captar en las narraciones que, en la superficie, parecen hablar sólo de una «salvación» física (vgr. *Mt.* 8, 25) o «terapéutica», la intención pedagógica de un reflejo sobrenatural: la «*Salvación*»—sin límites—viene de Jesús. El es «el Salvador» por definición onomástica (→1, 21). La «disponibilidad» del hombre para recibir esta Salvación es la «*Fe*» neotestamentaria. «Fe» que es *oración* perseverante en el ciego, *amor* y *penitencia* en la pecadora, *gratitud* en el leproso, *humildad* en la hemorroísa, *confianza* en todos, y, por encima de todo, *reconocimiento del Poder* o «Exusía» supernatural, trascendente, divina de Jesús. Cuando en la época apostólica alguien entendió por «Fe» una profesión verbal, quizá intelectual, pero vacía de vida, la Doctrina apostólica dictaminó que era inútil: «¿Acaso la «fe» puede *salvarle?*» (μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; *Iac.* 2, 14)... Pero mientras y donde no arraigó aquel error, la Comunidad vivió con sencillez en la certeza de que «por la Gracia habéis sido salvados por la Fe; y esto, no de vosotros, que es regalo de Dios» (*Eph.* 2, 8). «*Cree en Jesús, y te salvarás*», dice a su carcelero de Filipos Pablo (*Act.* 16, 31), el que también «salvaba» enfermos a condición de que tuvieran «fe» (*Act.* 14, 8).

d) «*Constatación del milagro*». **Y fue salvada** [de su enfermedad] **la mujer desde aquella hora,** pasando a ser, a perpetuidad, dentro de la Historia evangélica un «caso ejemplar» de *Fe viva* y un «acto-y-signo» de cómo desciende sobre ella, misericordiosamente, la *Salvación* mesiánica. *9, 22*

13. «SE ABRIRAN LOS OJOS DE LOS CIEGOS» (Is 35,5)

9,27 **Y al pasar** [partiendo] **de allí Jesús,**
le siguieron dos ciegos gritando y diciendo:
«¡Ten compasión de nosotros, Hijo de David!»
28 **Mas, cuando hubo entrado en la casa,**
se le acercaron los ciegos.
Y les dice Jesús:
«¿Creéis que puedo hacer esto?»
Dícenle:
«¡Sí, Señor!»
29 **Entonces les tocó los ojos, diciendo:**
«Conforme a vuestra fe, hágase en vosotros.»
30 **Y se les abrieron los ojos.**
Y les intimó Jesús en tono severo, diciendo:
«¡Mirad, nadie lo ha de saber!»
31 **Pero ellos, en cuanto hubieron salido,**
divulgaron su fama por toda aquella tierra.

En el magnífico retablo, levantado por el evangelista en los caps. 8-9 a Jesús en cuanto «Palabra-Fuerza» divina, no debía faltar un panel representándole como enviado —«Siervo de Yahveh» (*Is.* 42, 1)—*para abrir los ojos de los ciegos (ibid.* 7; cfr. *Is.* 29, 18; 35, 5). San Juan desarrollará

en torno a la curación de un ciego el drama psicológico y 9, 27
teológico de la Fe (*Ioh.* 9, 1ss. [espec. 35-41]). San Mateo se ciñe a reiterar aquí la misma lección catequética, grabada ya en el ánimo del «catecúmeno» por convergencia de unidades pedagógicas: Jesús es, para su Pueblo, Aquel que esperaban como *«el que ha de venir»* (11, 3). Porque tiene la «Exusía» del *Hijo del Hombre,* hay que *creer* en ella. Al creer en ella—y, por tanto, en El—se está en disponibilidad de recibir sus beneficios escatológico-mesiánicos: la pureza (8, 3), la salud (8, 8, etc.), *la luz,* el perdón (9, 5), la liberación del demonio (9, 32), la «salvación» (9, 22), la vida (9, 25). Quien haya encontrado la sintonía de «presencia histórica» con el cristianismo contemporáneo a la redacción de los Sinópticos, verá en ellos, no un mero archivo de «instantáneas» anecdóticas, sino *(enraizadas en la objetividad de los Hechos narrados)* unas lecciones de profunda Cristología, que el cuarto Evangelio, y luego la auténtica tradición exegética no han tenido más que «explicitar».

Seguimos otra vez el esquema típico de las «unidades»-milagro (→ 8, 1).

a) *«Ambientación circunstancial».* **Y al pasar** [partien- 27
do] **de allí**... Transición idéntica a la del v. 9 (vocación de Mateo). Dado el carácter de la presente sección, no se puede deducir de esta fórmula ninguna precisión cronológica o topográfica. Falta, al parecer, un texto paralelo en Marcos y Lucas. Aunque cabe preguntarse si no constituye precisamente dicho «paralelo» la historia de los «dos ciegos» de Jericó en el mismo Mateo (20, 29-34). No se debe negar la posibilidad y probabilidad; el redactor de una «catequesis» puede consignar, conscientemente, dos veces un mismo hecho. En nuestro caso concreto, la primera consignación completaría el retablo de «toda especie de milagros» vistos en panorama, con valor de introducción fundamental a la revelación de Jesús como «Mesías»; la segunda, encuadraría el hecho con su contexto temporal-topográfico, preparando el «triunfo» del *Hijo de David,* que

9, 27-28 se narra a continuación (20, 30-31 y 21, 9. 15). Con la misma sinceridad que admitimos ser posible y muy probable, debemos negar que sea cierta y única esta explicación. Si el catequista pudo vaciar un mismo hecho objetivo en dos «formas» algo diversas, es igualmente verosímil que la transmisión de dos hechos objetivos, diversos pero semejantes, se amoldase a una misma «forma» casi fija [63].

b) «*Acto de Fe*». «En cierta ocasión», pues, al pasar Jesus **le siguieron dos ciegos gritando y diciendo: «¡Ten compasión de nosotros, Hijo de David!»** Los ciegos invocan un título abiertamente mesiánico: **Hijo de David** (→1, 1). Dada su imprecisión cronológica y la libertad de «sistematizar» con que redacta el evangelista, no se puede deducir de este contexto un reconocimiento popular de la mesianidad de Jesús ya en las primeras etapas de la misión galilaica. El Maestro nunca emplea este «título», ni parece agradecerlo. Se asociaba a él con demasiada espontaneidad una resonancia nacionalista-política. Si lo acepta, a última hora, de labios inocentes (*Mt.* 21, 15-16), cuidará cuanto antes de hacer ver a los «teólogos» de Israel su no-suficiencia (*Mt.* 22, 41-46 par.). Con los ciegos, que dicen lo que han oído decir, hace el indiferente. Ellos, que han presentido la Gracia al **pasar**, le *siguen* (→ 8, 18ss.) orando y clamando. La escena es de un valor estético y religioso sublime. En la extrema concisión de Mateo, se adivina que quiere decir que Jesús no les ha hecho caso en todo el camino;
28 **mas, cuando hubo entrado en la casa, se le acercaron los ciegos**, incansables en su confianza. Hasta aquí, el *momento plástico* de su Fe: «*seguir*» y «*llegarse a*» Jesús. **Y**, apartados ya del público, **les dice Jesús: «¿Creéis que puedo hacer esto?»** Mateo, de tanto compendiar, ni siquiera ha advertido a qué se refiere «*esto*»; aunque no cabe duda sobre ello (cfr. 20, 32). Lo importante para el evangelista es des-

---

[63] Como todo investigador, los expertos en crítica literaria tienen derecho a proponer hipótesis, pero no a *afirmar* más de lo que los documentos permiten. La exégesis constructiva debe estudiar el texto tal como se nos ha transmitido y educar ascéticamente la «curiosidad» en la utilísima ciencia de saber ignorar lo que no se sabe.

tacar la correlación entre «creer en la *Dynamis* de Jesús» y 9, 28-31
«recibir su eficacia».

Dícenle: «¡Sí, señor!» Queda explícito y perfecto el *momento oral* de su Fe: confianza absoluta, hecha oración, y profesión de una realidad «dogmática»: la trascendencia del Poder de Jesús, «*el Señor*».

c) «*Actuación del Poder*» de Jesús: **Entonces les tocó** 29
los ojos (= «momento plástico»), **diciendo** (= «momento oral»): **«Conforme a vuestra fe, hágase en vosotros»** [64].

d) «*Constatación objetiva*». **Y se les abrieron los ojos.** 30
(Nótese, una vez más, la impermeabilidad de la Catequesis evangélica a toda tentación de «efecto retórico»).

e) «*Actitud subjetiva*». Los ciegos, o analfabetos en mentalidad «evangélica» o, tal vez, contaminados de mesianismo nacional, incandescentes de entusiasmo, no eran «propagandistas» aptos de Quien había proclamado el Sermón de la Montaña. **Y les intimó Jesús en tono severo, diciendo: «¡Mirad, nadie lo ha de saber!»** A la prohibición, taxativa y sincera, correspondió aquello que psicológica-
mente era de prever: **Pero ellos, en cuanto hubieron sali-** 31
do, divulgaron su fama por toda aquella tierra [65].

---

[64] Cfr. introd. a la sección-milagros: pág. 432.

[65] Cfr. v. 26. «*Toda aquella tierra*» debe referirse, en concreto, a Galilea en la perspectiva del evangelista, que tiene en ella su centro afectivo, pero se considera escribiendo «desde fuera».

14. «Y GRITARA DE JUBILO LA LENGUA DE LOS MUDOS» (Is 35, 5)

9,32 **Y cuando ellos hubieron salido, he aquí que le presentaron un hombre** [sordo?-]**mudo, poseído por el demonio.**
33 **Y, cuando hubo sido expulsado el demonio, habló el** [sordo?-]**mudo. Y se maravillaron las multitudes, diciendo:**
«¡Jamás se ha visto cosa semejante en Israel!»
34 **Mas los fariseos decían:**
«Es en virtud del Príncipe de los demonios que expulsa los demonios.»

Esta breve unidad es redaccionalmente análoga a 12, 22-23 (cfr. *Lc.* 11, 14-15)[66].

a) Sirve de «*ambientación circunstancial*», con el mismo valor convencional que las demás del contexto, la tran-
32 sición: **Y cuando ellos** (los dos ciegos) **hubieron salido**...

b) Dado el carácter «diabólico» de la enfermedad (→ 8, 28), el «*acto de Fe*» va a cuenta de quienes se interesa-

[66] Acerca de la probabilidad de referirse a un mismo hecho, véanse las reflexiones hechas a propósito del milagro anterior: págs. 505s.

ron por el infeliz: **he aquí que le presentaron un** [sordo?-] 9, 32-34
mudo, poseído por el demonio. Por el resultado de la curación («*habló*»), se interpreta que el hombre era precisamente «mudo»[67] aunque la misma palabra del texto griego (κωφός), en el resumen de 11, 5 (= *Lc.* 7, 22), vale por «sordo» («los κωφοί»—una vez curados—«oyen»)[68].

c) La «*actuación del Poder*» de Jesús se constata 1) directamente, por su trascendencia sobre el poder de los «espíritus» malignos; y 2) como resultado de la derrota de éstos, por la liberación de la enfermedad psicofisiológica:
1) **Y, cuando hubo sido expulsado el demonio,** 2) **habló el** 33
[sordo?-]**mudo.**

d) La «*actitud subjetiva*» del pueblo sirve de rúbrica a toda la sección-milagros: **Y se maravillaron las multitudes**[69] **diciendo: «¡Jamás se ha visto cosa semejante en Israel!»** La frase, por encomiástica que parezca, no tiene más valor que el de un interrogante. El pueblo ve en Jesús a alguien que supera a todas las personalidades de su historia. La admiración sincera es disponibilidad abierta al conocimiento. El pueblo tenía esta disponibilidad para recibir la revelación del misterio mesiánico. Sobre este tallo podía haber florecido, a su tiempo, la fe Cristo-Teo-lógica. Pero el pueblo significa la inmensa familia de los débiles; y, por encima de él, domina la terrible responsabilidad de los dirigentes.

La mayoría de los documentos de transmisión del texto, añaden el v. 34 (idéntico a *Mc.* 3, 22b y equivalente
a *Mt.* 12, 24): **Mas los fariseos** [*Mc.* «escribas»] **decían: «Es** 34
en virtud del Príncipe de los demonios que expulsa los demonios.» Con ello el redactor delimita las fuerzas, cuyo conflicto irá tejiendo la urdimbre del «drama evangélico».

---

[67] Cfr. también 12, 22; 15, 31; *Lc.* 1, 22; 11, 14.
[68] Cfr. también *Mc.* 7, 32. 37; 9, 25.
[69] Indicio de que la escena debía considerarse como realizada en público; y, por tanto, su conexión con la anterior es sólo redaccional.

9 34 Contra la «disponibilidad» del pueblo sencillo, pero débil, gravita el peso de una «mala voluntad» predefinida, «inconvertible».

Eventualmente, esta «mala voluntad» se encarnaba, por aquellos años, en el «fariseísmo» [70].

---

[70] Tal como lo veía y consideraba, desde un concreto y peculiar criterio de perspectiva, la Catequesis — especialmente la judeocristiana; cfr. 12, 24ss.

San Mateo constata tres veces (9, 33-34; 12, 22-24 y 21, 14-16) esa oposición diametral de criterio entre dos categorías de «testigos» de sus Obras: el «pueblo» (+ los «niños»: 21, 15) y los fariseos (+ «los jefes sacerdotales y los escribas»: *ibid.*). Las tres veces, el pueblo se inclina a reconocer o reconoce en Jesús al «*Hijo de David*».

V

LOS ENVIADOS DEL MESIAS
(9, 35-11, 1)

JESUS «ENVIA» A SUS DISCIPULOS O APOSTOLES CONSTITUYENDOLES COOPERADORES Y COPARTICIPES DE SU PALABRA, DE SU ACCION Y DE SU PASION

1. TRANSICION (9, 35) Y PRELUDIO (vv. 36-38): EL PUEBLO REBAÑO SIN PASTOR, MIES SIN SEGADORES

El evangelista ha presentado una vasta antología de la actividad de Jesús, así en **Palabra** (caps. 5-7) como en **Acción** (caps. 8-9). El «sumario» que fue punto de partida, se repite ahora, envolviendo las páginas que le han servido de «desarrollo» en una característica *«inclusión hebraizante»:*

9,35 **Y recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en sus sinagogas y proclamando el «Evangelio» del Reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia.** (→ 4, 23).

Punto final de una amplia sección del Evangelio, que considera en síntesis la *Obra personal* de Jesús, este versículo sirve de eslabón para empalmar con otro tema fundamental: *la asociación de «los Discípulos»*, o Apóstoles, a dicha Obra. Ese tema, ya directamente «eclesiológico», vino preparado pedagógicamente en cuanto *«hecho»* por la vocación de los primeros discípulos (4, 18-22) y de Mateo (9, 9); y, en cuanto *«doctrina»*, por el «intermedio» sobre la ascética del **seguimiento** (8, 18-22). Al primer aspecto [«hecho»] se le van a dedicar unas pocas líneas, que des-

9, 35 tacan la razón teleológica del **apostolado** (36) y su génesis como gracia del Señor (37-38). Se consigna luego, siempre con brevedad esquemática, la vocación, investidura y misión de *los Doce discípulos-«apóstoles»* (10, 1-5). Al segundo aspecto [«doctrina»] se consagrará una larga antología de consignas misionales (10, 5-42), que constituyen el segundo «*Sermón*» o «sistematización» de palabras de Jesús entre las cinco principales que contiene el primer Evangelio.

Jesús, pues, misionaba *personalmente,*

9,36 **mas, viendo a las multitudes, sintió entrañable compasión por ellas,**
porque estaban maltratadas y abatidas
como ovejas que no tienen pastor.
37 **Entonces dice a sus discípulos:**
«La mies es mucha,
mas los obreros pocos;
rogad, pues, al Señor de la mies,
que envíe obreros a su mies.»

En la perspectiva del Evangelio según San Mateo, el *pueblo* (= «la multitud» o «las multitudes») es para Jesús corona de gozo, de gloria y de espinas. El «pueblo» es atraído pertinazmente hacia Jesús (cfr. 4, 25; 8, 1; 13, 2; 14, 13; 15, 30; 19, 2; 20, 29), que, a veces, se entrega a él, ya dándole salud y doctrina (vgr. 11, 7; 12, 46; 15, 10; 19, 2; 23, 1) — quizá con reserva (vgr. 13, 3. 9ss. 34) — ya pan en su hambre (14, 19ss.; 15, 33ss.); aunque en ocasiones rehuye su presencia, buscando soledad (cfr. [5, 1]; 8, 18; 13, 36; 14, 22s.; 15, 39), pero siempre para recaer en él. El «pueblo» admira y glorifica a Jesús, presintiendo su personalidad (cfr. 7, 28; 9, 8; 9, 33; 12, 23; 15, 31; 22, 33), hasta tal punto que le sirve como de muralla ante sus perseguidores (cfr. 21, 46; 26, 5). Es «pueblo» el que celebra su «triunfo» (21, 8ss.). Pero es «pueblo» también el que, después de un período de indiferencia desconcertante (cfr. vgr. 11, 16ss.), llegará a posponerle a Barrabás e imprecará sobre sí la responsabilidad de su sangre (27, 20s. 24s.). Jesús, que vino para «*salvar a su pueblo*» (1, 21), inmolando su vida en «Servicio» mesiánico «por una multitud» (cfr. 20, 28; 26, 28), se nos ofrece en esta página del Evangelio tendiendo un puente de con-

tinuidad entre *El*, cuya presencia sensible había de ser limitada en 9, 36
tiempo y espacio, y la realidad permanente: *Pueblo*.

Formaron el equipo fundacional de este «puente» vivo de continuidad **Doce**, a quienes llamó **Apóstoles** o «enviados». El término de su *misión* es el «pueblo» — en primer plano, Israel. El previo «sociograma» espiritual del *Pueblo de Israel* se resume en un binario de «instantáneas» parabólico-alegóricas, reflejo de dos grandes temas bíblicos: el **Rebaño** y la **Heredad** de Dios.

El Rebaño sin pastor

Mas, viendo a las multitudes—al «pueblo»—**sintió en-** 36
trañable compasión (ἐσπλαγχνίσθη) **por ellas.** El verbo usado por el evangelista (σπλαγχνίζεσθαι) es uno de los más expresivos en el vocabulario psicológico del Nuevo Testamento. Significa actuar el potencial de sensibilidad reservado en lo profundo de las «entrañas» (σπλάγχνα). El sustantivo del que se deriva (σπλάγχνα) deja de significar «vísceras» en sentido fisiológico (excepción: *Act.* 1, 18) para constituirse en órgano-símbolo de un estado afectivo casi idéntico al que en nuestro hablar contemporáneo se cifra en la palabra «corazón»[1], subrayando la nota dominante de «misericordia compasiva» (cfr. *Phil.* 2, 1; *Col.* 3, 12) en sintonía de cooperación con el Amor de Dios (cfr. *Ioh.* 3, 17). La iniciativa del «Amanecer» mesiánico sobre el mundo fueron, según el Cántico de Zacarías, las «*entrañas de Misericordia de nuestro Dios*» (σπλάγχνα ἐλέους: *Lc.* 1, 78). El verbo derivado (σπλαγχνίζεσθαι) equivale a «conmoverse sensiblemente las entrañas por un afecto amoroso-compasivo»; en el Nuevo Testamento es exclusivo del Evangelio y tiene por sujeto solamente a Dios o a Jesús. En lenguaje figurado, describe la reacción de misericordia del Rey acreedor ante la congoja del siervo insolvente (*Mt.* 18, 27), del Padre al regreso de su «hijo pródigo» (*Lc.* 15, 20), del buen Samaritano («transparencia» del Redentor) a la vista del herido (*Lc.* 10, 33). En lenguaje propio se dice de Je-

---

1 Cfr. *Phil.* 1, 8; 2 *Cor.* 6, 12; 7, 15; *Philem.* 7, 12. 20.

9, 36 sús en el encuentro con la madre del difunto de Naim (*Lc.* 7, 13), en la petición del padre del epiléptico endemoniado (*Mc.* 9, 22), ante la plegaria del leproso, según Marcos (1, 41 [texto prob.]), en la curación de los ciegos de Jericó (*Mt.* 20, 34) y a la vista del pueblo, o «multitud», al preparar las dos narraciones de multiplicación de panes (*Mt.* 14, 14; 15, 32; *Mc.* 6, 34; 8, 2). Dicho verbo (σπλαγχνίζεσθαι) significa, pues, aquella emoción psico-fisiológica, característica de Jesús, de sintonía con la pena, dolor o miseria del prójimo, a la que corresponde siempre un acto eficaz de Caridad-hecha-misericordia-benéfica. El vocablo se traduciría muy aproximadamente, en lenguaje occidental moderno, por «*se conmovió su corazón*», **porque estaban**—las «multitudes» o *pueblo*—**maltratadas y abatidas como ovejas que no tienen pastor.** Respresentar a Israel como un «rebaño sin pastor» es tema antiguo en la Biblia. Para prevenir que no lo sea, Moisés tiene que elegir como jefe a Josué (*Num.* 27, 17); por serlo, en tiempo de Acab, es derrotado y dispersado (3 *Reg.* 22, 17; cfr. *Iudith* 11, 19 [15]); lo mismo denuncia Zacarías en sentido más espiritual (*Zach.* 10, 2), y, sobre todo, el texto clásico de Ezequiel, que sirve de base a Jesús para sus imágenes mesiánico-pastorales (*Ez.* 34, espec. v. 6). La traducción alegórica de *pueblo* a «rebaño» y de *rey* o *jefe* a «pastor» es espontánea para cualquier cultura nacida en la estepa, y patrimonio ya de la literatura universal; sería interminable aducir las referencias bíblicas del Antiguo Testamento [2]. Lo que le pasa a una oveja privada de pastor lo insinúa otra parábola en San Mateo (18, 12s.; cfr. *Lc.* 15, 4-7), y lo describe Ezequiel en el contexto citado. La expresión concisa del evangelista atañe, como tantas veces en el lenguaje figurado, más al *pueblo* significado que al *rebaño* significante: «maltratados» y «abatidos» (ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι); el mejor comentario lo ofrece el mismo Ezequiel (34, 3-6. 8. 18-22). Las «entrañas» de Jesús no sólo se conmueven, sino que buscan solución eficaz a la miseria. Para introducirla, el redactor traslada el tema a otra alegoría:

2 Véase un comentario al cap. 10 de San Juan.

LA MIES SIN SEGADORES 9, 37-38

El paso a nivel de una imagen «pastoral» a una imagen «agrícola» es tan fluido para los que están en contacto con la naturaleza como «antinatural» para quienes vivan de espaldas a ella. La yuxtaposición de ambas imágenes en la Catequesis se debe formalmente al catequista; ignoramos en qué circunstancias concretas sería pronunciada por Jesús cada una de estas frases [3].

Reflexionando, pues, en cierta ocasión sobre el desam-
paro pastoral» del pueblo, **entonces dice a sus discípulos:** 37
«La mies es mucha, mas los obreros pocos». La imagen de
la «siega» afirma o sugiere varias veces en la Biblia la con-
sumación escatológica del Reino [4]; pero aquí (+ *Lc.* 10, 2)
y en la versión yoannea del mismo tema (*Ioh.* 4, 35-38) la
atención no se enfoca tanto al punto final de la cosecha (con-
sumación del Reino *in facto esse),* cuanto al laboreo, de
perduración indeterminada, por la que hombres, previ-
niendo el trabajo de ángeles (*Mt.* 13, 30 y 40ss.) y «co-*labo-*
rando» con el mismo Dios en su propia sementera (1 *Cor.* 3,
9), se consagran a la Salvación de hombres, aportando a
las trojes de Dios buen grano de fe y de santidad (consu-
mación del Reino *in fieri).* Este oficio de «trabajar» por el
Señor, siendo «segador», «pescador» *(Mt.* 4, 19) o «pastor»
(Ioh. 21, 15ss.; 1 *Petr.* 5, 2) de hombres, es pura gracia y
don del mismo Señor (cfr. 1 *Cor.* 3, 5). A subrayar esto se
dirige la recomendación de Jesús a sus discípulos, consig-
nada por Mateo precisamente en el versículo previo a la
investidura de su oficio: **Rogad, pues, al Señor de la mies,** 38
que envíe obreros a su mies. Esta esencialidad de la «vocación» apostólica como *gracia* o «carisma» que viene de lo alto, es axioma en el Nuevo Testamento. Lo destaca San Lucas presentando a Jesús en oración toda la noche antes de constituir «apóstoles» a sus Doce discípulos *(Lc.* 6, 12s.), y advirtiendo que los eligió «por [moción d]el Espíritu Santo» (*Act.* 1, 2).

---

[3] Cfr. también *Mc.* 6, 34; *Lc.* 10, 2; *Ioh.* 4, 35.

[4] Cfr. *Mt.* 13, 30 [*Mc.* 4, 29]; *Mt.* 3, 12; *Apoc.* 14, 15; *Joel* 4, 13.

9, 38 Si se pudiese escribir la invisible historia de *«la Palabra de Dios hecha vida en los corazones de los hombres»*, veríamos cómo se ha encendido en este deseo de Jesús, a través de los siglos, un inmenso holocausto de heroísmo: el de millones de vidas, que han renunciado a todo para ser «pura misión» al servicio del Señor de la Mies.

2. JESUS COMUNICA SU PODER A LOS DOCE DISCIPULOS O APOSTOLES

La primera generación cristiana, ya adulta, contempló en la obra de Jesús la *Civitas Dei,* descrita simbólicamente como una Jerusalén escatológica: su muralla tiene doce puertas con los nombres de **las doce tribus de Israel** y se apoya sobre doce «fundamentos», que llevan escritos «*los doce nombres de los Doce Apóstoles del Cordero*» (*Apoc.* 21, 12. 14 [cfr. *Eph.* 2, 20]). Jesús habló de su Reino como de una «regeneración» o renovación integral del mundo; en ese nuevo orden, «los Doce» que le han *seguido* y han *permanecido* con El, serán los «jueces» o regidores de **las doce tribus de Israel** (cfr. *Mt.* 19, 28 y *Lc.* 22, 30).

La acción inmediata de Jesús no venía a «cortar» la línea vital del profetismo y de toda la expectación mesiánica. Su mensaje, sin menoscabo de una esencial novedad, se amoldaba a categorías mentales judaicas. Su obra, edificada sobre las líneas del plano trazado por la Palabra de Dios en la Biblia, se llamaría también «*Israel*» (cfr. *Gal.* 6, 16). Los signados con el signo de Cristo son «*los hijos de Israel*», simbólicamente distribuidos en la universalidad de doce inmensas tribus *(Apoc.* 7, 4ss.; cfr. *Jac.* 1, 1). Si ya desde los primeros decenios del cristianismo, por razones prácticas, por olvido, por estrategia o hasta por

resentimiento, se fue difuminando el «color israelítico» del vocabulario cristiano, al ejercitarnos nosotros en la «sintonía de presencia histórica» con su fase más germinal, nos es preciso superar metodológicamente todas aquellas razones para no sólo «comprender», sino *sentir* la emoción de los primeros pasos.

Al Israel «regenerado» le señaló Jesús por gobierno y judicatura un colegio llamado a veces **los doce discípulos** [5]—eventualmente: «los once d.» (*Mt.* 28, 16)—; alguna vez **los doce apóstoles** [6]—eventualmente: «los once a.» (*Act.* 1, 26)—; y, de ordinario, sin más: **los Doce** [7]—eventualmente: «los Once» [8], o «los Diez» [9]. A veces se les llama **los Apóstoles,** refiriéndose al grupo inicial delimitado [10], aunque también (con mayor frecuencia en los Evangelios) **los Discípulos** (sin que se pueda precisar, a veces, si el sentido es delimitado o amplio). Prescindiendo de estos últimos textos, y de otros (sobre todo paulinos) en que se da a la palabra «apóstol» un sentido extensivo, los aducidos son suficientes para documentar la presencia y unicidad de un «equipo» esencial de «Doce discípulos», instituidos por Jesús, testigos de su misión mesiánica por Israel y de su «misterio pascual» en Jerusalén. A estos «testigos institucionales» (que, al principio, tal vez eran llamados simplemente «*los Discípulos*», y luego «*los Doce*» y «*los Apóstoles*») se les dio, definitivamente, el título sacral y «significativo» de **los Doce Apóstoles** (cfr. 10, 2).

Bajo la luz convergente de los demás Evangelios se podría reconstruir con cierto pormenor el proceso por el que algunos de los Apóstoles pasaron, en varias etapas, desde la periferia del círculo de influencia de Jesús hasta la incorporación al centro. San Mateo se limita a mencionar

---

5 *Mt.* 10, 1; 11, 1; [20, 17 y 26, 20 var.].

6 *Mt.* 10, 2; *(Lc.* 6, 13); [*Lc.* 9, 1 y 22, 14 var.]; *Apoc.* 21, 14.

7 *Mt.* 10, 5; 26, 14; [20, 17 y 26, 20 var.]; *Mc.* 3, 16; 4, 10; 6, 7; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 10. 17. 20. 43; *Lc.* 8, 1; [9, 1 var.]; 9 12; 18, 31; 22, 3; *Ioh.* 6, 67. 70. 71; 20, 24; *Act.* 6. 2; 1 *Cor.* 15, 5.

8 *Mt.* 28, 16; *Mc.* 16, 14; *Lc.* 24, 9. 33; *Act.* 2,14; [1 *Cor.* 15, 5 var.].

9 *Mt.* 20, 24; *Mc.* 10, 41.

10 Vgr. *Mc.* 6, 30; *Lc.* 9, 10; 17, 5; [22, 14 var.]; 24, 10; *Act.* 1, 2; 2, 37. 42. 43; 4, 33. 35. 36. 37; 5, 2. 12. 18. 29. 40.

(suponiéndola conocida) la vocación e investidura de los 10, 1
Doce, rubricada por su «catálogo», que debió de ser un documento de especial interés ya en la Catequesis más primitiva. Eran los Doce Patriarcas del «nuevo Israel del espíritu». Doce estrellas coronando la frente de la «Mujer» vencedora de Satanás (cfr. *Apoc.* 12, 1). Un judeo-cristiano de la primera generación llamará a la Iglesia: «plantación plantada por los Doce Apóstoles del Amado» [11].

Para San Mateo, las líneas siguientes apenas tienen más función que la de ser el punto de apoyo narrativo para el «breviario» de metodología «apostólica» que dará a continuación.

10,1 **Y habiendo llamado a sí a sus Doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus inmundos, para expulsarlos, y para curar toda enfermedad y toda dolencia.**

2 **Los nombres de los Doce Apóstoles son éstos:**
el primero, Simón, el que se llama «Pedro»,
y Andres, su hermano;
y Jacobo, el [hijo] **del Zebedeo,**
y Juan, su hermano;
3 **Felipe y Bartolomé;**
Tomás y Mateo el publicano;
Jacobo, el [hijo] **de Alfeo, y Tadeo** [var: «Lebeo»];
4 **Simón el Cananeo, y Judas el Iscariote (el mismo que le entregó).**

Y habiendo llamado a sí a sus Doce discípulos. San 1
Marcos (3, 13-14) explicita un doble término del «llamamiento»: *para estar con él* (fase de «formación»), y para *enviarlos a proclamar el kerygma* evangélico (fase de «misión»). Como credenciales, les da Jesús participación en su «Exusía» mesiánica: **les dio Poder sobre los espíritus inmundos, para expulsarlos** (cfr. 8, 16; *Mc.* 6, 7) **y para cu-**

[11] Ascensión de Isaías, 4, 3.

10, 1-2 **rar toda enfermedad y toda dolencia** (= 9, 35 y 4, 23; cfr. *Lc.* 9, 1).

A continuación transcribe la lista onomástica de los **Doce Apóstoles. Apóstol** (Ἀπόστολος), del verbo griego correspondiente a «enviar» (ἀποστέλλω), significa etimológicamente «*enviado*». El «apostolado» instituido por Jesús es en todo diferente de otras instituciones de su época —religiosas, filosóficas o político-sociales—, que, si se le parecen, es apenas en la superficie o en el nombre. El próximo «Sermón», y el contexto general del Nuevo Testamento, cincelarán la fisonomía inconfundible del «Apóstol de Cristo». El mismo título se dará también a otros, en la primera generación cristiana, por cooperación o por analogía de funciones con los que pertenecían al grupo estricto de «los Doce», a quienes la Comunidad, y ya, sin duda, Jesús mismo llamaron «Apóstoles» en el sentido más «cristiano-técnico» y preciso de esta palabra. Modernamente el vocablo, con amplitud ilimitada de aplicación, ha alcanzado el apogeo de su valor sugestivo y de la frecuencia con que es usado, tal vez hasta con peligro de cierta desvalorización conceptual. Corresponde a la Teología determinar el sentido preciso de la «*Sucesión apostólica*» hasta el fin de los tiempos (→ 28, 20), inherente a la misma esencia de la Iglesia, cuyo testimonio, hecho magisterio y ministerio en favor de «todas las naciones» (cfr. 28, 19) mientras exista «este mundo», tiene que apoyarse de alguna manera en cierta «perennidad» de la Misión de Aquellos por quienes—además de santa, única y universal—es llamada y tiene que ser «apostólica».

2 **Los nombres de los Doce Apóstoles son éstos.** El «catálogo» refleja, con el de San Lucas en los Hechos (*Act.* 1, 13-14) y mejor que los de San Marcos (3, 16-19) y San Lucas en el Evangelio (6, 14-16), la distribución en binarios, reminiscencia, sin duda, de la manera con que fue organizado el primer ejercicio práctico misional (cfr. *Mc.* 6, 7).

Los cuatro primeros nombres equivalen a un esquema de 10, 2-3
la primera «vocación de selectos» (→ 4, 18): **El primero Simón, el que se llama «Pedro», y Andrés, su hermano** (= *Mt.* 4, 18); **y Jacobo, el** [hijo] **del Zebedeo, y Juan, su hermano** (= *ibid.* 21). La única variación, consistente en añadir: «el primero» (πρῶτος), tuvo que ser consciente y, por tanto, intencional. El evangelista ha querido subrayar cierta «primariedad» de Simón, asociándola a la indicación, metodológicamente anticipada, de que se trata de «el llamado (ὁ λεγόμενος) *Pedro*». Cuando explique el sentido del sobrenombre «Pedro», se entenderá la razón de ser de la «primariedad» *(Mt.* 16, 18-19). *Lc.-Ev.* mantiene el orden de *Mt.; Mc.* anticipa a Andrés los dos hijos del Zebedeo, para facilitar la añadidura del sobrenombre «Boanerges». *Lc.-Act.* yuxtapone a Pedro Juan, formando así el «binomio» característico de sus primeros capítulos (3, 1. 11; 4, 13, etc.). Los cuatro apóstoles, que debieron de ser el núcleo germinal del equipo, forman también dentro de él (especialmente Pedro-Jacobo-Juan) una especie de grupo de selección, como se notará en varias escenas evangélicas
muy conocidas. **Felipe y Bartolomé.** Mismo orden en *Mc.* y 3
Lc.-Ev.; Bartolomé se intercambia con Tomás, del binario siguiente, en *Lc.-Act.;* si algún «motivo» psicológico hubo en el cambio, pudo ser la significación de Tomás a raíz de su actitud en el período pascual. Si «Bartolomé» (= *Bar-Talmai;* e. d.: hijo de Talmai) se identifica, como suele creerse, con el «Natanael» de San Juan, el catálogo (excepto *Lc.-Act.)* sigue todavía el orden más o menos cronológico de los «contactos» iniciales con Jesús (cfr. *Ioh.* 1, 37-46). **Tomás y Mateo, el publicano.** Los otros catálogos omiten la indicación de oficio de «Mateo», resultando para sus lectores no identificable con el «Leví» de Cafarnaum. *Mc.* y *Lc.-Ev.* lo anteponen a Tomás *(Lc.-Act.* lo pospone a Bartolomé por desplazamiento de «Tomás»). El primer evangelista ha querido subrayar la identidad del Apóstol con el «llamado» de la escena del telonio, y ha tenido, sin duda, cierta delicadeza espiritual al ceder la precedencia,

10, 3-4 dentro del binario, a Tomás... **Jacobo, el** [hijo] **de Alfeo y Tadeo**[12]. La posición de Jacobo es idéntica en los cuatro catálogos. Muchos lo identifican con el «hermano» (= pariente) de Jesús (cfr. *Mt.* 13, 55), jefe de la iglesia de Jerusalén (cfr. *Gal.* 1, 19; *Act.* 21, 18), y autor de la Epístola canónica de su nombre. En vez de «*Tadeo*», los catálogos de Lc. dicen «*Judas* [hijo?, hermano?] *de Jacobo*», a quien anticipan Simón (cfr. *Ioh.* 14, 22). Muchos lo identifican también con el autor de la Carta canónica de su nombre; de ser ello cierto, resultaría asimismo pariente de Jesús
4 (cfr. *Mt.* 13, 55; *Mc.* 6, 3; *Iudas* 1, 1). **Simón, el Cananeo, y Judas, el Iscariote.** *Lc.* antepone Simón a Judas-Tadeo, y en vez de grecizar su sobrenombre directamente del arameo *kan'ana'*, lo traduce llamándolo: «Zelotes», es decir, *celador*. Cuál fuera el objeto de su «celo» característico, es cuestión de hipótesis[13]; hacerlo miembro del partido o movimiento extremista de los «zelotas» es una hipótesis más, pero no un dato histórico. *Judas*, el «*Iscariot*(es)», ausente como es lógico del catálogo *Lc.-Act.*, es el último en las demás listas, con la advertencia: **el mismo que le entregó** (= «traicionó»), o equivalente. Su sobrenombre suele interpretarse como «hombre de *Keriot*», que era una población de Judea (aunque dicha explicación no es la única posible). El itinerario psicológico de Judas es y será un misterio. Su reiterada mención como Apóstol en la *Catequesis apostólica* (en vez de una fácil *damnatio memoriae*) dice mucho en favor de la «sumisión al dato objetivo» de los Catequistas...

Hemos advertido que el «catálogo» apostólico no era (ni ha llegado a ser nunca en la literatura cristiana) una forma estereotipada. En su recuerdo y veneración predomina el sentido colegial sobre el culto del individuo. La

---

[12] O *Lebeo* según códices importantes; otros más derivados y algunas versiones precisan: «*Lebeo*, el que es llamado por sobrenombre *Tadeo*».

[13] Ejemplos con la misma palabra ζηλωτής: *Act.* 21, 20; 22, 3; *Gál.* 1, 14; *Tit.* 2, 14, etc.

misma liturgia romana, sin decirnos gran cosa especial de 10, 4
cada uno, nos dice de todos: *isti sunt qui, viventes in carne, plantaverunt Ecclesiam sanguine suo. Quorum doctrina fulget Ecclesia*[14].

[14] Estos son los que, viviendo en carne mortal, con su sangre plantaron la Iglesia (cfr. el texto ya citado de la *Ascensión de Isaías*, siglo I). Con su doctrina resplandece la Iglesia. *Brev. Roman., Comm. Apost., Respons.* 7 *y* 8 *ad Matut.*

3. INSTRUCCIONES A LOS APOSTOLES

INTRODUCCIÓN
(10, 5a)

5 a **A estos Doce «envió» Jesús, después de darles sus consignas, diciendo...**

Las breves líneas anteriores a ésta (Israel sin Pastor..., llamamiento e «investidura» de los Doce..., su «catálogo»...) sirven, en San Mateo, para introducir la segunda amplia compilación de Palabras del Señor, que constituyen un auténtico *Programa apostólico* o «misional». Convendría repetir aquí, adaptando lo que sea necesario, una buena parte de las reflexiones hechas a propósito del «Sermón de la Montaña» (págs. 194ss.), que contiene, más en general, un *Programa evangélico.*

En su «introducción» y «epílogo» el Sermón de la Montaña es caracterizado como una Didakhé; es decir, una Enseñanza o «Doctrina» [15]. La introducción y cláusula del «*Sermón Misional*» le dan un tono más pragmático; se trata de «preceptos», «mandamientos», «ordenaciones» [16].

[15] **5, 2:** ἐδίδασκεν... **7, 8:** ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.
[16] 10, 5: παραγγείλας... **11, 1:** διατάσσων.

A estos Doce «envió» Jesús, después de darles sus consignas, diciendo... *10, 5a*

En los treinta y ocho versículos que siguen, los «misioneros» se suponen ya impregnados del «Programa evangélico» del Sermón de la Montaña, que ellos van a «irradiar» en su misión. El «enviado» de Jesús deberá ser una encarnación de las Bienaventuranzas. *Pobre,* con todo el realismo neotestamentario de fidelidad también externa al espíritu de la pobreza bíblica (vv. 9-10). Instrumento de aquella entrañable *Misericordia* que fue la última razón de su llamamiento (9, 36-38), para dar generosamente al pueblo los dones mesiánicos (vv. 7-8). *Artífice de la Paz,* que entregará como una bendición del cielo dondequiera sea recibido (13s.). Inmaculado en la *pureza* de su conducta (cfr. v. 16), sabrá lo que son la *sed* (cfr. v. 42) y las *lágrimas* más dolorosas (cfr. vv. 34ss.). Su Bienaventuranza más característica será, sobre todo, la de la PERSECUCION.

En efecto, este «canon de perfección apostólica»[17] da por supuesto que es situación connatural del apóstol la de ser **perseguido.** El Sermón contiene una especie de «código de los perseguidos» (vv. 16-39) incluido dentro del «código de los enviados» (vv. 5-15. 40 [41-42]). El evangelista compuso su libro en vistas a una situación concreta, que (por superior perspectiva y disposición del Espíritu que lo ilumina, mueve y asiste) servirá como paradigma a otras análogas situaciones concretas de la historia, tan frecuentes, que formarán el clima habitual del cristianismo auténtico. Se trata de aquella «nota» de la Iglesia que llamamos *la Persecución.*

Las palabras de Jesús y su consignación por el redactor del Evangelio reflejan la realidad de las persecuciones palestinenses, que los discípulos de la Catequesis han conocido por experiencia o están sufriendo. El «itinerario» esquemático del perseguido es: la «*entrega*» al enemigo (que, muchas veces, será «traición»: cfr. vv. 17. 19. 21); el *interrogatorio* ante el tribunal religioso (v. 17) o las auto-

[17] Cfr. núm. III, 2, págs. 205 y 241.

10, 5a ridades civiles (v. 18), que será una de las mayores causas de preocupación (cfr. vv. 19s.), como ha sucedido en todas las persecuciones: momento crucial del que depende o el *testimonio* (v. 18), o la *apostasía* (cfr. v. 33) y aún la *traición*. La pena del perseguido irá desde sentirse objeto de odio colectivo (v. 22) y de calumnia (25), hasta la flagelación (17) y la muerte (28) por Jesús (39), cuyo arquetipo y posible realidad es la crucifixión (38). El supremo peligro del perseguido es la *apostasía* (33. 39), y la suprema consigna la *firme perseverancia* (22). En camino hacia ambas están, respectivamente, el *miedo* (26. 28. 31) y la *audacia* de la fe (26s. 32), junto con la prudencia de la «*fuga*» (16. 23). La audacia de la fe se cimienta en motivos religiosos: los principales son el *temor de Dios*, Padre justo, que envía al infierno (28) a los que Jesús no reconoce como suyos en el tribunal definitivo del Juicio de Dios, en correspondencia a no haberse declarado ellos como de El ante el tribunal del juicio humano. El motivo último—envuelto en oscuro ropaje de frases negativas—es (como en San Juan y en San Pablo) el *Amor de Jesús:* ese amor que impregna hasta la sensibilidad, no sólo la estimativa[18]. Amor que, al contrabalancearse con cualquier supremo amor humano, pasa por encima de ellos: más intenso que el de padres a hijos y de hijos a padres, más eficaz que el horror al suplicio, más fuerte que el apego a la propia vida (vv. 37-40). Ese amor será para el perseguido su máximo tormento; el «martirio del corazón», espada que corta los nervios más sensibles: los del afecto familiar (vv. 34-36, cfr. 21). Es verdad que el tenor literario del «código de los perseguidos» es duro, riguroso. Cada escritor tiene su temperamento. Y hay climas aptos para curtir aun los estilos suaves; el autor de la Carta a los Hebreos (escribiendo a una colectividad judeocristiana, en la que algunos se acercaban al borde de la apostasía) desciende a veces de su elevación soberana de lenguaje a frases más duras aún que las seleccionadas por San Mateo. Penetrando en su fon-

[18] V. 37: ὁ φιλῶν... Verbo φιλεῖν (cfr. 5, 44) referido a Jesús como en *Ioh.* 21, 15. 16. 17 y en 1 *Cor.* 16, 22. Cfr. coment. a 5, 44, pág. 303.

do conceptual-afectivo, se descubre una doctrina sobre el amor a Cristo, de nivel no inferior a los más sublimes textos del Nuevo Testamento. En la misma superficie aflora una entrañable espiritualidad de filiación, que sabe advertir y besar la mano del Padre, no sólo cuando da de comer y de vestir (cfr. 6, 25ss.), sino cuando envía la que también es «gracia» de su Beneplácito: la persecución y la muerte (vv. 29-31). *10, 5a*

Otra de las vivencias que se respiran en la atmósfera del Discurso misional es *la asimilación del apóstol y del perseguido a la persona de Jesús.* El comentario observará algunos pormenores. Para el apóstol en cuanto «*enviado*»: mismo campo de acción inmediata (5-6), mismo programa de acción (7-8), mismo género de vida, sin tener «dónde reclinar la cabeza» (9ss.), semejante valoración de dignidad en relación con sus bienhechores y en vistas a la recompensa escatológica (vv. 40-42 compar. con 25, 34ss.). El esquema de la «*Pasión*» del discípulo tiene asimismo numerosos reflejos (intencionales: cfr. 24-25) de la «Pasión» del Maestro: «entrega»-traición, Sanhedrín y tribunal de reyes [Herodes] y gobernadores [Pilato] con respectivo testimonio ante «ellos» [los judíos] y los gentiles, interrogatorio, flagelación, cruz, muerte. Y antes de la Pasión física: odio, calumnia, «fuga» frecuente, incomprensión de los mismos «suyos»... Se presiente la imagen del apóstol «*alter Christus*» y «alter crucifixus».

Sobre la articulación literaria, cabría repetir varias reflexiones ya escritas a propósito del Sermón de la Montaña (págs. 199s.). El comentario no pretende ni sabría hacer excavaciones de arqueología redaccional. Es patente que el evangelista definitivo ha acoplado materiales, que debieron preexistir, parcialmente dispersos, en la Catequesis. Es normal que su nuevo contexto haya matizado el sentido, sin deformar (y aun «precisando») la Doctrina del Maestro, no prisionera de una forma, sino señora de un Pensamiento. Nada tiene de extraño que la ilación lógica (sobre todo, según «nuestra» lógica) y la misma contextura gramatical no sean siempre perspicuas. Algunas observaciones se propondrán en el comentario, así como cierta «división» que corresponda al espontáneo sucederse de los temas. La imprecisión principal se derivará de no saber, en bastantes versículos, a dónde exactamente se proyecta el aviso, consejo o precepto [¿al «apóstol»

en sentido estricto?... ¿o amplio?... ¿Para qué misión: la de ensayo, la judeocristiana, la definitiva y universal?... ¿al cristiano en general?...]. Aunque es posible que esta imprecisión (propia también de parte del Sermón de la Montaña) no sea involuntaria por parte del evangelista: *Quod vobis dico*—podría anotar también aquí la Catequesis—*omnibus dico (Mc.* 13, 37): lo que os digo a «vosotros», lo digo para todos. El Espíritu Santo, y, con El, la Catequesis de la Comunidad apostólica quería hacer del Evangelio, consignando Palabras de Jesús (dichas quizá en ocasiones y para personas concretas) *un código de santidad para toda la Iglesia.*

Conforme a lo indicado anteriormente, podemos distinguir unas «consignas a los *enviados*» (a las que pertenece la sección *A*—y, en parte, la *E*—) y unas «consignas a los *perseguidos*» (contenidas en las secciones *B, C* y *D*).

A) «Misioneros» del Kerygma, de la Salud, de la Paz de Cristo

(normas concretas e inmediatas)

(10, 5b-15)

En el primer ciclo de consignas se respira la atmósfera de noviciado del primer «ejercicio práctico» misional por Galilea. Los mandatos se van sucediendo con un orden espontáneo: campo de misión, su objetivo, prevenciones materiales, su saludo de paz y la perspectiva secundaria de una posible repulsa. Marcos y Lucas nos informan acerca de las circunstancias concretas de aquel ensayo apostólico, y dan las consignas en forma muy breve (*Mc.* 6, 7-11) [19]. Lucas reproduce el mismo ciclo a propósito de la «misión de los Setenta [y dos]», según la tradición más amplia que sigue San Mateo (*Lc.* 10, 1-12).

5 b No vayáis por camino que lleve a los gentiles,
ni entréis en ciudad de samaritanos;

[19] Cfr. 6, 12. 30; *Lc.* 9, 1-5; cfr. 9, 6. 10.

6 **Id más bien a las ovejas perdidas de la Casa de Is- [rael.** *10, 5b-6*

7 **Id proclamando y diciendo:**
«Llega el Reino de los Cielos».
8 **Curad enfermos, resucitad muertos,**
purificad leprosos, echad demonios:
de balde recibisteis; dad de balde.

9 **No os procuréis oro ni plata**
ni cobre en vuestros cintos;
10 **ni alforja para el camino, ni dos túnicas,**
ni sandalias, ni bastón:
porque digno es el obrero de su mantenimiento.

11 **En cualquier ciudad o aldea en que entréis,**
informaos de quién hay en ella que sea digno;
y allí quedaos hasta que os marchéis.
12 **Al entrar en la casa, dadle el saludo** [de paz];
13 **y si la casa es digna,**
venga vuestra paz sobre ella;
mas si no es digna,
que vuestra paz retorne a vosotros.

14 **Y si alguien no os recibiere,**
ni escuchare vuestras palabras,
salid afuera de aquella casa o aquella ciudad
y sacudid el polvo de vuestros pies.
15 **En verdad os digo:**
más soportable será para la tierra de Sodoma y de [Gomorra
en el Día del Juicio, que para aquella ciudad.

Campo de Misión: **No vayáis por camino que lleve a los** *5b*
gentiles, ni entréis en ciudad (o «provincia»?) **de samari-**
tanos. Prácticamente queda limitado el radio de acción a
la comarca de Galilea, sin salida hacia el N. y E. (gentiles)
ni al S. (Samaria). Pero el motivo es formalmente «me-
siánico»: **Id más bien a las ovejas perdidas de la Casa de** *6*

10, 6-8 **Israel**[20]. La expresión «ovejas perdidas» empalma con el tema inicial de la sección: «*Israel sin Pastor*» (→ 9, 36); el envío de los Doce es actuación de aquella «compasión entrañable» de Jesús. La frase entera, de puro sabor cristiano palestinense y arcaico, es omitida por los otros evangelistas. Mateo, en cambio, la reitera, aplicada a Jesús por Sí mismo (15, 24). Es el primer rasgo de paralelismo entre El y sus Apóstoles en esta secuencia. La previa misión a Israel del *Siervo de Yahveh* (*Is.* 49, 5) precede y preludia la irradiación de su Mensaje salvífico «hasta los confines de la tierra» (*Is.* 49, 6 y *Mt.* 28, 19).

El *objetivo de la Misión* es un calco exacto de la de Je-
7 sús descrita en los capítulos 4-9. **Id proclamando** el Evangelio, **diciendo: «Llega el Reino de los Cielos»**[21]. Quien tenga sentido realista comprenderá que casi lo único que podían hacer aquellos «novicios en apostolado» era *repetir*, no sólo conceptos, sino palabras oídas ya tantas veces de labios del Maestro. Añádase la pedagogía de la época y país, donde entre la noción de «enseñar» y la de «aprender» no se concebía otro paso a nivel más que la práctica de «repetir». Aunque no lo menciona nuestro Evangelio (si bien se refleja en la estructura del precedente «catálogo» onomástico), la precaución de enviarlos «de dos en dos» (*Mc.* 6, 7) reducía mucho la posibilidad de deformaciones. Aquel ensayo fue el primer germen del posterior Kerygma y Catequesis de los Apóstoles. Su palabra, como la de Jesús, iba a ser apoyada con «*Dynámeis*» iguales a las suyas; actos y «signos» a la vez de la Salvación mesiánica inminen-
8 te y ya presente: **curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, echad demonios.** Convergen en esta enumeración ejemplificativa los dos capítulos anteriores (los «enviados» actuarán como «otro Jesús») y la «afirmación mesiánica» comunicada al Bautista por medio de sus mensajeros en el capítulo siguiente (11, 5).

---

[20] Hebraísmo por «Pueblo de Israel»; cfr. *Act.* 2, 36; 7, 42 [*Amós* 5, 25]; *Hebr.* 8, 8. 10 [*Ier.* 31, 31. 33].

[21] Cfr. coment. a 4, 23 y 4, 17; págs. 180-184 y 156-164.

Una consigna de estilo lapidario enlaza este programa 10, 8-10
con las siguientes normas de pobreza misional: **de balde recibisteis, dad de balde.** El apostolado y sus poderes son para el apóstol pura gracia de Dios. La doctrina y la salud mesiánica tienen que ser para el mundo pura gracia del apóstol. Hacer el don de Dios proporcional al dinero, o es divinizar el dinero o es «metalizar» los dones de Dios. El hecho de consignarse explícitamente este mandato de Jesús en la Catequesis puede tal vez ser indicio de que, ya desde primera hora (cfr. *Act.* 8, 18ss.), hubo que ponerse en guardia contra aquella perenne tentación del apostolado.

El capítulo sobre *prevenciones materiales* traduce a lenguaje «gráfico» y absolutista el imperativo de pobreza misional que corresponde a la pobreza «mesiánica» de Quien
no tenía dónde reclinar la cabeza (8, 20): **no os procuréis** 9
oro ni plata ni cobre [«calderilla»] **en vuestros cintos**[22]**; ni** 10
alforja para el camino ni dos túnicas. Es decir: id *sin dinero* y *sin provisiones;* los textos correspondientes de Marcos y Lucas dicen más o menos lo mismo. **Ni sandalias, ni bastón.** Pincelada hiperbólica, en sintonía de estilo, verbigracia, con algunos textos del Sermón de la Montaña. El tercer evangelista mantiene el mismo tono (*Lc.* 9, 3; 10, 4; cfr. 22, 35). San Marcos, en cambio, traduce la consigna de Jesús a la descripción realista de un caminante desposeído de todo—calderilla, provisiones, alforja—menos de lo estrictamente esencial: *una* túnica, *sandalias* y *bastón* (*Mc.* 6, 8). La fidelidad evangélica a la Palabra de Jesús garantiza la sustancia, no necesariamente el «color» literario; la idea, no su precisión redaccional. Algunas exégesis que pretenden concordar hasta el último pormenor, *Mc.* con *Mt.-Lc.*, son rebuscadas (y presuponen un concepto más «mecánico» que «psicológico» de la equivalencia entre idea y palabra).

La pobreza misional tiene su vertiente positiva, abierta al pleno sol del teocentrismo evangélico: la *confianza* en el «Señor de la mies»: **porque digno es el obrero** (ὁ ἐργάτης

[22] E. d., en la bolsa pendiente de ellos.

10, 10-13 = 9, 38) **de su mantenimiento.** San Lucas derivará la idea de «sustento» o «mantenimiento» (τροφή) a la de «salario» (μισθός: *Lc.* 10, 7); San Pablo recogerá y aplicará a la práctica esta sentencia de Jesús, con este último matiz más «estabilizado» (cfr. 1 *Tim.* 5, 17-18 y 1 *Cor.* 9, 7ss.).

La forma concreta del «mantenimiento» que asegura el Señor consistirá en la «hospitalidad» ofrecida por quienes
11 reciben el Mensaje: **en cualquier ciudad o aldea en que entréis, informaos de quién hay en ella que sea digno** (norma de prudencia muy realista); **y allí quedaos, hasta que marchéis** de la población, sin caer en la también fácil tentación de perder tiempo y prestigio «pasando de casa en casa» (*Lc.* 10, 7). Ello compromete implícitamente a procurar que la permanencia sea breve en cada población. Estas líneas reflejan, sin duda, no sólo un recuerdo ejemplar de las primeras misiones, sino también un interés normativo contemporáneo a los discípulos de la Catequesis. Otro documento, poco distante cronológicamente de nuestro Evangelio—la «Didakhé»—da normas análogas, aunque más concretas y muy objetivas, en vistas a los «apóstoles»-misioneros y a los «profetas» y «doctores»[23]. En otros cultos contemporáneos era notoria la explotación de la generosidad popular por parte de propagandistas itinerantes.

Vivir de hospitalidad, aun en Oriente, no siempre es un idilio (cfr. *Eccli.* 29, 21-28 [28-35]). Pero los Apóstoles reconocieron que durante aquella misión primicial, cuando el aura popular era todavía favorable a Jesús, nada les había faltado (*Lc.* 22, 35).

Al perfil del Apóstol, que se va bosquejando como una copia del de Jesús, Maestro y «Médico» de Israel, pobre y que «no tiene dónde reclinar la cabeza», se añade otra faceta del «canon de perfección» de las Bienaventuranzas: la
12 de ser «hacedor de Paz» (εἰρηνοποιός): **Al entrar en la casa,**
13 **dadle el saludo** [de paz]; **y, si la casa es digna, venga vuestra paz sobre ella.** Para un lector hebreo, la palabra «saludar» incluye la noción de «paz», por morfología y por

[23] Cfr. *Did.* 11, 3-6. 9. 12; 13, 1-2.

asociación de ideas (*saludar* es decir: «la paz contigo», *10, 13*
«con vosotros», etc.). Al traductor griego, por no conservar la sugerencia semántica de «paz» en el imperativo «dad el saludo» o «saludad», le resultó la frase poco comprensible. San Lucas escribió para lectores helenistas: «decid: *Paz a esta casa*» (*Lc.* 10, 5). El «saludo-de-paz» de los Apóstoles no es un simple buen deseo, como el saludo del mundo, sino un don mesiánico, como el «saludo» de Cristo (cfr. *Ioh.* 14, 27): **la Paz.** Véase el comentario a la penúltima Bienaventuranza. La noción primitiva cristiana de «*saludar*» recubre en gran parte la noción religiosa perenne de «*bendecir*». Arquetipos neotestamentarios del arte evangélico de «saludar» son Gabriel a María (*Lc.* 1, 29), María a Elisabet (*Lc.* 1, 40), la milicia angélica al mundo (*Lc.* 2, 14), Jesús a los Apóstoles (vgr. *Ioh.* 20, 20. 21. 26), los Apóstoles, y concretamente Pablo en sus clásicos «saludos epistolares» a las iglesias, en los que la **Paz** se cruza en paso a nivel con la **Gracia** a manera de «summa bonorum»: supremo beneficio de Dios y de Cristo Jesús a los hombres. *Paz y Gracia* se identifican con la **Salud mesiánica.** El «saludo apostólico» que manda Jesús es el rito significativo y cuasi-eficaz de los «artífices de la Paz» según el Evangelio (los εἰρηνοποιοί).

«Si la casa es digna»; es decir: si en sus moradores hay «disponibilidad» abierta al don de Dios, si vive en ella el «hijo-de-paz» (como dice, en hermoso hebraísmo, San Lucas 10, 6). **Venga vuestra paz sobre ella:** personificación expresiva (más todavía en *Lc.* 10, 6: «repose sobre el hijo-de-paz»). En la liturgia romana estamos habituados también a concebir como una especie de hipóstasis la «bendición de Dios omnipotente», que da su ministro para que «*descienda sobre* [vosotros] y *permanezca* para siempre». **Mas si no es digna** (la casa que, por informes, han escogido), **que vuestra paz retorne a vosotros,** como un valor sagrado y subsistente, que no se debe perder.

Perspectiva de repulsa. Aunque la atmósfera de este primer ciclo de consignas es optimista—como debió serlo

10, 13-15 el resultado de la misión a la que fundamentalmente corresponden—, no quiso el Maestro que faltase la perspec-
14 tiva del fracaso, sugerida por la última frase anterior. **Y si alguien no os recibiere, ni escuchare vuestras palabras**... Se presiente la enérgica fórmula posterior de la Catequesis: «*el que se negare a creer*...» (*Mc.* 16, 16). La «aceptación del Kerygma»—es decir, la Fe—no se impone; la Paz ofrecida, aun cuando es una dulce evidencia, respeta la libertad del «corazón». Si éste se cierra, el apóstol ha terminado: **salid fuera de aquella casa o aquella ciudad y sacudid el polvo de vuestros pies** (cfr. *Mc.* 6, 11 y *Lc.* 9, 5; 10, 10ss.). Gesto simbólico para significar que aquella tierra es impura, como la de los paganos según los judíos. Los Apóstoles cumplieron alguna vez esta recomendación a la letra (vgr. *Act.* 13, 51; cfr. *Act.* 18, 6). No podía faltar, en el estilo de nuestra Catequesis, una rúbrica final de proyección escatológica en este primer ciclo de Palabras de
15 Jesús dentro del Sermón misional: **En verdad os digo** (→5, 18): **más soportable será el castigo para la tierra de Sodoma y de Gomorra, en el Día del Juicio, que para aquella ciudad.** Aquella otra fórmula de la Catequesis dirá escuetamente: [«el que se negare a creer] *será condenado*» (*Mc.* 16, 16). En el ejemplario popular religioso del judaísmo, Sodoma y Gomorra, junto con los ángeles malos y los hombres del tiempo del diluvio, eran arquetipos de la sanción ultraterrena de los pecadores (cfr. vgr. 2 *Petr.* 2, 4ss.; *Iudas* 6s.). Presentar el pecado contra la fe más grave que los de Sodoma y Gomorra (manteniendo éstos en toda su «bíblica» gravedad) es también una lección de «moral» y de pedagogía cristiana.

B) Perseguidos por Cristo y como Cristo. Consejos (10, 16-25)

El segundo ciclo de instrucciones ofrece a los discípulos la perspectiva de la *persecución*. Un reflejo más del «canon» de las Bienaventuranzas. El redactor ha enhebrado las

palabras de Jesús en el hilo conductor de una «situación» 10, 15
representada por las palabras «entregar» y «perseguir». Un pequeño *maschal* sirve de charnela entre este ciclo y el anterior (v. 16). Una reflexión al fin apunta el tema neotestamentario de la «comunión de dolor» entre Cristo y los suyos (vv. 24-25). La comparación con Marcos (13, 9-13) y Lucas (21, 12-19)—y aun con un reflejo del mismo Mateo (24, 9. 13)—sugiere que el contenido substancial de este ciclo (17-22) proviene de los últimos pasos del camino de Jesús hacia la Pasión. Juan incluirá en el *Sermón de la Cena* ideas análogas, aunque con orden y estilo del todo independiente[24]. La perspectiva de esta secuencia de «instrucciones» no coincide con la de la misión galilaica. Es la proyección de la Cruz tendiéndose sobre el campo de la historia cristiana hacia su devenir, no delimitado ni en tiempo ni en espacio. Su sombra no toca sólo a los Apóstoles, sino también a otros (cfr. v. 21); algunos consejos se resentirán por tanto de cierta imprecisión — mejor dicho: gozarán de amplio sentido «comprehensivo»; si parte del Sermón de la Montaña es *precisamente* para los Apóstoles, alguna parte del Sermón apostólico es *también* para todos los seguidores de Jesús.

16 **Mirad, yo os envío como ovejas en medio de lobos;**
haceos, pues, prudentes como las serpientes
y sencillos como las palomas.

17 **Precaveos de los hombres;**
porque os entregarán a los sanhedrines,
y en sus sinagogas os azotarán,
18 **y ante gobernadores y reyes seréis llevados por causa [de Mí,**
en testimonio para ellos y para los gentiles.

[24] Cfr. *Ioh.* 15, 16: tema «elección-misión»; 15, 18 — 16, 4: tema «persecuciones».

10, 16

19 **Mas, cuando os entregaren,**
no os acongojéis pensando cómo o de qué vais a [hablar,
porque os será dado en aquella hora lo que vais a [hablar;
20 **porque no sois vosotros los que habláis,**
sino que es el Espíritu de vuestro Padre el que habla [en vosotros.

21 **Entregará a la muerte el hermano al hermano,**
y el padre al hijo;
y 'se levantarán hijos contra sus padres' y los [matarán.
22 **Y seréis odiados de todos por causa de mi Nombre;**
mas el que se mantenga firme hasta el fin, éste [será salvo.

23 **Y cuando os persigan en esa ciudad, huid a la otra;**
porque en verdad os digo:
No acabaréis las ciudades de Israel,
antes de que venga el Hijo del Hombre.

24 **No está el discípulo por encima del maestro,**
ni el siervo por encima de su señor;
25 **Bastante es para el discípulo llegar a ser como su [maestro,**
y el siervo como su señor.
Si al dueño han tratado de Beelzebul,
¡cuánto más a los miembros de su casa!...

16 **Mirad, yo os envío como ovejas en medio de lobos; haceos, pues, prudentes como las serpientes, y sencillos como las palomas.** El *mašal* nos recuerda otra vez el capítulo «zoológico» del *thesaurus imaginum* de Jesús (→7, 6). La segunda parte podría ser proverbial, ya que se encuentra, bastante aproximado, en algunos escritores rabínicos (aunque muy posteriores). El cambio de «figura» del apóstol-«enviado» (de «*pastor*», cfr. 9, 36; 10, 5-6, a «*oveja*»-víctima)

sirve de charnela para pasar a otra vertiente de su persona- *10, 16-17*
lidad: la de «perseguido». Como tal, tendrá que armonizar otras dos «figuras» tan antitéticas como la de *serpiente* y la de *paloma*. Dada la probabilidad de que la frase refleje una expresión del pueblo, no sería buen camino analizar a base de erudición literaria el punto de intersección conceptual entre la táctica del apóstol-perseguido y tantos textos como pudieran citarse de «serpientes» y «palomas» más o menos alegóricas. El peso del consejo está en los adjetivos: «prudentes» y «sencillos». La «prudencia» de la serpiente (que sería inoportuno relacionar con la del Génesis (!) 3, 1) se caracteriza, en ambiente agrícola, en su instinto de no enfrentarse porque sí con el hombre, que es su enemigo («precaveos de los hombres...»: 17). La «sencillez» de la paloma no invita a ser ingenuo ni cándido; el «sencillo» (= ἀκέραιος) es el de conducta irreprochable, transparente, inmaculado. La mejor descripción del cristiano «sencillo» y sin tacha, entre «lobos» o *perversos*, la dará San Pablo escribiendo a los de Filipos (2, 14). La prudencia de la serpiente es maliciosa y traidora; la oveja predestinada a víctima, sin ser tonta, ha de ser *perfecta;* sólo así, cuando la ataquen los «lobos» su martirio será el testimonio de la
inocencia[25]. **Precaveos de los hombres.** El mismo sentido *17*
peyorativo de «hombres» se encuentra, vgr., en la profecía de la Pasión *(Mt.* 17, 22). **Porque os entregarán a los sanhedrines.** «Entregar» (παραδιδόναι, que puede sugerir además «traicionar») es palabra repetida innumerables veces en el Nuevo Testamento como momento decisivo de la Pasión de Jesús. Hecha palabra-clave de este recitado, asocia la imagen de los perseguidos al modelo del supremo *Perseguido-«entregado»*. «Sanhedrines» o tribunales judíos, también locales; la intención se refiere ante todo, al supremo de Jerusalén. Al hablar de las persecuciones futuras, Jesús se expresa principalmente en categorías hebreas (también *Ioh.* 16, 2). **Y en sus sinagogas os azotarán** (cfr. *Mt.* 23, 34). Los lectores judeocristianos tenían sobrada experiencia; basta

[25] Misma idea, sin imagen: 1 *Petr.* 4, 15.

10, 17-20 leer entre líneas la «confesión» de Pablo[26] y su posterior
18 ejercicio de «oveja entre lobos» *(2 Cor.* 11, 24). **Y ante gobernadores** (ἡγεμόνας) **y reyes seréis llevados.** El «color descriptivo» tampoco va más allá del de las persecuciones de ambiente judeocristiano, ya experimentadas por los lectores; el esquema: «gobernador» (o «jefe»)-«rey» empieza ya en la Pasión (cfr. *Act.* 4, 26. 27) y se va prolongando en los Hechos Apostólicos (hasta, vgr., 25, 23ss.). **Por causa de Mí:** sello teológico del «testimonio» cristiano, esencial a partir de las Bienaventuranzas (5, 11). No es el dolor, sino su motivo lo que consagra al mártir de Jesús. **En testimonio para ellos y para los gentiles** (→8, 4). La asociación de «gentiles» a «judíos», en aposición de contexto con «reyes + jefes» y «sanhedritas» se da también en el texto ya citado de los Hechos (4, 27). La idea de «testimonio» (μαρτύριον) empieza a matizarse con reflejos de la noción técnica cristiana (que heredó, más tarde, su raíz filológica) de «martirio».

La siguiente estancia del recitado tiene por eje aquella función del «entregado» que será, normalmente, la forma
19 concreta de su testimonio: «*hablar*». **Mas, cuando os entregaren, no os acongojéis pensando cómo o de qué vais a hablar, porque os será dado** (= Dios os dará:→ 5, 5) **en aquella hora lo que vais a hablar.** Ese don de lo alto, San Lucas lo llama «sabiduría» (21, 15). La explicación abre un nuevo
20 horizonte teológico en nuestra Catequesis: **porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que habla en** [= por] **vosotros** (= «el Espíritu Santo»: *Mc.* 13, 11; *Lc.* 12, 12). En el cuarto Evangelio y también en el contexto de las persecuciones (15, 26-27), se subraya asimismo la «sym-phonia» del *testimonio del Espíritu* con el *testimonio de los Apóstoles.* Los «Hechos», si son un paralelismo de superficie entre la actividad petrina y la paulina pro difusión del Evangelio, son mucho más un paralelismo de profundidad entre toda acción apostólica y la acción del Espíritu Santo; esta concepción profunda de un

[26] *Act.* 26, 10-11, relacionado con *Act.* 8, 3 y 22, 4-5.

apostolado «pneumatóforo» la preludia San Mateo en el *10, 20-22*
presente texto. Como ejemplos clásicos de cumplimiento de
esta promesa pueden citarse el de Pedro y Juan *(Act.* 4,
8. 13. cfr. 31) y el de Esteban (6, 10 comparado con *Lc.* 21,
15; 7, 55). La historia de todas las persecuciones ofrecería
muchas páginas de «exégesis vital».

El siguiente fragmento es un cliché de acentuado tono
escatológico (= *Mc.* 13, 12-13; cfr. *Lc.* 21, 16-19 y *Mt.* 24,
9-13). El matiz de «traición» pasa a primer plano en la idea
de «entrega»: **Entregará a la muerte el hermano al hermano,** *21*
y el padre al hijo; y 'se levantarán hijos contra sus padres'
(cfr. *Mich.* 7, 6), **y los matarán,** e.d.: harán que sean conde-
nados a muerte. El sacrificio de los supremos valores del
amor humano, y el martirio de ser odiado sin odiar, exige
un motivo-fuerza ultranatural, que saldrá a la superficie en el
versículo 37. **Y seréis odiados de todos a causa de mi** *22*
Nombre. En San Juan, ese «todos» se traducirá por «el
mundo» *(Ioh.* 15, 18-19), delimitándose con ello la frontera
entre el campo del odio y el campo de la Caridad *(ibid.*
v. 17). **Mas el que se mantenga firme hasta el fin, éste será
salvo.** La frase, saturada de carga escatológica, debe enten-
derse por ello mismo con la indeterminación (o, mejor di-
cho, *comprehensión* prácticamente «gnómica») que se deriva
a ella a partir de un axioma fundamental en la escatología
neotestamentaria: *no cuenta el «tiempo», sino la «actitud».*
El «Fin» supremo es una convergencia de «fines»; y en cada
uno de estos «fines» se concentra toda la trascendencia de
Aquello por lo cual el cristiano y el apóstol, si están **en** la
tierra, existen primacialmente **para** y **hacia** el Término. La
actitud cristiana «*hacia-hasta* el Fin» tendrá como diorama
catequístico en nuestro Evangelio las parábolas «del siervo
fiel» y «de las vírgenes prudentes» (24, 45 — 25, 13). El sen-
tido «comprehensivo» de la frase «*mantenerse firme hasta
el fin* (εἰς τέλος)» permite darle valor de proverbio ascéti-
co, e ilustrarla con el paradigma de aquella fidelidad a su

10, 22-23 «Obra» «hasta el *fin*», característica de Jesús según San Juan (cfr. *Ioh.* 13, 1; 17, 4; 19, 30)[27].

La siguiente cuasi-estrofa retorna al tema de la «prudencia». La «serpiente» se defiende de los «hombres» huyendo:
23 **Y cuando os persigan en esa ciudad, huid a la otra** (cfr. *Mt.* 23, 34)[28]. **Porque en verdad os digo: no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre.** El evangelista, que en este segundo ciclo del Sermón trabaja como «compilador», ha conectado este consejo de «fuga» a las frases anteriores en que se habla de unos *perseguidos* que no son solamente los Apóstoles, sino también otros discípulos o cristianos en general. Como norma también general se indica la evasión. Consejo o precepto cuya actualidad ha revivido tantas veces (y hasta ha dado materia para discutir). Jesús tuvo épocas de auténtico fugitivo, empezando ya en su Infancia. La actuación apostólica de San Pablo, a partir de Damasco, es una pintoresca sucesión de fugas. «Cuando el Evangelio mismo (dice Maldonado en su comentario a este versículo), por el que no hay que huir, pide que huyamos, hay que huir. Entonces huir no es miedo, sino piedad; no huir no es fortaleza, sino pertinacia.» Como promesa y consuelo, Jesús afirma solemnemente a los «fugitivos» que no les faltarán ciudades de refugio. La perspectiva del redactor al situar en este contexto las palabras de Jesús es todavía palestinense. Sus lectores son judeocristianos, duramente ejercitados en la «paciencia» por el Nombre de Jesús. La frase, exclusiva del primer Evangelio, está cortada a medida para sus oídos: no se les acabarán las ciudades de Israel; es decir: *no les faltará donde refugiarse.*

---

[27] «Mantenerse firme», o, como suele traducirse: *perseverar*, responde al verbo ὑπομένειν en el sentido de ejercitar la ὑπομονή (cfr. *Lc.* 21, 19) o «permanencia (—μονή) bajo (ὑπο—) el peso de unas circunstancias aflictivas»; es la virtud aneja a la Esperanza (muy elogiada y recomendada especialmente por San Pablo), de la *paciencia activa*: aquella que no consiste en soportar pasivamente con resignación la adversidad, sino en avanzar con paso firme y constante sosteniendo con ánimo inquebrantable el peso de las **«tribulaciones», o la** persecución.

[28] Muchos documentos textuales, y probablemente el texto original, prosiguen: «*y cuando en la otra os persigan, huid a otra.*»

hasta que «venga el Hijo del Hombre». El tema de la «veni- 10, 23-25
da del Hijo del Hombre» reaparecerá en otros momentos solemnes de la Catequesis *(Mt.* 16, 27. 28; 24, 30; 26, 64). La expresión no tiene sentido necesariamente unívoco. Puede entenderse a través de ella la actuación del Poder judicial del Mesías en la destrucción (real y «significativa» a la vez) de Jerusalén y su Templo. El paralelismo de fondo con 23, 34ss. recomienda esta interpretación. Jesús, en su Misión personal (cfr. 15, 24), sentía como máximo problema el de la conversión o reprobación de Israel. El glorioso y trágico acontecimiento de la «Venida del Hijo del Hombre» tiene por primer plano, en su pensamiento y en sus palabras, el «Juicio» contra Jerusalén e Israel incrédulos [29].

En la siguiente «estrofa» aflora a la superficie uno de los «temas» fundamentales sobre los que está construido el Sermón apostólico: *la comunión de vida, misión y destino entre el Maestro y el «discípulo».* Empieza por una afirmación gnómica: **No está el discípulo por encima del maestro** 24
(cfr. *Lc.* 6, 40), **ni el siervo por encima de su señor. Bastante** 25
es para el discípulo llegar a ser como su maestro, y el siervo como su señor. Del hecho de que le reconozcan como «el Maestro» y «el Señor» les deduce Jesús a los Apóstoles,

---

[29] Aunque se le quisiera dar el sentido de «término final» del mundo la promesa no diría más, para lectores palestinenses, que una idea sustantiva: *la seguridad de refugio,* expresada con un «color literario contemporáneo»: *en tierra de Israel.* El lector futuro deberá comprender la «idea», que podrá revestir de otro «color», si no puede sintonizar con el primitivo.

Quien lea lo mucho que ha dado que escribir, y las variadísimas opiniones sobre ella, quizá sacará en claro que la frase es oscura. Una lógica prudente pide entonces no deducir de estas solas palabras conclusiones *ciertas.* Agrava la dificultad del inciso el hecho, muy probable, de estar trasladado aquí por el «compilador» desde otro contexto, sin duda más «lógico».

Su imprecisión procede, vgr., de no poderse afirmar con seguridad si los «fugitivos» son los Apóstoles o los cristianos en general; si «acabar las ciudades» hay que entenderlo como campo de «misión» para proclamar el Evangelio o como lugar de refugio; si la *venida del Hijo del Hombre* es «escatológica-terminal», o se refiere a la destrucción de Jerusalén, o si tiene otro sentido. Cada una de estas disyuntivas puede diferenciarse todavía en varios matices. A quien le plazca, es fácil combinar «opiniones», que no pasarán de tales; aceptables en hipótesis, mientras no lleguen al extremo, vgr. de afirmar, por este texto, que Jesús estaba convencido de que era inminente la crisis «escatológica-final» cuando enviaba los Apóstoles a los primeros ensayos de misión por Galilea...

10, 25 también en el Evangelio de San Juan (13, 13-16) el deber de *imitarle* (concretamente en su humildad; pero en función del mismo principio general que formula en San Mateo). De este principio se deriva igualmente (lo mismo que en San Juan: 15, 20) la comunidad de *persecución:* **si al dueño han tratado de Beelzebul** (cfr. 12, 24 [9, 24], **¡cuánto más a los miembros de su casa!** Más «en perspectiva de la Pasión», la comunidad de dolor se expresará por «llevar la cruz» (v. 38). A la imagen combinada «discipulado» — «servicio» (con matiz de «esclavitud»: δοῦλος), se añade la de «*cuasi-familia*» para sugerir la «atmósfera» de las relaciones entre los Apóstoles y Jesús. La idea de «*domus Christi*» reaparecerá en otros textos más expresivos (cfr. *Mt.* 12, 48-50 y par.).

C) Confesores intrépidos de Cristo (10, 26-33)

El tercer ciclo de consignas señala la *actitud* psicológica del apóstol, advertido ya de su predestinación a ser perseguido y mártir como el Maestro. Esa actitud será la *intrepidez.* El hilo conductor de la presente sección es la consigna negativa **no temáis**, o positiva: **temed.** La «educación» sobrenatural o *motivación* del temor afirma la audacia del apóstol-discípulo. El «motivo» de una posible condenación (así en el aspecto de ser reprobado por parte del Hijo de Dios: v. 33, como en el aspecto de ser arrojado a la «Gehena»: v. 28b) constriñe al apóstol en su *compromiso de fidelidad a la proclamación intrépida del Evangelio* (27); junto con el «motivo» de la Providencia del Padre hasta en el mismo martirio (31) y el de la impotencia del verdugo para arrancar otro valor que no sea el relativo y caduco de la vida del cuerpo (28a).

26 **Así, pues, ¡no vayáis a temerlos!**
Porque nada hay encubierto que no tenga que [manifestarse,

y [nada] **oculto que no tenga que ser conocido.** *10, 26-27*
27 **Lo que os digo en la oscuridad,**
decidlo a [plena] **luz,**
y lo que escucháis al oído,
proclamadlo desde las terrazas.

28 **Y no vayáis a temer a los que matan el cuerpo;**
mas el alma, no la pueden matar.
Temed más bien a Aquel que puede
someter alma y cuerpo a la perdición en la Gehena.

29 **¿No se venden dos pajarillos por un as?**
¡y ni uno de ellos caerá en tierra sin [disponerlo]
[vuestro Padre!
30 **Mas en cuanto a vosotros, hasta los cabellos de**
[vuestra cabeza están contados.
31 **Así, pues, no temáis:**
más valéis vosotros que una multitud de pajarillos.

32 **Así, pues, todo el que me confesará a Mí delante de**
[los hombres,
también le confesaré Yo a él delante de mi Padre
[que está en los cielos;
33 **mas el que me negará a Mí delante de los hombres,**
también Yo le negaré a él delante de mi Padre que
[está en los cielos.

Así, pues, ¡no vayáis a temerlos!, pues nada hay encu- *26*
bierto que no tenga que manifestarse, y [nada] **oculto que**
no tenga que ser conocido. Lo que os digo en la oscuridad, *27*
decidlo a [plena] **luz, y lo que escucháis al oído, proclamad-**
lo desde las terrazas. La primera parte de la estrofa es un
principio gnómico, quizá proverbial, que la Catequesis puso
también en labios de Jesús a propósito de la «oscuridad» de
las parábolas (*Mc.* 4, 22; *Lc.* 8, 17) y de la «hipocresía»
farisaica (*Lc.* 12, 2). En nuestro contexto, el catequista le
da sentido de consigna general apostólica. Por razones pe-

10, 27-28 dagógicas (y, asimismo, por fidelidad a su programa mesiánico de humillación) Jesús ha comunicado su Mensaje al mundo, privado casi en absoluto de todo recurso de difusión o «propaganda». Diciéndolo metafórica, pero muy expresivamente, ha hablado «en la oscuridad» y «al oído». Pero en la entrega de su Mensaje ha previsto otra fase: la *apostólica.* Consumada la Obra mesiánica, después de Pentecostés, recae sobre ellos, los Apóstoles, el imperativo de la «proclamación» o kerygma. Con lenguaje expresivo, su atmósfera será la luz del día; su cátedra, las azoteas de las casas para que el alcance de la voz y el número de oyentes en la calle o plaza lleguen al máximo. A través de su forma popular, aparece en estas líneas una consigna radicalmente opuesta a toda idea de reducción de la Iglesia ya al «silencio» impuesto, ya a un «catacumbismo» voluntario. Contra ambas posibles situaciones, la voluntad de Jesús llega hasta el fondo de la psicología del apóstol: «*¡no temáis!*». Con otras palabras da la misma consigna en San Juan (16, 33). Los Hechos Apostólicos, en su totalidad, son el primer documento de su verificación en la historia (cfr. vgr. 4, 18-20).

Los que no hay que temer son aquellos «hombres» a quienes se refiere la secuencia sobre las *persecuciones*
28 (v. 17). La razón, es su poder limitado: **Y no vayáis a temer a los que matan el cuerpo; mas el alma, no la pueden matar.** La impotencia del perseguidor queda más en evidencia si se tiene presente que la misma palabra que traducimos por «*alma*» (ψυχή), expresa también la idea de «*vida*» (cfr. 6, 25). Los hombres no pueden «dar muerte a la vida» verdadera del hombre (al «alma», que sobrevive no obstante la destrucción del cuerpo). Hay un solo motivo suficiente de temor para el apóstol: «el más allá», donde no sólo el «principio vital» sobreviviente, sino también el cuerpo (previa su resurrección, según doctrina clara del Nuevo Testamento y de la mayor parte del judaísmo) puede incurrir en aquella «perdición» que tiene por reino la Gehena (5, 22. 29s.; 7, 13, etc.): **temed, más bien, a Aquel que puede someter alma y cuerpo a la perdición** (ἀπολέσαι) **de la Gehena** (cfr. *Lc.* 12, 5). El «temor de Dios» es categoría religiosa

presente y operante en el Nuevo Testamento a través de *10, 28-30*
bastantes textos[30]; aun cuando a veces parezca excluirse[31].
En textos excepcionales, como en éste, el temor *se funda-
menta explícitamente* no sólo en la reverencia de Dios, sino
en sus castigos (cfr. *Hebr.* 10, 27-31), que, por otra parte,
se menciona con frecuencia. La misma Biblia nos ofrece un
ejemplo de su eficacia ante el martirio (*2 Mac.* 6, 26. 30).
El ejemplo de Jesús y de la Catequesis apostólica da segu-
ridad de que dicho «motivo» es doctrinalmente firme, peda-
gógicamente apto y evangélicamente digno.

Motivo, empero, que no es único, ni principal. Por ello
la estancia siguiente abre el horizonte espiritual del após-
tol-mártir a otro resorte del «no-temer»: la conciencia de
que cuanto le sucede ha sido «organizado» por el querer del
Padre. Por tocar un tema exquisito, el estilo vuelve a colo-
rearse de poesía, análogamente al «recitado» clásico de la
Providencia en el Sermón de la Montaña (*Mt.* 6, 24-33): **¿No** *29*
se venden dos pajarillos por un as? Expresión de su ínfimo
valor a criterio de los hombres (1 as = 1/16 de denario).
¡Y ni uno de ellos caerá en tierra sin [disponerlo] **vuestro
Padre!** Pasando (por una «vía lógica» espontánea en el
Evangelio) del ejemplo de un caso «menor» a la conclusión
de un caso «mayor», con frase pedagógicamente hiperbóli-
ca, les asegura que, cuando llegue el día, su «caída» marti-
rial no podrá dejar de ser beneplácito del Padre, cuando
lo es hasta la vulgar caída de cada uno de sus cabellos:
mas, en cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra *30*
cabeza están todos contados... Por el contexto de la expre-
sión[32], no es que se inmunice al apóstol contra infortunios.
Se le inculca que hay un gobierno divino que, de la misma
manera que les suministra comida y vestido (*Mt.* 6, 24ss.)
a los pájaros, los lirios y los hombres, les dosifica, a su
tiempo exacto, el dolor y la muerte. Esa idea informa tam-
bién la vida religiosa de otras atmósferas diversas de la
del Evangelio, por ejemplo, en el estoicismo, y, en grado

---

[30] Vgr. *Act.* 9, 31; [*Rom.* 3, 18]; 2 *Cor.* 5, 11; 7, 1; *Eph.* 5, 21 (t. de *Cto.*); *Phil.* 2, 12; *Hebr.* 10, 28s.; 1 *Petr.* 1, 17; 2, 17

[31] Vgr. *Rom.* 8, 15; 1 *Ioh.* 4, 18.

[32] Diverso de *Lc.* 21, 18; *Act.* 27, 34.

10, 30-33 eminente, en el islamismo. Pero no evita el peligro de un
«sentido de fatalidad», ya abstracta («tenía que ser así»),
ya personal («Alá así lo ha querido»), en un nivel de tras-
cendencia al que responde *sólo* la «resignación». La origina-
lidad del mártir cristiano (o, por extensión y analogía: de
todo el que sufre en cristiano) está en ver que su «caída»
es disposición del **Padre**, cuyo querer, en relación con quie-
nes *son realmente* sus **hijos**, tiene por motivo supremo y
formal el Amor. La sintonía con ese Amor le hará com-
prender al apóstol, cuando llegue a su madurez, lo que di-
cho en frío podría parecer hasta sarcasmo: que **la Cruz** es
una Gracia de Dios. Un momento sublime del Evangelio de
31 San Juan sirve de glosa a este pensamiento[33]. **Así, pues, no
temáis** (termina la estrofa, volviendo a la imagen del primer
dístico): **más valéis vosotros que una multitud de pajarillos.**

El último «motivo» de este ciclo de reflexiones sobre
el *no-temer* vuelve (por ley de gravedad constante en San
32 Mateo), a la perspectiva escatológica: **Así, pues, todo el
que me confesará a Mí delante de los hombres, también le
confesaré Yo a él delante de mi Padre que está en los cie-
33 los; mas quien me negará a Mí delante de los hombres,
también Yo le negaré a él delante de mi Padre que está en
los cielos.** Reaparece en estas palabras aquella «ley del ta-
lión» característica de la retribución escatológica. De la
misma manera que habrá Misericordia por misericordia y
Rigor por rigor (cfr. *Mt.* 25, 34-45) cuando sea juzgado el
hombre en la esfera de sus deberes de Caridad, así habrá
también «Confesión» por «confesión» y «Negación» por «ne-
gación» (cfr. *2 Tim.* 2, 12) cuando sea juzgado el cristiano
(y, sobre todo, el apóstol) en cuanto a su correspondencia
a los imperativos de la Fe. Hemos traducido por «*confe-
sar*», según el uso corriente, la expresión griega (ὁμολογεῖν),
que, en su sentido convencional y cuasi-técnico neotesta-
mentario, importa la declaración abierta y pública, signifi-
cada por un acto o actitud inequívoca, de que uno mantie-
ne con el otro una comunión vital de pensamiento, amor y

[33] Analícense los matices psicológicos de *Ioh.* 21, 15-19.

entrega. El significado de «confesión» se entrecruza con el 10, 33
de «testimonio». Con ambos matices, la actitud de Jesús ante Pilato fue paradigma de la actitud del apóstol *(1 Tim.* 6, 13 y 12). La antítesis de «confesar» es *«negar»;* el paradigma que, con admirable sinceridad, «canonizó» la Catequesis fue precisamente el de quien había hecho antes la más hermosa «confesión» *(Mt.* 16, 16 y par.): Pedro *(Mt.* 26, 70ss. par.). Un coeficiente psicológico de «negar» es *«avergonzarse»* (de Jesús y de sus palabras: *Mc.* 8, 38 = *Lc.* 9, 26; del Evangelio: *Rom.* 1, 16; del testimonio de Cristo: *2 Tim.* 1, 8). «Confesar» es la epifanía del «creer» auténtico *(Rom.* 10, 9-10). Es suprema misión del apóstol *confesar a Jesús y a su Evangelio;* es decir, afirmar con actos y actitud su pertenencia por conocimiento, amor y fidelidad al Maestro. Su premio será aquella «canonización» escatológica por la que Jesús afirmará eficazmente ante el Padre su complacencia de conocimiento, amor y entrega al apóstol. Excepcionalmente (y para mantener el concepto de «confesión» en el paralelismo) Jesús se supone, en este texto, no juez sino testigo ante el Padre [y los ángeles: *Apoc.* 3, 5]. Por el contrario, la sanción esencial de los que se hayan «avergonzado» será aquel «no os conocí» previsto ya en el Sermón de la Montaña (7, 23): declaración eficaz y definitiva por parte de Jesús de que no mantiene con ellos, porque ellos lo suprimieron, vínculo alguno de relación positiva («apartaos de Mí...»: 7, 23 y 25, 41).

D) FIELES AL AMOR DE CRISTO, POR ENCIMA DE TODO Y HASTA LA MUERTE

(10, 34-39)

Sigue otra serie de reflexiones que tienen por tema común la *«abnegación»*. Sentencias que el Maestro debió de pronunciar aisladamente, y que repitió sin duda muchas veces, ya cristalizadas en fórmula fija, ya adaptadas a determinadas circunstancias. Es de pedagogía elemental que

10, 33 para inculcar a mentalidades radicalmente opuestas principios como los de estas líneas (y como tantos del Evangelio) es condición esencial repetirlos muchas veces y en situaciones diversas. El evangelista, al «compilar» varios de estos principios, debió de tener presente el interés espiritual de los judeocristianos que se sintieron llamados a la fe individualmente y contra la voluntad de su familia (vv. 35-37). No se trata aquí, como en bastantes versículos anteriores, de los solos «apóstoles», ni aún entendiendo este nombre en sentido amplio. Hay muchos ambientes, en cualquier época de la historia, donde pasar a la Fe cristiana un miembro de la familia sin que pasen los demás es tan heroico, que humanamente se considera imposible[34]. El Evangelio exige también este heroísmo, el máximo. Las líneas que siguen son triunfal consagración divina de la libertad del hombre para seguir su propia conciencia, y, cuando ésta se lo pide, para «seguir a Jesús». La Fe—o el Servicio especial de Cristo—no es valor de clan, sino deber y derecho de cada persona individual.

Era «psicológico», más aún que lógico, que el evangelista asociara a ese tema la definitiva fórmula de la *abnegación* cristiana: tomar la cruz, y dar la vida (vv. 38-39). Una advertencia «paradójica» abre la sección (v. 34).

34 **No vayáis a pensar que he venido a enviar paz sobre [la tierra;**
no he venido a enviar paz, sino espada.
35 **Porque he venido a separar al hombre 'contra su padre,**
y a la hija contra su madre,
y a la nuera contra su suegra';
36 **y 'los enemigos del hombre** [serán] **los de su** [propia] **casa'.**

[34] Sirva como ejemplo (sólo uno entre tantos) todavía hoy en varios países árabes la situación del hijo o hija de una familia tenazmente mahometana.

37 **El que quiere al padre o a la madre más que a Mí,** *10, 34-36*
no es digno de Mí;
y el que quiere al hijo o a la hija más que a Mí,
no es digno de Mí.
38 **Y el que no toma su cruz y sigue en pos de Mí,**
no es digno de Mí.

39 **Quien hallare su vida, la perderá;**
y quien perdiere su vida por Mí, la hallará.

No vayáis a pensar que he venido a enviar paz sobre la *34*
tierra; no he venido a enviar paz, sino espada. La fuerza
«paradójica» del dístico estriba en su oposición desconcertante con el «Mensaje de Paz» que impregna la misma esencia del Kerygma apostólico-cristiano (10, 12). El contraste «paz»-«espada» (= *Lc.* 12, 51: «división») debe entenderse en función del contexto. Jesús no quería espadas de hierro en manos de sus discípulos *(Mt.* 26, 52 [cfr. *Apoc.* 13, 10]), sino «espadas» metafóricas (cfr. *Lc.* 22, 36). La *espada* «metafórica» de Jesús, el Siervo de Yahveh, es su Palabra [35]. La eficacia de su Palabra, incisiva hasta la última intimidad del espíritu, provoca aquella crisis en que la Fe tiene más peso que el amor de familia, y enciende el sacrificio de una «paz», o tranquilidad en el orden de los valores que pasan, como holocausto por la Paz mesiánica, que pertenece al orden
superior de una Vida perenne. **Porque he venido a separar al** *35*
hombre 'contra su padre, y a la hija contra su madre, y a la
nuera contra su suegra'. Y 'los enemigos del hombre [serán] *36*
los de su [propia] **casa'.** El cuadro está esbozado con pinceladas del profeta Miqueas (7, 6). Con expresiones análogas, varios escritos judíos extrabíblicos describen el apogeo de la iniquidad que ha de preceder a los tiempos escatológicos. Sería inoportuno citar estas palabras aisladas de su contexto, y abusando de un sentido aparente. No afirma el Evangelio que Jesús vino a sembrar discordia, sino que el empeño de su «seguimiento» es tal que no ha de ceder ni a

[35] Cfr. *Is.* 42, 2; *Apoc.* 1, 16; 2, 12; 19, 15; *Hebr.* 4, 12.

10, 36-37 costa de las más dolorosas disensiones familiares. La última frase, tomada del profeta Miqueas, respira una triste amargura: la de que hayan sido obstáculo a muchos, para «*seguir a Jesús*» los de su misma casa... Del hecho de que la Catequesis haya recogido y consignado estas austeras palabras cabe suponer que responden también a una experiencia, tal vez no infrecuente entre los miembros de la Comunidad.

La estrofa siguiente formula la exigencia radical que constituye la raíz de la situación descrita por la precedente. Son las palabras más duras del Evangelio (aunque no tanto, en su tenor redaccional, como otras análogas de San
37 Lucas: 14, 26). **El que quiere al padre o a la madre más que a Mí, no es digno de Mí; y el que quiere al hijo o a la hija más que a Mí, no es digno de Mí.** El cotejo de ambos amores no significa una desvalorización del paterno-filial. Jesús repromulgó el cuarto Mandamiento (*Mt.* 19, 19; *Mc.* 10, 19; *Lc.* 18, 20), reprochando a los fariseos porque no lo respetaban en sus enseñanzas (*Mt.* 15, 4-6; *Mc.* 7, 10-13). Varias escenas evangélicas son bendiciones-en-acto del amor paterno[36]. El catecismo moral cristiano de primera hora hizo del cuarto Mandamiento base de la vida familiar[37], y consideró su quebrantamiento como un estigma del paganismo (*Rom.* 1, 30). Contrabalancear el amor de Jesús con el amor filial-paterno, y dar la preferencia a aquél, significa—en el conjunto del Evangelio—ponerlo muy por encima de todo valor humano. Añade un reflejo a su primacía la ley bíblica del amor matrimonial (*Mt.* 19, 5; *Mc.* 10, 7; cfr. *Gen.* 2, 24): también por Jesús «dejará el hombre a su padre y a su madre»; pero también a su esposa, y a sus bienes; en una palabra: **todo**[38].

El contexto presente de San Mateo proclama, por medio de un patético «crescendo» de severidad, *la exigencia sin límites del amor de Jesús.* No se trata de una *abstracción,*

---

[36] Cfr. *Mt.* 9, 18ss.; *Mc.* 5, 40; *Lc.* 8, 51; *Mt.* 17, 14-17 y par.; *Ioh.* 4, 46-53.
[37] Cfr. vgr. *Eph.* 6, 1-4; *Col.* 3, 20s. etc.
[38] Cfr. *Mt.* 19, 29; *Mc.* 10, 29; *Lc.* 14, 33.

verbigracia, «lo bueno», como entre algunos estoicos. Tampoco de un *interés común*, como el que dicen perseguir ciertas ideologías (a veces inhumanas en sus métodos, y aún *directamente* anti-familiares). Se trata del amor a una Persona concreta, que, para ser alguien «digno de ella», hay que considerar más digna de amor que la persona de los propios padres o de los propios hijos. En el clima moral de la Biblia, sólo Dios puede exigir tanto... *10, 37-39*

Ese «crescendo» de exigencia llega al vértice en el siguiente versículo. El único nivel a la altura del Maestro es
la cruz. **Y el que no toma su cruz y sigue en pos de Mí, no** *38*
es digno de Mí. La misma intimación repite San Lucas en forma negativa (14, 27), y la presentan como postulado positivo, en un texto clásico, los tres Sinópticos (*Mt.* 16, 24; *Mc.* 8, 34; *Lc.* 9, 23 (→8, 19): «*el que quiere venir en pos de Mí... tome su cruz, y sígame.*» El cuarto Evangelio sugiere una realización concreta en la persona de San Pedro, quien, porque «*quiere*» a Jesús, le «*sigue*», aceptando la cruz (*Ioh.* 21, 18-19). Pronto «la cruz» fue tema de elevación teológica, de rito litúrgico, de idealización mística y hasta de poesía en la historia del Cristianismo. Mas en el presente texto ningún reflejo amortigua la dureza que tenía que sugerir en la generación apostólica, el recuerdo del primer Viernes Santo. El sentido substancial es que, para mantenerse en la actitud de «discípulo», es preciso estar dispuesto hasta a la muerte violenta y al máximo suplicio, llevando «hasta el fin» el compromiso del «seguimiento»-*imitación* del Maestro.

La última estrofa corona, en forma de *mašal* enigmático,
el «crescendo» de ese prontuario de abnegación: **quien ha-** *39*
llare su vida, la perderá; y quien perdiere su vida por Mí, la hallará. Esta paradoja sintonizaba con la «tensión martirial» de la Comunidad apostólica, que nos la ha transmitido en cuatro contextos, correspondientes a seis textos, del Evangelio[39]. La expresión «*hallar*», de San Mateo, equivale

[39] a) *Mt.* 10, 38; b) *Mt.* 16, 25 = *Mc.* 8, 35 = *Lc.* 9, 24; c) *Lc.* 17, 33; d) *Ioh.* 12, 25.

10, 39 a «ganar»; en el trasfondo griego-bíblico y semítico, el sentido de la palabra correspondiente a «*vida*» (gr.: ψυχή = hebreo *nepheš*), puede recubrir las nociones, más o menos imprecisas, de «vida», «alma» y «persona». El contexto ofrece la clave del «enigma»: el que acepta perder, por fidelidad al Maestro, aquella «*vida*» que se inmola en la «cruz» — la temporal — habrá ganado con ello su auténtica **Vida** — la eterna. El que «gana» su vida de ahora (e. d.: el que la «guarda», no la «entrega»), rehuyendo el sacrificio, esencial a la «confesión de Jesús» (v. 32), ha perdido su **Vida** del «más allá»: no le será «vida», sino «Perdición» (v. 28).

E) Embajadores de Cristo
(10, 40-42)

La cláusula del «Discurso de Misión», retornando a la perspectiva del principio, habla de los «enviados» — que deben ser «*acogidos*». Desde el v. 17, el campo visual de la Catequesis se ha extendido más allá del tema «misional», y ha ofrecido unos puntos de meditación evangélica sobre el tema de la persecución y la tribulación, rasgo dominante del Apóstol, y patrimonio de todo cristiano. El valor parenético de esta cláusula es inmenso. El fruto del Mensaje de Cristo depende de la «acogida» que se dispense al Apóstol. El *motivo* de esta aceptación es uno solo: al recibir al «enviado», se recibe a Jesús, y en él, al Padre que está en los cielos (v. 40). El *premio* de quienes cooperen con los Apóstoles, *con intención apostólica,* consistirá en participar en la misma gloria de los Apóstoles (vv. 41-42).

40 **Quien os recibe a vosotros, a mí me recibe;**
y quien a mí me recibe, recibe al que me envió.

41 **Quien recibe a un profeta por su nombre de profeta,** 10, 40
recompensa de profeta obtendrá;
y quien recibe a un justo por su nombre de justo,
recompensa de justo obtendrá.

42 **Y el que diere de beber a uno de estos pequeños,**
aun tan sólo un vaso de agua fresca, por su nombre
en verdad os digo, [de discípulo,
no perderá su recompensa.

Quien os recibe a vosotros, a mí me recibe; y quien a 40
mí me recibe, recibe al que me envió. Esta afirmación (otra de las predilectas de Jesús) reanuda el hilo de las «instrucciones para la Misión», cortado en el v. 14s., que iluminaba la vertiente negativa del principio: *«el que no os recibe...»*; es decir: *«el que no escucha vuestras palabras...»* San Lucas, en otro contexto, hace coincidir ambas vertientes en una sola forma, subrayando la disposición más inmediata de la Fe; que se cifra en la palabra **oír**: *«el que a vosotros oye...»* etc. *(Lc.* 10, 16). Las credenciales del **enviado** consisten en ser prolongación de la persona y «voz» del que le envió: los Apóstoles, de Jesús; Jesús, del Padre. El máximo elogio que sabe dirigir San Pablo a sus discípulos es decirles que le recibieron «como a Cristo Jesús» *(Gal.* 4, 14). Y la más enérgica intimación de su autoridad es recordarles que Cristo habla en él *(2 Cor.* 13, 3). San Juan incluye en el «Sermón de la Cena» esta misma sentencia con que termina San Mateo el «Sermón misional» *(Ioh.* 13, 20). La frecuencia de la expresión: *«el que me envió»*, significando el Padre, es característica yoannea[40], pero la expresión es ya «sinóptica» (como sucede la mayor parte de las veces con los que se consideran temas «típicos» de San Juan). La Teología perfilará el carácter mistérico, no meramente jurídico, de la presencia-activa de Jesús en sus «enviados». Si esa realidad es rica en consecuencias prácticas para los destinatarios del Mensaje, es también fundamento de la ascética

[40] Cfr. *Ioh.* 4, 34; 5, 23. 24. 30. 37s., etc.

10, 40-41 de los mensajeros, quienes en tanto *son* en cuanto su acción y palabra siguen la órbita exacta de la Voluntad y Pensamiento de «aquel que les envió», y en tanto *dejarían de ser* en cuanto de ella se apartasen [41]. El versículo presente tiene por fundamento la certeza de que la «Misión apostólica» es prolongación perenne y «presencia dinámica» de la «Misión mesiánica»; los dos textos del cuarto Evangelio en que esto se afirma explícitamente *(Ioh.* 17, 18; 20, 21), sobrepuestos a otro muy próximo (15, 9) sugieren un ulterior análisis del apostolado, que lo consideraría como «un acto del Amor de Dios, en Cristo». *Recibirlo* o *no recibirlo* es, para el hombre, tomar posición de abrazo o de repulsa en relación con El...

La noción de «recibir» se desdobla en la de «*acoger*», siendo ambas complementarias en la práctica, supuesto que el «enviado» aceptó el desprendimiento evangélico (v. 9s.) y necesita apoyarse en la «hospitalidad» de quienes lo «reciben» (v. 11s.). La Catequesis (que, aun en su tono de absoluta abnegación, no deja de ser realista) apunta, al otro lado
41 del Debe, también el Haber de los «acogedores»: **quien recibe a un profeta por su nombre de profeta, recompensa de profeta obtendrá; y quien recibe a un justo por su nombre de justo, recompensa de justo obtendrá.** El paralelismo de la estrofa es sinónimo: «*profeta*» y «*justo*» son dos aspectos de una misma categoría, que se acoplan igualmente en otros textos del Evangelio *(Mt.* 13, 17 y 23, 29). Jesús da ocasionalmente el nombre de «profetas» a sus «enviados» *(Mt.* 23, 34; [cfr. v. 35: «justos»]), a quienes considera, en cierta manera, como sucesores de ellos en la glosa a la Bienaventuranza de los «perseguidos» (5, 12). El concepto de «apostolado» y el de «profetismo» (→7, 15. 22) llenaban, en las primitivas décadas de la Iglesia, respectivos círculos de significación casi sobrepuestos uno al otro (cfr. vgr. *Eph.* 2, 20). «*A nombre de*» (εἰς ὄνομα) es hebraísmo fácil de comprender (= «por su calidad de...», «a título de...»). La recompensa recae sobre los actos buenos proporcionada a su aspecto formal, a su «intención» sincera y eficaz. El que

[41] Análisis «ascético» de *Ioh.* 15, 1-11.

sintoniza su «voluntad eficaz» con la acción del «*enviado*» 10, 41-42
= «*profeta*» = «*justo*», place al supremo Autor como asociado, secundaria pero realmente, a su Obra máxima, que es la «Misión salvífica» de Cristo al mundo, y recibirá recompensa proporcionada a su «servicio apostólico-profético» (cfr. *Mt.* 19, 27ss. par.). Un subrayado de esta misma
idea concluye amablemente el Sermón: **Y el que diere de** 42
beber a uno de estos pequeños, aun tan sólo un vaso de agua fresca, por su nombre de discípulo, en verdad os digo: no perderá su recompensa. Esta frase, como las del versículo anterior, las yuxtapone el redactor evangélico para ilustrar el principio fundamental del v. 40. Revela una «interferencia» conceptual, digna de atención, entre el concepto de «discípulo» o «enviado» de Jesús y el de «pequeño» o «niño», y preludia la instrucción ascética del capítulo 18 (cfr. especialmente v. 5). Sobre la «infancia» según el Evangelio, cfr. también 11, 25. En la «escena» del Juicio final, la imagen del «pequeño» recubrirá la noción del «pobre»-«afligido»; que, por serlo, es «hermano» de Jesús *(Mt.* 25, 40. 45). El ejemplo de «vaso de agua» se dirige en San Marcos a los discípulos (9, 40), aunque incorporado a un contexto sobre la «infancia» *(ibid.* vv. 34-36. 41). En la añadidura: «[agua] *fresca*» se «siente», en San Mateo, la experiencia del caminante palestinense; el obsequio es pequeño en sí mismo, mas para él es precioso. Para Cristo, que tiene sed en todos sus sedientos (25, 35. 42), es más precioso todavía. En verdad, nos dice, aquel colaborador apostólico, el más modesto, *no perderá su recompensa.*

EPÍLOGO DE LAS INSTRUCCIONES A LOS APÓSTOLES (11, 1)

1 **Y sucedió, cuando hubo terminado Jesús de dar** [estas] **«ordenaciones» a sus Doce Discípulos, que se fue de allí a enseñar y a «proclamar» en las ciudades de ellos.**

11, 1 Al término de la segunda amplia «sistematización» de Palabras del Señor, Mateo pone punto final por medio de aquella su conocida fórmula de transición (→ 7, 28). Cada una de las cinco veces que repite esta «fórmula», le sirve de puente entre una sección de «Enseñanza» y otra de «Acción misional» (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1) — [o de «Pasión» redentora: 26, 1]. A las «enseñanzas» del capítulo 10 se las caracteriza como «*ordenaciones*» o «*consignas*» (verbo διατάσσειν)[42]. En lenguaje castrense las llamarían «ordenanzas» del Colegio Apostólico. Por analogía, son normas de criterio para cuantos están llamados a sincronizar con el de ellos su propio espíritu, acción, testimonio y holocausto. Terminadas estas «Instrucciones», Jesús partió «*de allí*» a las ciudades «*de ellos*»[43]. Las expresiones son absolutamente indeterminadas, y «compendian», una vez más, el trabajo misionero *habitual* de Jesús por Galilea, distinguiendo en él dos matices: la «didakhé» y el «kerygma» (διδάσκειν καὶ κηρύσσειν). Son dos aspectos complementarios (casi sinónimos en la práctica) del «Ministerio de la Palabra». El segundo subraya más el aspecto primario y fundamental de *proclamar la noticia, mensaje o «Evangelio»* de la ya-presente inminencia del Reino. El primero se refiere mejor al trabajo de profundización, constructivo y lento, que «forma» las mentes y las voluntades en conformidad con las nuevas vivencias e imperativos que irradian del Mensaje. Ambas actividades prefiguran [y, en las perspectivas de la Catequesis apostólica, reflejan ya] los dos estilos — «proclamación» y «enseñanza» — por los que, como por dos brazos paralelos, la Iglesia sigue ofreciendo perennemente al mundo la gracia de la Verdad de Dios.

---

42 Situación análoga: 1 *Cor.* 9, 14; *Tit.* 1, 5, etc. Cfr. *Mt.* 10, 5.

43 De los judíos. Cfr. Las sinagogas «de ellos»: 4, 23; 9, 35; 12, 9; 13, 54; los escribas «de ellos»: 7, 29, etc. Maneras de hablar que suponen ya consumada cierta «separación» entre la Comunidad a que pertenecen los lectores de *Mt.* y el judaísmo en su estructura oficial.

VI

CRISIS DE FE ANTE LA «REVELACION» DE JESUS COMO MESIAS, HIJO DE DIOS

(11,2-12,50)

Terminadas las **Instrucciones a los Apóstoles,** San Mateo reanuda el hilo *narrativo* de su Catequesis. «Narrativo» solamente por cuanto las Palabras de Jesús no se han conglomerado en bloques compactos, formando cuerpos de «Doctrina» que podrían subsistir independientes, sino que se mantienen incrustadas en la mención de alguna circunstancia histórica (cuyo laconismo, empero, más induce a abrir interrogantes que a satisfacer cualquier curiosidad).

El problema de fondo que se «siente» latir, con ritmo acelerado, bajo la diversidad, aparentemente anecdótica, de las varias perícopas es el de reconocer o no la personalidad mesiánico-divina de Jesús, y, en consecuencia, sincronizar la vida con su Mensaje de «conversión». Se va preparando el examen decisivo sobre la Fe del Pueblo y sobre la Fe de los Discípulos: «*¿quién dicen que soy?*»; «*¿quién decís que soy?*» (cfr. 16, 14. 15). Las respuestas, insinuaciones, sospechas, dudas, van desde la claridad de la Revelación-aceptada hasta la «blasfemia contra el Espíritu». El discípulo de la Catequesis tendrá que elegir entre inclinarse por los fariseos o declararse, como los «pequeñuelos», dócil a la Voz del Cielo. Porque la Palabra del Padre reitera en la teofanía del monte (17, 5), la Revelación, iniciada en la teofanía del Jordán (3, 17), proclamando que *Jesús es su Hijo.*

La iniciativa del planteamiento explícito de la «cuestión mesiánica» se atribuye, en nuestra Catequesis, a Juan Bautista.

1. EMBAJADA DE JUAN EL BAUTISTA (11, 2-6)

2 **Juan, pues, habiendo oído** [hablar] **en la prisión de las Obras del Mesías, enviando** [un mensaje] **por**
3 **medio de sus discípulos, le dijo:**
«¿Eres tú el que ha de venir,
o debemos esperar a otro?»
4 **Y respondiendo Jesús, les dijo:**
«Id y referid a Juan las cosas que estáis oyendo y viendo:
5 **Los ciegos recobran la vista y los cojos andan,**
los leprosos son purificados y los sordos oyen,
y los muertos resucitan;
y los Pobres reciben la Buena Noticia (del Evangelio.)
6 **Y bienaventurado es quien no encuentre ocasión de caída en mí.»**

El cuarto Evangelista, consciente del peligro de quienes exageraban la misión de Juan hasta tenerle por «Mesías», lo presenta autodefiniendo su propia personalidad en respuesta a una «embajada» del judaísmo oficial jerosolimitano, que insistía en el interrogante: «Tú, ¿quién eres?» *(Ioh.* 1, 19ss.), y afirmando el postulado negativo de su conciencia de Precursor: «*Yo no soy el Mesías*» (v. 20); postulado que tendría que recordar luego a algunos de sus discípulos, inquietos ante el «crecimiento» de Quien había sido bautizado por El (*Ioh.* 3, 28). Mateo (y Lucas: 7, 18-23) refiere otra «embajada» enviada precisamente por Juan, semejante a la de «los judíos» en la forma, pero muy distinta en la
2 intención. **Juan, pues, habiendo oído** [hablar] **en la prisión** [1]

[1] De la fortaleza de Maqueronte, según noticia de Flavio Josefo: *Antig.* XVIII, 5, 2).

de las Obras del Mesías, enviando [un mensaje] **por medio** *11, 2-4*
de sus discípulos, le dijo: ¿Eres tú el que ha de venir, o *3*
debemos esperar a otro?» La redacción de San Mateo «anticipa» la respuesta; de lo que ha sido informado Juan no es solamente de *«todas estas cosas»* (expresión de San Lucas: 7, 18), sino, a plena luz «exegética», de **las Obras del Mesías** (τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ). En el cuarto Evangelio, las *Obras* (τὰ ἔργα), o «gestas de Dios por Jesús» serán un insistente leitmotiv apologético (cfr. vgr. *Ioh.* 5, 20. 36; 10, 25. 38); por ellas, si no bastan otras razones superiores, *hay que creer* (*Ioh* 14, 11). La pregunta del Precursor encadenado plantea, ante las manifestaciones de la «Dynamis» (→ 8, 1ss.) de Jesús, un inevitable dilema de fe: «¿Eres el Mesías, o no?» La expresión: **El que ha de venir** (ὁ ἐρχόμενος; a la letra: «El que viene») refleja la predicación mesiánico-escatológica del mismo Bautista junto al Jordán *(Mt.* 3, 11). El verbo *«venir»* (→ 5, 17) está saturado, en numerosos contextos de la Biblia, de reflejos escatológicos y mesiánicos; el pueblo proclamará el Mesías como «el Hijo de David», *«el que viene* (ὁ ἐρχόμενος) *en el Nombre del Señor» (Mt.* 21, 9 par.), y él mismo se declarará ante el juez como «el Hijo del Hombre», *«el que viene»* (o «ha de venir»: ἐρχόμενον) sobre las nubes del cielo *(Mt.* 26, 64 = *Mc.* 14, 62; cfr. *Mt.* 24, 30 par.); en ambas ocasiones es el Antiguo Testamento el que ha sugerido las palabras (respectivamente *Ps.* 118 [117], 26 y *Dan.* 7, 13). Aunque en la época del Evangelio también se decía de otros que «habían de venir», vgr. de Elías (→ 11, 14), la situación vital no hace inteligible la pregunta de Juan más que en su sentido mesiánico. El verbo correspondiente a *«esperar»* suele tener, en el Nuevo Testamento, un acentuado matiz de «expectación»[2] (προσδοκάω; cfr. *Lc.* 7, 19 y 20).

Y respondiendo Jesús, les dijo a los enviados que, según *4*
Lucas (7, 18), eran precisamente dos: **«Id y referid a Juan las cosas que estáis oyendo y viendo».** Podría deducirse (y se dice en el tercer Evangelio) que los milagros se realizaron

[2] Vgr. *Lc.* 1, 21; 3, 15; 8, 40; 2 *Petr.* 3, 12-14, etc.

11, 4-6 a la vista de los mensajeros-testigos; aunque la intención de la Catequesis (que puede «compendiar» aquí, como en tantos casos) es subrayar el privilegio de la generación contemporánea, que ve y oye lo que a reyes y profetas no fue dado ver ni oír, y preparar la acusación de los que mirando no ven
5 y oyendo no entienden (→13, 13ss. 16s.). **Los ciegos recobran la vista y los cojos andan, los leprosos son purificados y los sordos oyen, y los muertos resucitan.** Es un aspecto de las «Obras del Mesías», redactado con reminiscencias de Isaías (35, 5s.; 29, 18; 26, 19). **Y los Pobres reciben la Buena Noticia** [del Evangelio]: es el otro aspecto, señalado por el mismo Profeta (61, 1). Con estas breves palabras pone San Mateo en boca de Jesús *el resumen de todo cuanto precede*: del Sermón de la Montaña, Evangelio de los «Pobres», y de la serie de milagros (caps. 8-9). La realidad patente — todos la pueden «ver» y «oír» — de Jesús «proclamando el Evangelio y sanando toda enfermedad en el pueblo» (→4, 23 = 9, 35), es la respuesta con «Obras» al interrogante, todavía abierto: «*¿Quién es él?*» La fórmula concreta doctrinal de esta respuesta la sugiere Mateo a los lectores de su Catequesis: *Es el «Mesías»* — pues del «Mesías» son sus «Obras» (v. 2). Pero tal respuesta no la dio Jesús (ni Juan se la pidió explícitamente): una declaración pública de «mesianidad» podía declinar hacia la vía muerta de un movimiento político. El arte pedagógico de Jesús se manifestaba, en temas difíciles, dando las premisas para dejar que quien tuviera «ojos» y «oídos» sacara por sí mismo las consecuencias.
6 **Y bienaventurado es quien no encuentre ocasión de caída en mí**[3]. «Macarismo» o Bienaventuranza de la fe pura. Jesús alude a la posibilidad (sin duda ya no hipotética) de que, en el «camino» hacia el Reino, muchos «tropiecen» precisamente en El: en su manera de ser tan poco condescendiente con el pre-juicio de quienes *esperaban a otro* Mesías. Un «mesías» más a su gusto, que realizase otras «obras» — sin duda en la línea de aquellas que sugería el Adversario en el desierto (→4, 3ss.).

---

[3] A la letra: quien no fuere «escandalizado» (→5, 28s.) en mí.

El interés substancial de este fragmento es el que hemos considerado. Antes de presentar en sucesivas proyecciones negativas la incredulidad de los indiferentes, de los impenitentes, de los «sabios y prudentes», de los de mente pueblerina (cfr. 13, 57), hasta de los supersticiosos (14, 1s.) y, sobre todo, de los «blasfemos» (12, 24ss.) — alrededor de la única actitud positiva: la de los «Pequeñuelos» (11, 25ss.) — el redactor evangelista (que «estructura» una Catequesis y no teje una crónica) plantea nítidamente la fundamental cuestión de «ser o no ser» en su Escuela de Fe: recibir o no a Jesús como Mesías. A la proclamación definitiva del Padre desde el cielo (17, 5), y de la Iglesia por voz de su «Roca» en la tierra (16, 16ss.), preludia la presente serie de unidades catequéticas, que algún escolástico, trece o catorce siglos más tarde, hubiera propuesto también bajo la apariencia de una duda: *An Iesus sit Messias*? [Jesús, ¿es el Mesías?], que hubiera resuelto en sentido positivo conforme a la siguiente línea: *Probatur ex eius Miraculis et Doctrina, sub luce Prophetiarum*... [Se prueba por sus Milagros y Doctrina, a la luz de las Profecías] — añadiendo tal vez un apartado: *Adversarii confutantur*. Eso es, más o menos, lo que sugiere el evangelista a través de las páginas que han precedido y de las que van a seguir. Juan Bautista «plantea la cuestión» al pueblo de Israel. La «tesis» la formula Pedro bajo la «Revelación» del Padre celeste, que la rubrica en el monte de la «transfiguración» teofánica (16, 16 y 17, 5). *11, 6*

No obstante, el interés absorbente de la mayor parte de comentaristas ha enfocado la problemática de esta sección hacia las disposiciones psicológico-religiosas por las que el Bautista prisionero se decidió a enviar su embajada. Muchos se inclinan a un punto de vista, que llamaríamos «pedagógico»: el Precursor, firme en su convicción de que Jesús es el Mesías, sólo quiere dar ocasión a que sus discípulos (o el pueblo en general), que dudan de dicha verdad o la ignoran, escuchen por fin una declaración terminante de Jesús. No pocos suponen que era Juan mismo quien dudaba o desconfiaba; esa opinión, que se ha prestado a literatura

11, 6 fácil, queda bastante atenuada en los que sólo atribuyen al prisionero una crisis de impaciencia: esperaba y quería un Mesías más expeditivo en su autorrevelación y más «escatológico» (cfr. 3, 11-12), más «al estilo de Elías»... La respuesta de Jesús no consistiría, según dichos autores, en declarar su mesianidad, sino en precisar el *estilo evangélico* («isaiano», diría alguien) de su manera de concebirla y actuarla con obras de misericordia, paciencia y humildad. Es verosímil que el espíritu de Juan pasase su noche oscura. Mas tampoco es arbitrario entender su «embajada» como un supremo recurso «estratégico» para dar testimonio de la luz ante sus discípulos y el pueblo. Aunque la interpretación más en consonancia con su espíritu, según se perfila en las fuentes evangélicas (cfr. *Ioh.* 1, 35ss.; 3, 25ss.), consistiría en ver en ella un último esfuerzo — quizá infructuoso — para convencer *a sus propios discípulos* de entrar por fin en el auténtico mesianismo, pasándose a la Escuela de Jesús. Pero la redacción del texto evangélico no dice nada de todo eso. Es, sencillamente, una rúbrica exegético-teológica que subraya lo que Jesús «hacía y decía» como **Obras del Mesías,** en el foco de la perspectiva profética del Antiguo Testamento y con la solemnidad «oficial» de una declaración atestiguada por el Precursor-«mártir». Toda explicación ulterior «reconstruye» un proceso psicológico, cuyo grado de verosimilitud no alcanza el nivel suficiente para que pueda otorgársele categoría objetiva de «probabilidad».

2. PANEGIRICO DEL PRECURSOR

En el fondo de la «embajada» de Juan el Bautista se transparenta su clásico acto de autenticidad, que nos transmiten los evangelistas bajo distintas fórmulas: «*Yo no soy el Mesías*»[4]. Porque muchos sospechaban si lo era (*Lc*. 3, 15s.). La solemne «investigación» que encomienda a sus discípulos cerca de Jesús equivale, una vez más, ante ellos y el pueblo, a la radical negativa de su propia mesianidad.

La situación vital en que nació el Evangelio como Catequesis escrita aconsejaba todavía buscar el equilibrio exacto entre un posible olvido, o no-aprecio, del «mayor entre los nacidos de mujer» y la exageración de quienes perseveraban en la calle sin salida de reconocerlo como Maestro único, y aún como «Cristo» o Mesías. Mateo, aunque con menos elevación de estilo, consigue ese equilibrio al igual del cuarto Evangelio. Como contraste y complemento a la actitud humilde y realista de Juan, yuxtapone una secuencia de varias «palabras» de Jesús acerca de él (seleccionadas en vistas a la formación de criterio de su Comunidad cristiana, tanto o más que a la de aquellas «multitudes» de Galilea), por las que se precisan, por una parte, las excelencias de la santidad y misión de Juan, y, por otra parte, sus limitaciones.

[4] Cfr. *Ioh*. 1, 20ss.; 3, 28-30; 1, 15 y 7-8; *Mt*. 3, 11; *Mc*. 1, 7.

11,7 **Y, al marcharse estos, empezó Jesús a decir a las multitudes, a propósito de Juan:**
«¿A qué salisteis al desierto?
¿a contemplar una caña agitada por el viento?...
8 **Entonces, pues, ¿a qué salisteis?,**
¿para ver a un hombre vestido de ropas delica- [das?...
¡Ved que los que llevan ropas delicadas están en las [casas de los reyes!
9 **Entonces, pues, ¿a qué salisteis?,**
¿a ver un profeta?
Sí, yo os lo digo, y más que un profeta;
10 **Este es aquel de quien está escrito:**
He aquí que yo envío a mi mensajero por delante [de tu faz,
el que ha de preparar tu camino delante de ti.

11 **En verdad os digo: no fue suscitado, entre los hijos [de mujer,**
uno mayor que Juan el Bautista.
Pero el más pequeño en el Reino de los Cielos
es mayor que él.

12 **Desde los días de Juan Bautista hasta ahora,**
el Reino de los Cielos 'es violentado'
y [los] 'violentos' lo arrebatan.

13 **Pues hasta Juan profetizaron**
todos los Profetas y la Ley.
14 **Y, si queréis admitirlo,**
él es Elías, el que ha de venir.

15 **¡Quien tenga oídos, oiga!»**

7 **Y, al marcharse estos,** los enviados del Bautista, **empezó Jesús a decir a las multitudes** (es decir, al «pueblo» — expresión que no prejuzga el número), **a propósito de Juan: «¿A qué salisteis al desierto?, ¿a contemplar una caña agita-**

da por el viento?... Alude a la «salida al desierto» con que res- *11, 7-10*
pondió el pueblo al kerigma del Bautizador (cfr. *Mt.* 3, 5); «salir al desierto» significaba, en la época, una actitud grávida de expectación mesiánica (cfr. *Act.* 21, 38 y *Mt.* 24, 26). Aquellas incómodas peregrinaciones no eran atraídas ciertamente por la inútil curiosidad de ver balancearse los cañaverales junto al Jordán. La discreta ironía alegorizante es un elogio de la firmeza de carácter de Juan, conjugada con su
rígido ascetismo que subraya el otro interrogante: **Entonces,** *8*
pues, ¿a qué salisteis?, ¿a ver a un hombre vestido de ropas delicadas? La aspereza y austeridad en la manera de vestir era el rasgo más característico en la imagen popular del Bautista (*Mt.* 3, 4). Estando ahora cautivo en la mazmorra de un palacio real, viene a propósito una severa crítica contra el lujo de la corte de su verdugo: **¡Ved que los que llevan ropas delicadas están en las casas de los reyes!** Avanzando en el climax de su panegírico, afirma Jesús la dignidad que el pueblo reconocía unánimemente en Juan (cfr. *Mt.* 14, 5; 21, 26), y que se transparenta en la manera constante de descri-
bir los evangelistas su persona y su misión: **Entonces, pues,** *9*
¿a qué salisteis?, ¿a ver un profeta? Sí, yo os lo digo. Al escribirse el cuarto Evangelio será oportuno precisar que no era precisamente «*El Profeta*», o sea, el nuevo Moisés esperado por el pueblo de Yahveh bajo la luz de la promesa del Deuteronomio (18, 15. 18), cumplida sólo en Jesús (*Act.* 3, 22-26; 7, 37). Mas el vértice del elogio rebasa la convicción
popular; es un profeta, **y más que un profeta; Este es aquel** *10*
de quien está escrito: «He aquí que yo envío a mi mensajero por delante de tu faz, el que ha de preparar tu camino delante de ti». El texto citado de Malaquías (3, 1), con otro análogo de Isaías 40, 3s., fueron para la Comunidad apostólica cifra de la vocación excepcional de Juan (cfr. *Mc.* 1, 2s.), resumida luego tradicionalmente en una sola palabra: «*el Precursor*». En Malaquías se trata de preparar la gran Venida de Yahveh, en su «Día» de purificación y renovación; para ello enviará a su heraldo («Elías»: 3, 23), para que apareje un camino, dice Yahveh, «*delante de mi Faz*». La Catequesis modificó y matizó el texto de Malaquías (bajo la influencia

10, 10-11 de *Ex.* 23, 20), de forma que el «*camino de Yahveh*» se convirtió, por equivalencia, en el *camino del Mesías*, que es Jesús. Y el gran mensajero-«metodólogo» para el «Día» mesiánico-divino del Evangelio fue Juan: el profeta firme y austero del desierto.

Su grandeza es pedestal del nuevo orden, que se llama «Reino de los Cielos». En esta línea de intención doctrinal
11 se sitúa la afirmación siguiente: **En verdad os digo: no fue suscitado, entre los hijos de mujer, uno mayor que Juan el Bautista.** Es decir, no había surgido, en toda la historia de la Salvación, otro «hombre» (= «nacido de mujer»; cfr. *Job* 14, 1, etc.) más excelente que Juan. Esta frase no es sino rúbrica o subrayado de la anterior. Toda la historia de la Salvación convergía a «los Días del Mesías». El oficio de inmediata conexión con éstos confería a Juan la máxima dignidad. Su cercanía temporal, espacial y funcional respecto a Jesús le hace mayor que Abraham y David. **Pero el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él.** Tienen genuino sabor oriental las frases moldeadas en la preocupación de saber quién es mayor que quién (→18, 1). Las «jerarquías» de personas son maneras de canonizar jerarquías de valor. El sentido obvio de la sentencia de Jesús es que el nuevo orden «Reino de los Cielos» debe colocarse a tal nivel en la auténtica estimativa de los acontecimientos sobrenaturales, que su ínfima base exceda el máximo vértice del antiguo orden (= «Profetas y Ley»). No intervienen en la comparación, como es evidente, los factores «perfección» o mérito personal: no se contrastan santos, sino economías de santidad. Juan pertenece por «oficio» (prescindiendo de su pertenencia sobrenatural como persona) a una situación anterior a la Gracia. Es representante de Dios ante el «Reino de Dios». Todo representante de Dios dentro del «Reino de Dios» le supera en dignidad funcional; al Bautista, vgr., no le competía ejercicio alguno directo en el orden del Sacrificio mesiánico y de los Sacramentos. Ello no prejuzga el que, en el último Día, su nivel de santidad ontoló-

gica no aparezca mucho más alto que el de muchos minis- *11,11-12*
tros de la Gracia [5].

Del «loguion» siguiente se pueden dar varias traducciones e interpretaciones, ninguna decisiva. **Desde los días de** *12*
Juan el Bautista, es decir, desde su aparición como profeta en el desierto (*Mt.* 3, 1) **hasta ahora el Reino de los Cielos es 'violentado'.** El verbo griego, aunque de forma pasiva (βιάζεται), podría tener sentido activo (o, más exactamente, «medio»), vgr.: *se abre camino con violencia,* o sea, con energía que supera los obstáculos. En absoluto, podría tratarse de un «pasivo teológico»: *Dios hace que su Reino se presente y avance con «violencia» o energía.* De entenderlo como pasivo impersonal-colectivo, puede matizarse en sentido favorable: [*los hombres*] *porfían, con santa violencia, para entrar en él,* o también en sentido negativo: [*los hombres,* u otros poderes, vgr. diabólicos] *ejercen una acción violenta para obstruir el avance del Reino de los Cielos.* La intención de la Catequesis, al incluir esta frase en este contexto, así atendiendo a lo que precede como a lo que sigue, va enderezada a consignar el Hecho, cuya trascendencia rige el desarrollo pedagógico de toda esta sección: *ha llegado el tiempo del Mesías.* Lo que fue durante siglos perspectiva de porvenir es ya presencia dinámica. Juan Bautista, vértice supremo del pueblo de Dios en esperanza, señala a la vez, y con mayor gloria, la hora cero del Reino mesiánico. Sus «días» inician otra era nueva, definitiva. La cifra de su mensaje fue, según el primer evangelista, la misma que la de Jesús: el «Reino de los Cielos» y la «Conversión» en orden a él (3, 2). San Lucas, al recoger también este inciso (aunque modificado y en otro contexto: 16, 16), dice que, desde Juan, «es proclamado el Evangelio del Reino de Dios». Reconocido, pues, el sentido fundamental de

---

[5] Algunos, también entre los Santos Padres, vgr. San Juan Crisóstomo (Homil. sobre San Mateo 37 (38), MG 57, 421s.) han entendido por «el más pequeño», o «el Pequeñísimo», al mismo Jesús. La afirmación sería entonces paralela a otras en que se llama «mayor que el Templo» (*Mt.* 12, 6), «más que Jonás» y «que Salomón» (*Mt.* 12, 41. 42), mayor que Jacob (implícitamente: *Ioh.* 4, 12), que Abraham (*Ioh.* 8, 53ss.), etc.

11, 12-13 este versículo, que es la «presencia del Reino» a partir de Juan, resulta accesorio (aunque muy importante) precisar cuál sea el «modo» de esta presencia. La tónica general de nuestra Catequesis (en conformidad con el sentido obvio gramatical) aconsejaría, al parecer, dar sentido pasivo-negativo a βιάζεται : el Reino de Dios *padece violencia.* Juan está en la cárcel. La actividad galilaica de Jesús tuvo ya como punto de arranque una advertencia de peligro (4, 12). El «programa misional» (c. 10) resulta, en la práctica, un «código de persecución». En las páginas que siguen se irán presintiendo, cada vez con mayor claridad, los «dolores del Mesías». Esa oposición casi general a la obra de Jesús y de su Precursor bien puede llamarse «violencia» contra el Reino de los Cielos. Dios deja que siembre cizaña en él Satanás *(Mt.* 13, 24s.); y permite que «cierren» el Reino los escribas y fariseos (23, 13; cfr. *Lc.* 11, 52). **Y [los] 'violentos' (βιασταί) lo arrebatan.** También esta frase se presta a varios sentidos y matices, correlativamente a la anterior. Podría significar la «violencia»-entusiasmo con que muchos lo «adquieren» como una presa codiciada. Con mentalidad «ascética» cabría entender en ella la «violencia»-sacrificio que su conquista exige. Pero tal vez sea más objetivo suponer que los «violentos» son los adversarios y perseguidores, que «hacen violencia» *contra* el Reino; y que «arrebatar[lo]» (ἁρπάζειν) refleja aquella hostilidad que mueve al «fuerte» a devastar (ἁρπάσαι) la casa del «fuerte» *(Mt.* 12, 29), la misma con que el lobo arrebata (ἁρπάζει) las ovejas *(Ioh.* 10, 12; cfr. 10, 28s. y *Mt.* 7, 15) o el Maligno roba (ἁρπάζει) la semilla del Reino de Dios *(Mt.* 13, 19).

13 **Pues todos los Profetas, y la Ley, hasta Juan profetizaron.** Es decir, terminaron como institución cuando él apareció (cfr. *Lc.* 16, 16). El binomio «la Ley y los Profetas» (→ 5, 17) equivale aproximadamente a nuestra expresión «Antiguo Testamento», como economía de Revelación y como documento oficial de ella. La última palabra del último Profeta según el canon bíblico *(Malaq.* 3, 23s. [4, 4])

habla del «Elías» que volverá; y este «Elías», en la exé- *11,13-14*
gesis de Jesús, es Juan Bautista: **Y, si queréis admitirlo,** *14*
él es Elías, el que ha de venir. La expectación del retorno de Elías tuvo como punto de partida el texto ya citado, y es atestiguada ya en el Antiguo Testamento por Sirácides (*Eccli.* 48, 10s.): su presencia sería preparación y preludio del gran «Día de Yahveh». La generación contemporánea de Jesús tenía para con Elías una (que hoy llamaríamos) «devoción» especial, como paradigma de santidad (cfr. vgr. *Iac.* 5, 17), por su poder de intercesión, especialmente en favor de los afligidos (alusión en *Mt.* 27, 47ss. = *Mc.* 15, 35s.), como una especie de «ángel tutelar» del Pueblo y, sobre todo, en vistas a su futura actividad restauradora, previa a aquella solemne intervención de Yahveh asociada al advenimiento mesiánico. La expectación de Elías era doctrina común en el pensamiento religioso de los fariseos (*Mc.* 9, 11; *Mt.* 17, 10s.) y judíos en general (cfr. *Ioh.* 1, 21), incluido el pueblo [6]. Según Jesús, hubo que entender la profecía en sentido «espiritual» [7]. Juan «es» el nuevo Elías, profeta y mártir como el primero (*Mc.* 9, 13; *Mt.* 17, 11-13). «Ser» no indica siempre y únicamente una identidad física, matemática; puede también establecer una equivalencia de «función», de «signo» o de «figura». Ya nada falta para la inauguración de la era mesiánica. La frase «*si queréis admitirlo*» [= entenderlo, creerlo] no significa que se trata de una «opinión libre». Sugiere que es una idea menos obvia, seguramente no manifestada todavía hasta entonces por Jesús. Si el mismo Bautista la negó, según el cuarto Evangelio (1, 21. 25), fue oponiéndose a la ideología de quienes le preguntaban, no contradiciendo, sino «precisando», la exégesis espiritual de Jesús consignada por los Sinópticos. Es interesante, en San Mateo, la insistencia en el «*querer*» («*si queréis...*») como fórmula de la *decisión* con que el hombre entrega su criterio y persona a la línea del querer de Dios [8]. La definitiva altitud a que llega el

[6] Cfr. *Mc.* 6, 15; *Lc.* 9, 8; *Mt.* 16, 14 par.
[7] Cfr. también *Lc.* 1, 16-17.(76) y *Mc.* 1, 2.
[8] Vgr. 16, 24. 25; 18, 30; 19, 17. 21; 20, 26. 27; 21, 30 (29) (cfr. v. 31); 22, 3; 23, 37, etc.

11, 14-15 panegírico de Jesús sobre Juan: «*El es Elías, el que ha de venir*», forma «inclusión» con el interrogante inicial del prisionero: «*¿Eres tú el que ha de venir?...*» Una difícil secuencia de precisiones y matices ha permitido a la Catequesis yuxtaponer dos «expectaciones»: la del Mesías y la de su Precursor. La grandeza de éste, mal «aislada» por la veneración de algunos contemporáneos, es sólo pedestal de la excelencia de Aquél. Ambos «venidos»-«enviados» lo son en orden a una misma divina Realidad ya presente en la tierra: **El Reino de los Cielos.**

15 **¡Quien tenga oídos, oiga!** Fórmula de llamada, a manera de subrayado pedagógico, para reclamar atención especial a una enseñanza de sentido importante y no obvio. Característica de Jesús, se conserva en la tradición sinóptica y en el Apocalipsis [9]. Refleja la importancia que la pedagogía de la Biblia da al sentido del oído, en orden a la Fe.

---

[9] *Mt.* 13, 9 = *Mc.* 4, 9 = *Lc.* 8, 8; *Mt.* 11, 15; 13, 43; *Mc.* 4, 23; 7, 16; *Lc.* 14, 35; *Apoc.* 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; (13. 9).

3. REPROCHE DE «ESTA GENERACION»

Al doble «venir» — el de Juan y el de Jesús — era justo que respondiese Israel con la actitud de «recibir». Entrar en sintonía de mente y vida con el Mensaje de ambos. «Convertirse» y «creer». La Catequesis evangélica constata, por el contrario, una realidad muy diversa. Al margen de unas frases optimistas sobre el entusiasmo de «las multitudes» (reflejo de un solo aspecto, en parte anecdótico, de la perspectiva de conjunto), se advierte o adivina cierto clima de frivolidad, cuando no entra en juego la fácil emoción ante los milagros. El pueblo contemporáneo de Jesús, predestinado para ser su privilegiado testigo en el vértice de la historia, quedó envuelto, por inercia espiritual, en el triste reproche que acompaña a la palabra (casi siempre de matiz peyorativo) con que tantas veces designa Jesús a **«esta generación»**...

PARÁBOLA DE LOS NIÑOS DISPLICENTES
(11, 16-19)

16 **Mas, ¿a qué diré que es semejante esta generación?**
Es semejante a niños, sentados en las plazas,

11, 16 17 **que, gritando a los otros, 'dicen:**
«Os hemos tocado la flauta, y no habéis danzado;
hemos entonado lamentos, y no os habéis plañido.»
18 **Porque vino Juan, que ni come ni bebe,**
y dicen: «¡Tiene demonio!»;
19 **vino el Hijo del hombre, que come y bebe,**
y dicen: «¡Ved ahí un hombre comilón y bebedor de
amigo de publicanos y pecadores!» [vino,
Y quedó justificada la sabiduría por sus propias
[obras].

Empieza la comparación con una «frase hecha», fórmula introductoria de «parábolas», con las mismas o pareci-
16 das palabras [10]. **Mas, ¿a qué diré que es semejante esta generación? Es semejante a niños...** [11]. Las unidades literarias encabezadas de esta manera son formalmente yuxtaposición imaginativa-mental de dos situaciones, una significante y otra significada, que coinciden en una determinada tangente de valor «pedagógico» (sin necesidad de ser ambas simétricas). En la presente comparación, la tangente está en la actitud correlativa de unos niños que no aceptan ni uno ni otro juego y de un pueblo que no acepta ni uno ni otro Mensaje. El que, además, un grupo de niños pueda tal vez representar simétricamente a Juan o a Jesús, y el otro al pueblo, es secundario, y la parábola prescinde de ello. **Esta generación** (ἡ γενεὰ αὕτη) denomina, en labios de Jesús y sólo en la tradición sinóptica, a la colectividad judía contemporánea suya impermeable al «Evangelio». Parangonada a niños insensatos en el texto presente (= *Lc.* 7, 31), es calificada en los otros textos como mala *(Mt.* 12, 45), mala [y «adúltera»] *(Mt.* 12, 39 y 16, 4; *Lc.* 11, 29s.; *Mc.* 8, 12); «adúltera» y pecadora (*Mc.* 8, 38); incrédula y pervertida *(Mt.* 17, 17; *Lc.* 9, 41; *Mc.* 9, 19); causante de los sufrimientos y reprobación del Hijo del Hombre *(Lc.* 17, 25); digna de más severa condenación en el día del juicio *(Mt.* 12, 41.

[10] Cfr. *Lc.* 7, 31; 13, 18. 20; *Mc.* 4, 30, etc.
[11] Cfr. *Mt.* 13, 24. 31. 33. 44. 45. 47, etc.

42 = *Lc.* 11, 31. 32); responsable de tanta sangre inocente *11, 16-18*
(*Mt.* 23, 36 = *Lc.* 11, 50. 51). Será testigo de la «Venida»
gloriosa del Hijo del hombre (*Mt.* 24, 34 = *Mc.* 13, 30 = *Lc.*
21, 32). San Pedro mantiene, en el kerygma de Pentecostés,
la misma terminología del Maestro, exhortando a los que
se arrepientan a buscar la Salud al margen de «esta generación extraviada» (cfr. *Deut.* 32, 5. 20).

La «situación significante» que evoca Jesús es popular y
realista, como en casi todas sus parábolas: unos **niños,** *17*
sentados en las plazas, que, gritando a los otros [lección
variante: «*a sus compañeros*»], **dicen:**

> **«Os hemos tocado la flauta, y no habéis danzado;**
> **hemos entonado lamentos, y no os habéis plañido.»**

Prescindiendo del matiz que tenga en San Lucas (7, 32), la redacción del primer Evangelio supone un grupo de pequeños — niños o niñas— que invita a otro grupo a jugar ya sea «a bodas» ya sea «a entierros». Es tema clásico del juego espontáneo infantil la mimesis de los actos sociales más solemnes que ven ejecutar en el mundo de los mayores. Así remeden el aire de danza, propio de las fiestas nupciales, como las tonadas lúgubres de los flautistas en los entierros (cfr. 9, 23), los otros no quieren colaborar en el juego, ni bailando ni haciendo de «plañidera». Fastidiados al fin, renuncian a jugar y se desahogan improperando a los displicentes compañeros [12]. La escena, rica de colorido popular, puede constituir una «reliquia» de los recuerdos de infancia de Jesús. El contacto tangencial con la «realidad significada» hay que buscarlo en la actitud análoga de «esta generación», que se ha negado a «entrar en juego» así con el régimen «penitencial» del Precursor, como con el Mensaje de perdón hecho fiesta en la generosa abertura del Hijo
del Hombre. **Porque vino Juan, que ni come ni bebe,** (es *18*
decir, que practica rigurosamente el ayuno, principal ejercicio de austeridad en la ascética del judaísmo; ejercicio

[12] Otros «reconstruyen» la escena de diversa manera, o suponen que el reproche infantil constituía una especie de proverbio.

11,18-19 que impone también a sus discípulos: cfr. 9, 14), **y dicen: «¡Tiene demonio!»** (en el sentido de: «está trastocado»: cfr. *Ioh.* 10, 20; por maligna influencia de algún «espíritu»).
19 **Vino el Hijo del hombre, que come y bebe,** es decir, que, aparte de no practicar en público especiales austeridades, acepta ser invitado a mesas bien servidas [13], **y dicen: «¡Ved ahí un hombre comilón y bebedor de vino** (cfr. *Deut.* 21, 20s.; *Prov.* 23, 20), **amigo de publicanos y pecadores!»** El trato de amistad de Jesús con los «pecadores» (+ «publicanos» → 9, 10ss.) fue uno de los más inaceptables «escándalos» en que tropezó «aquella generación» intoxicada de mentalidad farisaica pseudomoralista. Ignoraron la misión esencial del que «tenía que venir» precisamente para salvar lo que estaba perdido (cfr. *Lc.* 19, 10) — los «pecadores», entre los cuales reclamaría, pocos años más tarde, su «primer puesto» el gran fariseo convertido, San Pablo (1 *Tim.* 1, 15), para sentirse así más agraciado por la Misericordia. Los «críticos» de la metodología mesiánica de Jesús (cfr. *Lc.* 15, 1ss.; 18, 9ss.) no creían necesitarla... El «Salvador de los pecadores» (→1, 21) hacía de sus convites entre los «pecadores» abiertos a su Mensaje, paradigma y primicias del banquete de la gran reconciliación en la casa del Padre (*Lc.* 15, 23s. 32). Del Banquete mesiánico, cuyo manjar y bebida es causa y testimonio de una nueva Alianza eterna, en la que el Mesías tendrá por «amigos» a los santos en la eternidad por haber reconocido ser pecadores en el tiempo. Pero la displicente «generación» tergiversa el sentido de sus actos y le calumnia groseramente, porque no quiere atender a las señales de la hora de Dios, ni cuando tocan a fiesta ni cuando llaman a penitencia (→9, 15). Su actitud será clima fácil para el próximo desarrollo de la «persecución», y triste paradigma de tantas otras «generaciones».

Termina la secuencia de textos (desde 11, 2), cuya idea vertebral ha sido la colaboración-contraste entre **Juan** y **Jesús,** con una declaración enigmática: **Y quedó justificada la sabiduría por sus propias obras.** El tercer Evangelio (y una lección variante muy difundida del primero) dice: «*por*

[13] Vgr. *Lc.* 5, 29 par.; 7, 36; 11, 37; 14, 1; [19, 7]; *Ioh.* 2, 1ss.; 12, 2 par.

[*todos*] *sus hijos*» (*Lc.* 7, 35). «Ser justificado», en este 11, 19
contexto (como en *Lc.* 7, 29; *Rom.* 3, 4 = *Ps.* 51 [50], 6) equivale a ser manifestado o reconocido «justo», recto. Suponiendo que la «sabiduría» se refiere al «plan» o «consejo» de Dios (como sugiere el contexto de *Lc.* 7, 29. 35), dice San Mateo que, a pesar de los dicterios y actitud disconforme de «esta generación», la acción salvífica de Dios sigue su camino sabiamente trazado, y es la autenticidad de sus mismas «Obras» (probable paralelismo con «las Obras del Mesías» de 11, 2) la que demuestra, al margen de toda opinión humana, su divina rectitud [14].

[14] «La Sabiduría» puede interpretarse también como una personificación concreta de Jesús (como en *I Cor.* 1, 24. 30; cfr. *Col.* 2, 3). El contexto siguiente respira «clima» sapiencial (11, 25ss.; especialmente —> vv. 28-30), y otros textos de *Mt.* suponen asimilado el tema de la «Sabiduría de (=?) Jesús»; cfr. 12, 42 y 23, 34 comp. con *Lc.* 11, 49. La perícope de Jesús en Nazaret asocia a su «Sabiduría» sus «*Dynameis*» u «Obras-de-Poder» (13, 54; cfr. 1 *Cor.* 1, 24). Inmediatamente después de la afirmación que estamos estudiando, el evangelista menciona, con insistencia, las «Dynameis» de Jesús, por las que tenían que convertirse Corozaín, Betsaida y Cafarnaum (exponentes, por contexto, de «esta generación»). Dichas «Dynameis» coinciden con «*las Obras del Mesías*» de 11, 2 y 5. Así, pues, el sentido probable de la frase *en su contexto mateano* es que Jesús, aún menospreciado (v. 19) por sus contemporáneos, es «la Sabiduría» misma (de Dios), y como tal lo declaran sus mismas «Obras». Razonamiento análogo en *Ioh.* 5, 36; 10, 25-38; 14, 11; 15, 24, etc.

4. MALAVENTURANZA DEL PUEBLO QUE REHUSA CONVERTIRSE

Como antítesis de los «macarismos» o *Bienaventuranzas* (→ 5, 3) forman también parte del repertorio fraseológico de Jesús las sentencias caracterizadas por la interjección «¡guay!» (*οὐαί, Vae!)* y significativas de una «maldición» que pertenece, como la «bendición» opuesta, a la esfera de los valores religiosos, definitiva o tendencialmente escatológicos. El capítulo 23 nos ofrecerá una antología de ellas[15]. En el tercer Evangelio se contraponen simétricamente a las «Bienaventuranzas» clásicas (6, 24ss.). Los demás textos nos conservan la «maldición» del escándalo *(Mt.* 18, 7; *Lc.* 17, 1), del traidor *(Mt.* 24, 24; *Mc.* 14, 21; *Lc.* 22, 22), o describen la tribulación venidera *(Mt.* 24, 19; *Mc.* 13, 17; *Lc.* 21, 23).

La presente unidad catequética, reflejo de los oráculos y lamentaciones de los grandes Profetas contra las ciudades pecadoras, resume el juicio del Mesías sobre el pueblo que no ha sintonizado con su Mensaje de «con-versión» al Reino de Dios. La ambientación topográfico-temporal de estas palabras es imprecisa (cfr. *Lc.* 10, 12ss.); por finalidad pedagógica las incluyó San Mateo en el amplio contexto sobre la «crisis de fe», iniciado por la mención de las «Obras del Mesías» (11, 2), que, si para los ojos limpios son motivo de «credibilidad», pueden para otros ser «ocasión de tropiezo» (v. 6). Yuxtapuesta a la anterior, esta

---

15 Vv. 13. 14. 15. 16. 23. 25. 27. 29; cfr. *Lc.* 11, 42ss.

unidad intima la censura escatológica a «esta generación» de niños indóciles, que no han querido corresponder al llamamientc de la «sabiduría» a pesar de haber visto y oído las «obras» = «señales» de la llegada del Reino. El reproche, de tono patético, se concentra sobre la comarca más privilegiada de Galilea.

LAMENTACIÓN SOBRE COROZAÍN, BETSAIDA Y CAFARNAUM IMPENITENTES

(11, 20-24)

20 **Entonces comenzó a reprochar a las ciudades, en las que se habían realizado la mayor parte de sus milagros, porque no se convirtieron:**

21 **«¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida!**
Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho
los milagros obrados en vosotras,
tiempo ha que, en saco y ceniza, se hubieran convertido.
22 **Pues bien, yo os lo digo:**
para Tiro y Sidón habrá menos rigor,
en el Día del Juicio, que para vosotras.

23 **Y tú, Cafarnaum,**
¿serás acaso elevada hasta el cielo?
¡Hasta los infiernos vas a ser hundida!
Porque si en Sodoma se hubieran realizado
los milagros obrados en ti,
subsistiría aún en el día de hoy.
24 **Pues bien, yo os digo**
que para la tierra de Sodoma habrá menos rigor,
en el Día del Juicio, que para ti.»

Corozaín (o «Khorazín») suele localizarse en las ruinas de *Kerazé,* 3-4 kms. al NNW de Tell Hum y unos 270 mts.

11, 20 sobre el nivel del lago. Se conservan las ruinas de una sinagoga, de piedras cuidadosamente labradas. Hay indicios de que fue población relativamente activa y próspera. Pero ya desde los primeros siglos de la era cristiana, Khirbet Kerazé con sus alrededores es un oscuro y triste desierto. No se menciona en la Biblia, fuera de la presente reprensión, que presupone una intensa actividad evangélica, totalmente desconocida para nosotros en su aspecto concreto. Betsaida había sido una modesta población de pescadores, al borde de la llanura llamada el-Baṭiḥa, al oeste y muy cerca de la desembocadura del Jordán en el lago, probablemente en Khirbet el-'Aradj. El tetrarca Filipo, al comenzar su reinado (3 a. C.), transformó al lugar en ciudad y plaza fuerte, que llamó Julias (nombre de la hija de Augusto); en ella murió y fue enterrado el año 34. Es verosímil que el antiguo pueblo pasase a ser considerado como el barrio de pescadores de la lujosa y moderna ciudad, importante por ser zona fronteriza. Varios apóstoles eran de Betsaida (cfr. *Ioh.* 1, 44), que distaría de Cafarnaum unos 5 kms.[16]. Un solo milagro es localizado explícitamente en Betsaida (*Mc.* 8, 22ss.). Cafarnaum (→ 4, 13) fue considerada durante el ministerio galilaico de Jesús como «su» ciudad (*Mt.* 9, 1; cfr. *Mc.* 2, 1ss.). El trinomio Corozaín-Betsaida-Cafarnaum delimita antonomásticamente en dimensión geográfica lo mismo que «esta generación» en dimensión temporal: son los testigos privilegiados de las «Obras del Mesías», los que han oído con sus oídos la proclamación a los «Pobres» del Reino de los cielos y su llamamiento a «Con-versión» (4, 17 y 5-7), han visto con sus ojos las «señales» de la Salud mesiánica (4, 24 y 8-9), han recibido la visita de sus «apóstoles» o enviados auténticos (10) — pero no se han «con-
20 vertido». **Entonces comenzó a reprochar a las ciudades, en las que se habían realizado la mayor parte de sus milagros, porque no se convirtieron** (οὐ μετενόησαν → 4, 17). Cronológicamente correspondería esto al declinar de una larga actividad mesiánica por Galilea. Además, estas palabras de

[16] Algunos autores—por razones no despreciables, pero tampoco decisivas—suponen otra «Betsaida» en la ribera occidental del lago.

Jesús *en cuanto escritas* deben de llevar también sobre 11, 20-22
sí la carga afectiva de varios años de misión apostólica es-
téril por aquellas tierras. «**¡Ay de ti** (οὐαί σοι), **Corozaín!** 21
**¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubie-
ran hecho los milagros obrados en vosotras, tiempo ha que,
en saco y ceniza, se hubieran convertido** (μετενόησαν). La
referencia a «Tiro y Sidón» invita a recordar los oráculos
con que los profetas, asociando ya ambas ciudades pecado-
ras, les intimaron el aniquilamiento [17]. Pero la teología peni-
tencial de la Biblia enseña, ya en el Antiguo Testamento
(vgr. *Ion.* 3), que la «conversión» no solamente reconcilia
con Dios sino que puede anular el efecto de sus amenazas
de sanción, aun de las más categóricas; como subsistió
«Nínive» *(Ion.* 3, 10), hubiera podido subsistir la misma
Sodoma. El texto evangélico que estamos considerando
también deja sentir, en el fondo de una reprobación (apa-
rentemente definitiva, pero siempre condicional: «si per-
manecéis en esa actitud...»), la angustia de un último
apremiante llamamiento a penitencia. Aunque la «Con-ver-
sión» sea un acto y una actitud radicalmente espiritual, no
obstante, en su itinerario desde la esfera del pecado hasta
entrar en la órbita del querer de Dios, se menciona un coe-
ficiente realista de austeridad «en saco y ceniza» (*Mt.* 12,
41 = *Lc.* 11, 32 y *Ion.* 3, 5ss.). La «Conversión» bíblico-evan-
gélica es también (aunque no sólo) «penitencia» en el sen-
tido más concreto de «penalidad». El gozo mesiánico ofre-
cido por Jesús a Corozaín, Betsaida y Cafarnaum no excluye
sino que presupone una metodología ascética *in cilicio et
cinere* (cfr. *Dan.* 9, 3ss.). **Pues bien, yo os lo digo: para** 22
**Tiro y Sidón habrá menos rigor en el Día del Juicio que
para vosotras.** Hay una escala de responsabilidad y sanción
escatológica proporcionada al nivel de gracias recibidas
(*Lc.* 12, 48), sobre todo en orden al conocimiento de los
planes de Dios *(ibíd.* 47). Haber sido autoptas de tantos
milagros — «obras» y «señales» del Mesías — implicaba el
deber indeclinable de «convertirse», consubstancial al de
«creer» (cfr. *Mc.* 1, 15). Es lo que en lenguaje escolar llama-

---

17 *Ez.* 26-28; *Is.* 23; cfr. *Ioel* 4, 4; *Zach.* 9, 2ss.

11, 22-24 ríamos «valor relativo» del milagro. La inercia de mente y
voluntad ante una intervención extraordinaria del Creador
en su *Obra,* que se manifiesta como autenticación de
su *Palabra,* equivale a clasificarse entre los rebeldes en «el
Día del Juicio», con mayor carga de responsabilidad cuanto
más generosa ha sido la gracia. Y en esto aventajarán Coro-
zaín y Betsaida a las paganas Tiro y Sidón. Una segunda es-
trofa, artificiosamente simétrica, aplica la misma doctrina
23 a la «ciudad de Jesús»: **Y tú, Cafarnaum, ¿serás acaso eleva-
da hasta el cielo? ¡Hasta los infiernos vas a ser hundida!** Alu-
sión y síntesis del poema sobre la caída del «Lucero de la ma-
ñana» en Isaías (14, 13-15). La fuerza trágica está en la con-
traposición «cielo»-«infiernos» (=«abismo»); la ilusión mo-
mentánea de una gloria de privilegio y la realidad perenne
del «hundimiento» en lo profundo. Es tema clásico en la Bi-
blia considerar la destrucción de una ciudad como castigo
por su oposición a los planes divinos; la última parte del
Evangelio nos ofrecerá el ejemplo de Jerusalén; en el Apo-
calipsis, un gesto ciclópeo resume en símbolo de «hundi-
miento en el abismo» (18, 21) el «Juicio» de aniqui-
lamiento contra la «Babilonia»=Roma perseguidora. Una
larga serie de nombres en la historia del Antiguo Testa-
mento va encabezada por el de Sodoma y ciudades limí-
trofes, cuya memoria, con la del diluvio y los ángeles caí-
dos, constituía el paradigma arquetípico de la justicia
vindicativa de Dios en la catequesis popular judaica (cfr.
Iud. 7 y 2 *Petr.* 2, 6). Jesús inscribe el nombre de «su» Ca-
farnaum en el triste catálogo de ciudades maldecidas. Con
el agravante enfático de ser la más culpable entre las
peores: **porque si en Sodoma se hubieran realizado los
milagros obrados en ti, subsistiría aún en el día de hoy,**
gracias, sin duda, a la «Conversión» con que hubiera co-
24 respondido a la visita del Mesías. **Pues bien, yo os digo
que para la tierra de Sodoma habrá menos rigor, en el
Día del Juicio, que para ti.** La conclusión forma parale-
lismo, siguiendo una de las predilecciones literarias más
acentuadas de San Mateo, con la de la estrofa anterior
(v. 22) [cuyo reflejo ha determinado cierta incoheren-

cia de redacción entre el plural: «yo os digo» y el sin- *11 24*
gular «para ti»]. El «Juicio» escatológico-histórico sobre ciudades es pregustación y signo del Juicio escatológico-trascendente sobre los «ciudadanos» en quienes haya tomado cuerpo individual responsable la actitud colectiva de aquellas.

Un ulterior estudio en profundidad de este recitado abriría interrogantes trascendentales sobre el misterio de la autodecisión de la persona humana, libre y responsable, frente al imperativo de la Palabra y Presencia de Dios. Aun mortificando toda curiosidad escrutadora de lo impenetrable, estas palabras mantienen valor permanente como aviso de privilegiados y conocimiento auténtico de «*las riquezas de la Bondad* [divina]» que «*te guía hacia la Conversión* (εἰς μετάνοιαν)» en orden a la manifestación esplendente del «*justo juicio de Dios, el cual retribuirá a cada uno conforme a sus obras*», «*porque no hay acepción de personas para* [*El*]» (cfr. *Rom.* 2, 4. 5. 6. 11).

5. LOS HUMILDES ACEPTAN LA REVELACION DEL PADRE POR JESUS

En contraste de vibración exultante con los dos fragmentos anteriores, el primer Evangelio se encumbra ahora hasta uno de los vértices más «panorámicos» de la teología neotestamentaria. Lo que cualquier crítica humana llamaría «fracaso», resulta ser actuación admirable de un plan ordenado por la Voluntad del Padre. Al margen de la generación de «niños» (v. 16) indóciles, existe ya una escuela donde la «infancia» (v. 25) es privilegio de Revelación e intimidad de reposo con Jesús. Con Jesús, que es el «*Hijo de Dios*» e «*Hijo del Hombre*», *Siervo de Yahveh*, humilde Mesías de los humildes, en cuyas palabras se presiente el título teológico de «Sophia» o *Sabiduría eterna*.

Tal como nos lo transmite San Mateo, el presente recitado forma un himno de tres estancias nítidamente diversas: la *primera* es una doxología enderezada al Padre, la *segunda* una afirmación temática acerca de «el Hijo» y la *tercera* una invitación y promesa al pueblo de los «pobres de Yahveh». San Lucas (10, 21ss.) da otro contexto, subraya el influjo del Espíritu Santo en estas palabras de Jesús (v. 21), reproduce la primera estancia, modifica levemente la segunda y sustituye la tercera por el macarismo de «los ojos que ven» (vv. 23-24), que San Mateo ha preferido incluir en la sección de las Parábolas (13, 16-17). Consideraremos el himno en la forma con que lo ha transmitido el redactor definitivo del primer Evangelio, renunciando a saber con certeza si las tres estan-

cias constituían unidad literaria desde el principio o preexistieron disociadas, y si cada frase conserva la «exacta voz» de Jesús o fue matizada luego en su expresión dentro de la fidelidad sustancial al pensamiento del Maestro. La lectura de tantos estudios críticos sobre este fragmento, que han desembocado en conclusiones distintas y hasta contradictorias, aconseja, por lo menos, una discreta sobriedad en afirmar.

Como la mayor parte de palabras evangélicas, tienen éstas un foco de proyección inmediato y una irradiación inmensamente más amplia en la perspectiva del devenir de la Iglesia. Los «sabios y prudentes», así como los «niños» y los «fatigados y agobiados» contemporáneos de Jesús, son vanguardia y ritmo de dos líneas infinitas de actitud frente a la Revelación, y todo el que se sitúe en una de estas dos líneas podrá sentir sobre sí la invitación o repulsa de unas palabras que, por ser divinas, son eternas.

JESÚS DICE SU HIMNO DE BENDICIÓN AL PADRE POR EL PLAN DIVINO DE LA REVELACIÓN, E INVITA A LOS AFLIGIDOS A SU ESCUELA

(11, 25-30)

25 **En aquel tiempo, Jesús tomando la palabra dijo:**

«Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra,
porque escondiste estas cosas a los sabios y pru-
y las revelaste a los pequeñuelos. [dentes,
26 **¡Sí, oh Padre, que así fue Beneplácito en tu presen-**
[cia!

27 **Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre;**
y nadie conoce al Hijo sino el Padre,
ni al Padre conoce nadie sino el Hijo
y aquel a quien quiera el Hijo revelarlo.

11, 25-26 28 **Venid a mí, todos los fatigados y agobiados,**
y yo os daré descanso.
29 **Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí,**
pues soy manso y humilde de corazón,
y hallaréis reposo para vuestras almas.
30 **Porque mi yugo es suave,**
y mi carga ligera.»

25 **En aquel tiempo**... Fórmula de transición (= 12, 1 y 14, 1), imprecisa cronológicamente en el Evangelio, como en el clásico *incipit* de sus lecturas litúrgicas. **Jesús, tomando la palabra, dijo.** San Lucas, atento a subrayar la teología del Espíritu Santo, advierte que inspiró esta plegaria (10, 21), pronunciada por Jesús en estado de «exultación», análogo al del *Magnificat* de su Madre (*Lc.* 1, 47). San Pablo hubiera tenido esta «bendición» o «eucaristía» del Señor por actividad del carisma «profético» (cfr. *1 Cor.* 14).

A

Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra,
porque escondiste estas cosas a los sabios y prudentes,
y las revelaste a los pequeñuelos.
26 **¡Sí, oh Padre; que así fue Beneplácito en tu presencia!**

Una de las expresiones más perennes de la piedad israelítica ha sido siempre la *Berakhá* o «Bendición». Practicada desde los tiempos más antiguos (vgr. *Gen.* 24, 27; *Ex.* 18, 10), llegó a ser, por la época de Jesús, respiración connatural del alma religiosa, y ha perdurado hasta hoy como sello característico de la espiritualidad hebrea. Por la *Berakhá* es elevado al orden sacral todo suceso y acto cotidiano, aun insignificante. Con mayor motivo es ella la versión a fórmula espontánea del gozo que suscita contemplar una maravilla extraordinaria del poder de Dios. La *Berakhá* consta esencialmente de dos elementos:

a) una **alabanza** (o «bendición») a Dios, de ordinario en *11, 26*
tono exclamativo; b) el **motivo** de esta efusión afectuosa, en forma relativa (o causal). La *Berakhá,* como fórmula de piedad organizada, suele reducirse a una «jaculatoria»; la literatura devocional judía las cataloga por centenares [18]. Como reflejo de un acontecimiento extraordinario, la «Bendición» puede desarrollarse ampliamente hasta constituir un himno, en el que se mencionarán también el **origen** de la maravillosa obra de Dios y su **finalidad.** Como ejemplos clásicos del Nuevo Testamento léase el «Benedictus» de Zacarías *(Lc.* 1, 68ss.) y el poema del «Misterio de Cristo» en la introducción de la Carta a los Efesios (1, 3-14). El punto de partida psicológico de la *Berakhá* es la «admiración» que despierta el contemplar la «maravilla» de una obra (o de las obras) de Dios. Traducida directamente, por tendencia teocéntrica, a doxología o *alabanza,* la impregna también, por reflejo, un matiz de *gratitud.* **Te bendigo** incluye el casi sinónimo, aunque secundario, «*te doy gracias*». Y como la «Bendición» israelítica importa *siempre* una proclamación del Nombre de Dios, equivale también a «*confesar*» (→10, 32), o declarar públicamente la adhesión y fidelidad al Dios admirable en sus obras.

El Himno de Bendición es uno de los contados casos en que el Evangelio nos da (fuera de la Pasión) el *contenido* de la plegaria de Jesús (cfr. también *Ioh.* 11, 41-42), que se adapta al molde de la Berakhá israelita. Su primer elemento es la proclamación-doxología [19], ungida de gratitud, del *Nombre de Dios.* Como norma, debe añadirse en toda Berakhá judía la mención de su Realeza, que está incluida eminentemente en el título: **Señor del cielo y de la tierra** (es decir, del Universo). Pero Dios, en labios de Jesús, no podía menos de decirse PADRE (→ 6, 9).

El *motivo* de bendecirle lo ofrece el resultado, aparentemente negativo, de la Misión mesiánica: **porque escon-**

[18] Vgr.: «(a) Bendito seas, Eterno, Rey del Universo, (b) porque has hecho que no naciera idólatra».

[19] ἐξομολογοῦμαι: Cfr. *Rom.* 15, 9; *Phil.* 2, 11).

11, 26 **diste estas cosas a los sabios y prudentes, y las revelaste a los pequeñuelos** (νηπίοις). La transfiguración del concepto de «niño»-«pequeño» desde su realidad física al orden de significar una disponibilidad evangélica puede derivarse a los defectos de la infancia, como hemos visto en la parábola de los niños displicentes (16s.); al niño, en efecto, le falta «juicio» (1 *Cor.* 14, 20), es inconstante *(Eph.* 4, 14), imperfecto (1 *Cor.* 3, 1; 1 *Cor.* 13, 11; *Hebr.* 5, 13). En la literatura sapiencial del Antiguo Testamento el estado de «infancia» suele presentarse como un nivel provisional, inferior, desde el que es preciso elevarse para adquirir la calidad de «sabio». Es novedad evangélica la paradoja de que haya que volverse «niño» para coincidir con el plano de Dios (→ 18, 3). El «pequeñuelo» es arquetipo de disponibilidad abierta a la Revelación. La infancia es la aristocracia del Reino de los Cielos. Una instantánea de nuestra Catequesis ilustra, como transparencia de color, el «motivo» de la *Berakhá* de Jesús: Jesús toma posesión del Templo, como Mesías; le rodea el pueblo de los '*anawim,* los «niños» le proclaman **Hijo de David,** los «jefes sacerdotales» y los «escribas», aun siendo autoptas de sus maravillas, se indignan contra la fe de los «niños». Pero Jesús canoniza su «alabanza» como inspirada por Dios (*Mt.* 21, 12-16). Los «pequeñuelos» privilegiados de la Revelación son una faceta más en el concepto pleno de los «pobres»-humildes-afligidos a quienes el Ungido de Yahveh ha sido enviado para «proclamarles el Evangelio» (→ 5, 3 y 11, 5). Si el Reino de los Cielos «es de ellos», para ellos será su primer tesoro, que es la Verdad revelada. Por el contrario, ésta quedará «escondida» a los «sabios y prudentes»—como los que, en el Templo, querían imponer silencio a los «niños». El peso contemporáneo de la expresión «sabios y prudentes» recaía principalmente—no sin un fondo de ironía[20]—sobre los «escribas y fariseos», y, en general, sobre los responsables de la dirección religiosa de Israel y sus seguidores. Pronto la experiencia cristiana constató su valor perenne contra toda

[20] Cfr. *Mt.* 15, 14; 23, 24; *Rom.* 2, 19-20; *Ioh.* 9, 40s.

«sabiduría de este mundo» y a favor de la «necedad» hu- *11, 26*
milde de la fe (cfr. 1 *Cor.* 1, 18-31). Ya el Antiguo Testamento reprendía la ciencia orgullosa [21], y declaraba la propensión que siente la Palabra de Dios a iluminar la humildad [22].

Por el hecho de que puedan ser «reveladas» a unos y «escondidas» a otros, **estas cosas** deben clasificarse en la categoría de «misterio». Desconociendo el contexto inmediato primitivo (así cronológico en su fase oral como literario en su fase escrita) de esta «Bendición», debemos buscarle al pronombre demostrativo (ταῦτα - αὐτά) una referencia en la doctrina general de Jesús con la que pueda ensamblarse ajustadamente. Y no habrá otra más adecuada que el loguion, dentro del Sermón de las Parábolas, en que se trata de «ser dada» o «no ser dada» [por Dios] la gracia de *«conocer los misterios del Reino de los Cielos»* (*Mt.* 13, 11). El genitivo «del Reino» es epexegético o explicativo; o sea, que el objeto de la «revelación» consiste en el conocimiento de *un «misterio»* (cfr. *Mc.* 4, 11), *que es el Reino de Dios.* Del aspecto más profundo de este misterio-revelado nos habla la segunda estancia del himno (v. 27). El mensaje al Bautista nos recordaba su fase propedéutica (v. 5). Por auténtica «Revelación» del Padre fue Simón Cefas adoctrinado en el conocimiento de la personalidad de Cristo (16, 16-17).

La revelación de los misterios de Dios será principio de una nueva y superior «sabiduría» (cfr. *1 Cor.* 2, 10. 6-9), la de los humildes, cuya pequeñez y «doctrinabilidad» infantil ante el Padre sapientísimo *(Rom.* 11, 33ss.) no es precisa ni formalmente ignorancia. El precedente veterotestamentario más próximo a esta primera estrofa del himno de Jesús lo encontraríamos en la *Berakhá* de Daniel *(Dan.* 2, 20-23) al Dios que le ha revelado el «secreto» o *misterio* (vv. 18-19), inaccesible a todos los «sabios» de Babilonia (vv. 11ss.; cfr. vv. 27-28. 47). El contenido de aquel «misterio» fue precisamente la perspectiva histórico-teoló-

---

21 Vgr. *Is.* 29, 14; *Ier.* 9, 22[23]; *Prov.* 3, 7; *Eccli.* 3, 18ss.
22 Vgr. *Ps.* 119 [118] 130; 19 [18] 8; 8, 3; *Sap.* 10, 21, etc.

11, 26 gica del futuro Reino del Dios de los Cielos (vv. 31-45). La figura del joven (o «niño»: *Dan.* 1, 3) Daniel, cuya «sabiduría y prudencia» (1, 4. 20) atribuye él mismo con alma sincera al «Revelador de los misterios» (2, 29-30), preludia real y literariamente la fisonomía evangélica de los «pequeñuelos» ignorantes-sabios de Jesús.

El primer arranque de «éxtasis», que, a la vista de las «maravillas» de Dios, transporta el espíritu a «glorificarle» (cfr. *Lc.* 5, 26), procura intuir, cuando la *«Bendición»* adquiere ulterior desarrollo, el alto **motivo** teologal que ha presidido el plan cuyas realidades se perciben. El «Benedictus» de Zacarías contempla la Fidelidad del Dios de Israel y su entrañable Misericordia *(Lc.* 1, 70. 72s. 78); el himno inicial de la Carta a los Efesios, *«el Beneplácito de su Voluntad»* [23]. La «Bendición» de Jesús sigue la misma línea que seguirá San Pablo, clásica entre los rabinos: **¡Sí, oh Padre; que así fue Beneplácito** (εὐδοκία) **en tu presencia!** Traducimos servilmente del griego, como éste lo haría del original semítico; en la frase se insinúa la representación imaginativa del «Beneplácito» de la Voluntad de Dios, a manera de «consejo» real (o de «decreto» personificado) ante el trono del Soberano, que decide anticipadamente («antes de la creación del mundo»: *Eph.* 1, 4; es decir, *ab aeterno)* cuál ha de ser en la sucesión del tiempo el ritmo de los acontecimientos teológicos. El límite infinito que contemplan los ojos de «niño» abiertos a la luz de la «Revelación» en el firmamento de las realidades divinas es la «buena-Voluntad» o «Beneplácito» del Padre. El «Beneplácito», *Eudokía* (gr.) o *Rason* (hebr.) de Dios fue proclamado por los ángeles a los «hombres»—concretamente a unos «pobres de Israel»—en el desierto de Judá *(Lc.* 2, 14) como albricias de «Evangelio» *(ibíd.* vv. 10s.). La primera parte de la «Bendición» de Jesús es un reflejo hímnico de la tercera «petición» del *Padre nuestro;* allí se pide al Padre que «haga» su Voluntad, y aquí se le encomia por haberla hecho, ya que el *placet* de su Querer no puede menos de ser algo «admirable»: el que los **pobres** o «pequeñuelos»

[23] κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ *(Eph.* 1, 5. 9. cfr. 11).

sean **evangelizados,** es decir: privilegiados con la «Revelación» mesiánica. En estas palabras de Jesús se percibe el paralelismo de fondo con la misión del «*Ungido*» según Isaías (61, 1ss.). Y el elogio de la *Eudokía* o Beneplácito divino nos sugiere, a través de varios textos de la misma Catequesis (*Mt.* 12, 18; 3, 17 y 17, 5), la figura del *Servidor de Yahveh* (*Is.* 42, 1ss.). La exclamación: **¡Sí, oh Padre...!,** destacando en la inmutable serenidad de estilo de San Mateo, es reliquia de la «exultante» vibración espiritual con que pronunciaría el Maestro su *Berakhá*. *11, 26-27*

B

Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre; *27*
y nadie conoce al Hijo sino el Padre,
ni al Padre conoce nadie sino el Hijo.
y aquel a quien quiera el Hijo revelarlo.

Si la primera parte del himno de Bendición es una mirada de «ex-stasis» al Padre, la segunda centra «reflexivamente» su campo visual sobre la persona de «el Hijo». Es secundario opinar si ambas unidades formaron bloque desde el principio, o son conglomerado redaccional de frases dispersas; lo que cada uno piense, no pasa de opinión digna de respeto. La Catequesis inspirada, al presentarlas unidas, debió de entender en ellas una conexión ideológica; conexión que existe objetivamente y nos conviene percibir.

Los dos temas de paso a nivel con la estrofa anterior los dan las palabras «*Padre*» y «*revelar*». El avance del pensamiento consiste en que también el Hijo «revela» conforme a su «querer», y en virtud de un conocimiento y una potestad que no tiene nadie más que El. Por lo que bien se entiende que la personalidad de «el Hijo» no puede menos de ser trascendente, única, divina.

A muchos ha sorprendido el sabor a teología «yoannea» que tienen estas palabras. Si un experto conocedor de la literatura cristiana las oyese por vez primera, las atribuiría de seguro a algún escrito de San Juan. Por ello solo, o

11, 27 apoyados quizá en un análisis de superficie, bastantes declararon estas líneas no-sinópticas. Aún menos científica fue para otros la tentación de tender un acueducto artificial que desembocase aquí a partir de fuentes gnósticas o místico-helenísticas. Una reflexión sincera sobre las analogías bíblicas declara innecesarias, por lo menos, todas estas hipótesis. Lo absolutamente inaceptable sería desgajar un texto del contexto documental a que fue incorporado, por el imperativo doctrinal de que su ideología no corresponde a la que *previamente* se dictamina que no pudo dejar de tener el autor o redactor del documento. Para quien opine que el Jesús histórico «no pudo hablar así» a oídos educados en la Catequesis de cronología y nivel «sinóptico» es ociosa toda reflexión. Bastará recordar que siempre ha habido «sabios y prudentes»... Por el contrario, puede ser útil este fragmento a los «sencillos» para iluminar la identidad substancial del pensamiento de Jesús tal como lo han transmitido los Sinópticos y tal como nos lo proponen los escritos de San Juan [24].

La primera frase sirve de charnela para articular las dos «estrofas»: **Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre,** el que es a un tiempo «*Señor* del [universo]» y «*Revelador*» de los misterios del Reino. Aceptar la afirmación en su obvia amplitud supone entender en ella que Jesús tiene un absoluto «poderío-recibido» y, en consecuencia lógica, un derecho exclusivo a administrar el contenido de la «Revelación». En ambos matices coincide precisamente la eclosión final del primer Evangelio: «*me ha sido dado* [por Dios-Padre = pasivo «teologal» → 5, 5] *todo poder en el cielo y en la tierra* [= en el Universo]; *id,* **pues** [en nombre de este poder mío], *y amaestrad... enseñando,* etc.» *(Mt.* 28, 18ss.). La «tentación del Poder» en el desierto (→4, 8ss.; cfr. *Lc.* 4, 6) refleja la persuasión de que el

[24] Seguimos el texto crítico normal, que proponen las ediciones corrientes y que consideramos objetivamente firme. Los autores eclesiásticos antiguos, al citar el v. 27, ofrecen algunas «variantes» que pueden verse en estudios especiales.

Mesías lo ha de «recibir» inmenso; es réplica triunfal del *11, 27*
Evangelio al ofrecimiento del diablo el que Jesús pueda afirmar que el Poder le ha sido entregado «por mi Padre», no por otro alguno. Su actividad mesiánica, según San Mateo, ha sido ejercicio constante de «Poder» así en palabras (cfr. 7, 28s.) como en obras (8, 2s. 8ss. 27; 9, 6ss., etc.). Si San Pablo enseñaba en este punto lo mismo que los Evangelios sinópticos, al mismo tiempo o antes que ellos (cfr. vgr. 1 *Cor.* 15, 25ss.), San Juan no podía menos de recoger y subrayar idéntico tema pocos decenios más tarde (cfr. *Ioh.* 3, 35; 13, 3), concretándolo en el poder de enseñar (17, 7s.), de santificar (17, 2s.) y de juzgar (5, 22. 27). La afirmación teológica de haberse otorgado a Cristo un poder omnímodo proviene del Antiguo Testamento, de aquellos textos donde se proclama la investidura del Mesías-Rey como **Hijo del Hombre** (*Dan.* 7, 13-14) e **Hijo de Yahveh** (*Ps.* 2, 7 ss.).

El *sentido de Filiación,* que es luz meridiana en toda dimensión del campo de la conciencia psicológica de Jesús, se transparentaba en su manera habitual de hablar y de decir. Cualquier semblanza de su personalidad ético-religiosa, conforme se manifiesta en los escritos evangélicos, podrá diferir en la manera de organizar elementos secundarios, pero tendrá que reconocer como centro y eje de todos ellos la evidencia de *sentirse Hijo de Dios* en un plano distinto y superior al del resto de los hombres. No obstante, en los Sinópticos son los otros los que le llaman o suponen «Hijo de Dios»; así, vgr., el Angel de la Anunciación, la «Voz del cielo», Pedro, los Discípulos, el centurión en el Calvario, los espíritus diabólicos. El se nombra habitualmente a sí mismo con el título de *«el Hijo del Hombre»;* sólo en poquísimos textos simplemente (y en forma indirecta) con el de *«el Hijo»* [25]. La pedagogía «sinóptica» de Jesús se manifiesta en la manera de circunscribir e iluminar paulatinamente el concepto amplio e impreciso de *«el Hijo del Hombre»* hasta hacer que se le sobreponga el de

[25] Cfr. *Mc.* 13, 32 [*Mt.* 24, 36]; *Mt.* 28, 19.

11, 27 *«Hijo de Dios»*, mas no por afirmación propia sino por reconocimiento y confesión ajena. La prueba final de fe del discípulo consistirá en que a la pregunta: *¿quién es el Hijo del Hombre?* responda, adoctrinado por la Revelación del Padre, diciendo que *es el Hijo de Dios (Mt.* 16, 14ss.). Y al ser Jesús interrogado judicialmente si es *«el Hijo de Dios» (Mt.* 26, 63s.), responderá en sentido afirmativo (cfr. 27, 43), y les dirá, para corroborarlo, que un día han de ver *«al Hijo del Hombre...»* El hecho de que, en el Himno de Bendición al Padre, Jesús se llame **por tres veces el Hijo,** definiéndose en una relación trascendente cabe el Padre y entre el Padre y el mundo, significa que estas palabras están en el vértice de la autorrevelación de Jesús según los Sinópticos, y que debieron ser pronunciadas cerca ya de las últimas horas de magisterio—quizá después de la Resurrección—y ante discípulos muy preparados. Ambientadas así, no sólo no contradicen, antes son complemento integrante de nuestra Catequesis. Para la distinta perspectiva pedagógica del cuarto evangelista, la expresión «el Hijo [de Dios]» no es, en el itinerario de revelación seguido por Jesús, punto terminal sino línea paralela en relación con el otro título mesiánico: «el Hijo del Hombre».

Y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre conoce nadie sino el Hijo. El núcleo conceptual del vocablo *«conocer»* es mucho más irradiante en el lenguaje senmítico-bíblico que en cualquier idioma moderno. Nosotros tendemos a limitar su significado al radio de acción intelectivo-teórico de la mente, ya en el sentido incoativo (= «aprender»), perfectivo (= «comprender») o iterativo (= «reconocer»). Pero el «conocer» bíblico incluye otros aspectos; a veces le es coesencial un «compromiso-de-obediencia», como cuando se refiere a un mandato que atañe (vgr. *Rom.* 2, 18. 20; *Col.* 1, 9s.), o una actitud de protección, como cuando el «conocimiento» se refleja sobre un elegido (vgr. *Ier.* 1, 5; *Amos* 3, 2). En términos generales, «conocer» significa un contacto del sujeto con el objeto

«conocido»; pero un contacto no sola y fríamente especulativo, sino viviente y, de alguna manera, ***experimental***. En algunos textos podemos decir (al menos por aproximación, y con una palabra también imprecisa en nuestros idiomas) que el «conocer» bíblico referido a una persona incluye también el «amor» así afectivo como práctico (vgr. *Ioh.* 10, 14-15). Lo que ciertamente no entró en la Biblia es cierta derivación gnóstico-mágica, según la cual el «conocimiento» que consiste en cierta visión extática de lo divino, comunica al hombre un misterioso poder sobre la divinidad. *11, 27*

Es doctrina de la Sagrada Escritura que el hombre puede y debe «conocer» de alguna manera a Dios, aun por la propia reflexión natural[26], y que de hecho se le ha «conocido» en Israel[27], en el sentido más práctico de la palabra. Pero hay un grado superior, que es «ver» a Dios; grado inaccesible a toda vida mortal *(Ex.* 34, 20), salvo privilegio, que fue otorgado a muy pocos *(Ex.* 24, 11; 33, 11, etc.) y tampoco proporcionaba un «conocimiento» intuitivo. Porque éste es rigurosamente exclusivo del Unigénito *(Ioh.* 1, 18; cfr. 1 *Ioh.* 4, 12), que, por *ser* Hijo, al contemplar a Dios, ve y conoce en El esencialmente al PADRE. Nadie «conoce» al Padre sino el Hijo. Su «actitud-de-visión» se puede traducir al lenguaje figurado por *estar «en = hacia» el seno del Padre*[28]. Es el «conocimiento» pleno, ardiente, de contacto vital con Dios cual corresponde al «Hijo de su Amor» *(Col.* 1, 13). Pero la misma prerrogativa de «incognoscibilidad» de que goza el Padre compete al Hijo, **pues de El** lo ha recibido «todo», **y nadie conoce al Hijo sino el Padre.** El sentido obvio de estas palabras, en su contexto inmediato y en el general de toda la Sagrada Escritura, es que también «el Hijo» *«habita una luz inaccesible, a quien nadie de entre los hombres ha visto ni puede ver»:* trascendente, misterioso, único, divino. El silencio pedagógi-

[26] *Rom.* 1, 19s.; cfr. *Act.* 17, 27; *Sap.* 13, 1ss.
[27] Cfr. *Os.* 2, 22; 4, 2; 5, 4; 6, 6, etc.
[28] εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός: *Ioh.* 1, 18.

11, 27 co de Jesús sobre su personalidad no fue tan absoluto como para dejar sin respuesta el futuro interrogante esencial de la Fe: *¿Quién eres, Señor? (Act.* 9, 5). Si su carne se transfiguró un día en luz de la «Gloria de Yahveh», también el tono, habitualmente reservado, de su palabra podía transfigurarse en afirmación inequívoca de su divinidad. Y la Catequesis sinóptica, objetiva al transmitirnos su «palabra reservada», no dejó de serlo por consignar, en algún contexto, su «transfiguración».

Y aquel a quien quiera el Hijo revelarlo. Paralelo en la actividad-vital recíproca de «conocerse», **a un mismo nivel** de autoridad gracias al poder-recibido, tiene también el Hijo iniciativa idéntica a la del Padre en la función soteriológica de **revelar.** De hecho, la «Revelación» del Padre a los humildes (v. 25; cfr. 16, 17) se ha realizado por Cristo y en Cristo. El es «la Luz del mundo» *(Ioh.* 8, 12), puesta también para ser «revelación» de los pueblos paganos *(Lc.* 2, 32); a El está dedicado el himno de la «Palabra-divina reveladora del Padre» que es preludio al cuarto Evangelio (1, 1-18); El es imagen visible del Dios invisible *(Col.* 1, 15), reverbero de su Gloria *(Hebr.* 1, 2); con sólo «ver» —en sentido pleno—a El ya se ha «visto» al Padre *(Ioh.* 14, 6-11). Su vida sobre la tierra ha sido glorificarle, manifestando su «Nombre» de PADRE a los elegidos *(Ioh.* 17, 4, 6; → *Mt.* 6, 9). Si la *Eudokía* o Beneplácito del Padre (v. 28) dirige la economía de la Revelación en favor de los «niños» o humildes, también en ello se le asocia la Voluntad del Hijo, que revelando a quienes él **quiere,** no deja por ello de sintonizar en absoluto con la línea **prefijada** por el Padre, gracias a una misteriosa coincidencia de ambos en el término de su libre querer.

El *objeto* de la Revelación, en esta segunda estrofa, es el «conocimiento» vivencial del Padre, en el que se envuelve—por indisociabilidad de conceptos—el del Hijo. Sobreponiendo esta segunda parte del himno a la primera, resulta que en el «misterio del Reino de los Cielos», es decir: en **estas cosas** que han sido reveladas a los pequeñuelos (v. 25), la primera luz y supremo valor es «*que te conozcan*

a Ti, [Padre], único verdadero Dios, y al Mesías Jesús, *11, 27-30*
a quien enviaste» (Ioh. 17, 3).

C

Venid a mí, todos los fatigados y agobiados, *28*
y yo os daré descanso.
Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí, *29*
pues soy manso y humilde de corazón,
y hallaréis reposo para vuestras almas.
Porque mi yugo es suave, *30*
y mi carga ligera.

La última estrofa del himno, uno de los fragmentos más afectuosos del Evangelio, es invitación a entrar en la Escuela de Jesús. Los llamados constituyen una categoría concreta de personas; son aquellos «a quienes quiere el Hijo revelar» el conocimiento de Dios, los «pequeñuelos» en cuyos ojos brilla la bienaventuranza de la luz. Son los «pobres», los *'anawim,* el «pueblo de la tierra», las ovejas maltratadas (→9, 36): **todos los fatigados y agobiados.**

La forma literaria recuerda algunos pasajes del Antiguo Testamento; sobre todo, la invitación de la Sabiduría en el poema final del Sirácides [29]. La analogía de fondo sintoniza aún más con el ofrecimiento de Isaías a los pobres-sedientos *(Is.* 55, 1-3). Pero todo ello son semejanzas secundarias dentro de la inconfundible fisonomía literaria del texto evangélico. Ningún argumento definitorio puede asegurar si la conexión con las dos estrofas anteriores es prerredaccional o se debe al último compositor literario de la Catequesis escrita.

La estancia consta esquemáticamente de un binario de frases paralelas: la **invitación** del Maestro *(Venid... tomad... «aprended»...)* y su **ofrecimiento** *(os daré... hallaréis...).* Se intercala la razón pedagógica o **aliciente** que inclina a aceptar *(pues soy... porque mi yugo es...).*

---

[29] *Eccli.* 51, 25 [31]ss.; cfr. también 24, 19 [26]ss. y *Prov.* 9, 1ss.

11, 27-30 La INVITACION va dirigida a **todos los fatigados y agobiados.** En la realidad contemporánea de Jesús *(Mt.* 23, 4 y *Lc.* 11, 46) y de la Comunidad apostólica *(Act.* 15, 10), estas palabras señalan el pueblo sometido a la *Ley de Moisés,* no como tal sino *en cuanto explicada y aplicada por los «escribas y fariseos».* El alma sincera de Israel estaba sojuzgada por la dictadura de quienes, mejor que maestros, hubieran podido llamarse carceleros espirituales. La piedad se había disecado en ritualismo; con la santidad de los mandamientos de Dios se querían vestir artificios de dialéctica juridicista; las deficiencias en el pensar alto y vivir puro se compensaban con multiplicidad de fórmulas complicadas de perfección, para uso externo y ajeno. El que, en un ambiente religioso, quiera vivir en sinceridad fórmulas estructuradas para ser cumplidas en hipocresía, caerá pronto *«fatigado y agobiado».* El sentido contemporáneo de estas palabras, acusadoras de un momento histórico del rabinado bajo el predominio farisaico (los «sabios y prudentes» del v. 25), en tanto podrá aplicarse a otras situaciones en cuanto sean análogas a aquélla. A sus víctimas, es decir, a los *népioi* o «pequeñuelos» les dice Jesús: **Venid a mí,** y, en paralelismo sinónimo, añade: **Tomad mi yugo sobre vosotros.**

La imagen del «yugo» evoca espontáneamente la idea de sujeción y «régimen de obediencia». Puede aplicarse a la esclavitud (1 *Tim.* 6, 1), y, en sentido religioso, al servicio de Yahveh (cfr. *Ier.* 2, 20; 5, 5) y a la disciplina de la sabiduría (cfr. *Eccli.* 51, 26 [34]). Era frecuente entre los rabinos hablar del «yugo de la Ley» (cfr. *Gal.* 5, 1 y *Act.* 15, 10); también decían «el yugo del Reino de los Cielos», «de los mandamientos», «del Santo», «de Dios» — y, en sentido peyorativo, mencionaban «el yugo del Reino [terreno]», «de la carne y sangre» (= de los hombres), etc. En su manera de hablar se respira la convicción de que el «yugo» es necesario, pero exclusivo: si se sacude uno, vgr. el de Dios, es para someterse a otro, vgr. «el de la carne y sangre», o el de un príncipe humano — llámese César. En resumen: «tomar el yugo de alguien significaba *«estar totalmente al servicio de su volun-*

tad». En un tercer paso de sinonimia añade Jesús: *Y apren-* 11, 27-30
ded de mí[30]. Es invitación a cambiar de «yugo»; a dejar el pesado y agobiador de los «sabios y prudentes» y aceptar el de Quien es «suave y cordialmente humilde». Repetidas por la Catequesis apostólica estas palabras eran llamamiento a recibir el Evangelio, abrazando la Ley de Jesús dentro de la Comunidad eclesial. Nótese la fuerza (en este sentido de «llamamiento al cristianismo») de la expresión: «venid **a mí**». No se trata *precisamente* de incorporarse a una congregación, escuela o pueblo, de aceptar un sistema o consagrarse a un movimiento; sino de adherirse vitalmente a una Persona: de *ir a Jesús*.

El OFRECIMIENTO es de **descanso** o **reposo para vuestras almas** (cfr. *Ier.* 6, 16; *Is.* 28, 12). El reposo que sustituye a la fatiga (cfr. *Apoc.* 6, 11; 14, 13) o a la angustia (cfr. *Philem.* 7, 20) es uno de los aspectos más entrañables del tesoro cristiano de la *paz*, que se da a los humildes, objeto del Beneplácito o *Eudokía* divina *(Lc.* 2, 14). La paradoja de que en la sumisión a un yugo y bajo una carga se pueda hallar «reposo» lo considera también el Sirácides privilegio de la Sabiduría *(Eccli.* 6, 24ss.), aunque los motivos de su razonamiento no coinciden con los de Jesús. La idea de «reposo» sugiere, de por sí, un «estado escatológico» (cfr. vgr. *Hebr.* 3, 8-4, 11). Pero, como otros dones futuros, es también una realidad «anticipada» y ya *presente* para quienes toman el «yugo» de Cristo.

El ALICIENTE para aceptar la llamada del Hijo de Dios e Hijo del Hombre, que se ofrece a Israel y al mundo como auténtica «Sabiduría», tiene dos aspectos: uno personal—**pues soy «manso» y humilde de corazón**—y otro pedagógico-objetivo: **porque mi yugo es suave, y mi carga ligera.** El binomio (imposible de matizar al traducirlo) «manso» y «humilde» (πραΰς y ταπεινός) pertenece al vocabulario de los «Pobres de Yahveh»[31]. El Mesías, Jesús,

[30] Matizando mejor la traducción: «sed discípulos míos», o, en sentido ingresivo, «haceos discípulos», *entrad en mi escuela.*

[31] —> 5, 3; cfr. *Soph.* 3, 12; *Is.* 26, 6, etc.

11, 27-30 se autodefine como el arquetipo de ellos, ajustado a la primera exigencia de la perfección humana, que es la disponibilidad de recibir a Dios, pues que *humilitas facit hominem capacem Dei*[32]. Su fisonomía de «Siervo de Yahveh», vigorosamente perfilada con estas palabras, la iluminará San Mateo pocas líneas más adelante (12, 18ss.) con una cita-reflexión derivada de Isaías (42, 1ss.). Y el triunfo mesiánico de Jesús ante el pueblo no dejará de subrayar su carácter de humilde-«pobre» (21, 5; cfr. *Zach.* 9, 9), aunque Rey. San Pablo, que sólo le había visto ya glorificado, conjuraba a sus fieles «por la mansedumbre y suavidad de Cristo», y les exhortaba a fraguar en idéntico molde su fisonomía cristiana (cfr. *Eph.* 4, 2; *Col.* 3, 12, etc.).

Al centrar su afirmación de humildad o «*tapeinosis*» en el foco de la clara conciencia de una grandeza sin límites recibida del Padre, el himno de Jesús tiene el mismo timbre de exacta elevación espiritual que el «Magnificat» de María (*Lc.* 1, 48. 49). En la gama de matices que puede afirmar o sugerir la palabra: **de corazón** (equivalente a «de espíritu»: → *Mt.* 5, 8. 3), prevalece el subrayado de *sincera-interioridad.* Si Jesús se define como arquetipo de los «humildes-pobres de Yahveh», no es porque representa con acierto un papel que «le ha tocado», sino por vital floración en actos y actitud, de «dentro» a fuera, de unas disposiciones libres y reflexivas de su voluntad (que emanan, en última razón, de su *ser* «Hijo de Dios» e «Hijo del Hombre» y de la conciencia siempre actual de serlo». Hay que excluir de la expresión evangélica, genuinamente hebraizante como todo el himno, la nota de «sentimentalismo» con que pudiera ser matizada en las lenguas modernas; aunque no la carga afectiva, saturada de suavidad y delicadeza, con que la ha aureolado el auténtico sentir cristiano. Jesús «con-desciende» al nivel de aquellos «niños» a quienes abre el santuario de la Revelación. Clemente de Alejandría le llama «el Hijo de Dios, «*el Pequeñuelo*» del Padre»[33]. La

---

[32] La humildad hace al hombre «capaz de Dios»: Santo Tomás de Aquino, *in Evang. Mt.* (11, 29) *lectura.*

[33] MG 8, 280 A; CB I (Cl. Al. I, ed. Stählin, 1936 2) 149.

predilección, en la historia de la religiosidad cristiana, por *11, 27-30*
el misterio de Jesús-niño traduce a formas concretas el agradecimiento y sintonía de sus «iguales».

El aliciente *pedagógico-objetivo:* **Porque mi yugo es suave y mi carga ligera** podría sonar como una paradoja, y aun como un sarcasmo, a oídos de quienes, entendiéndolo superficialmente, lo comparasen con el conjunto del «Evangelio» en su exigencia de cooperación por parte del hombre. La invitación: «*tomad mi yugo*» (ἄρατε τὸν ζυγόν μου) tiene demasiada semejanza con aquel imperativo, que es condición de «seguimiento» para el discípulo: «*tome su cruz*» (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ: *Mt.* 16, 24 par.) para no relacionarlas (y aun sospechar un origen común de ambas frases). Y sería demasiado poético llamar a la «cruz», objetivamente hablando, suave y ligera, aunque se traslade su significación, como en San Lucas (9, 23: καθ' ἡμέραν), al ejercicio *cotidiano* de la ascética, que, si ha de ser conforme al Evangelio, no puede menos de hacerse insoportable para espaldas humanas, a menos que se sientan robustecidas por una fuerza superior. La liberación del yugo que impusieron los «sabios y prudentes» no alivia en cuanto es substitución de un código de reglitas por la nueva ley del Sermón de la Montaña; resulta más «suave y ligero» lavarse las manos tantas veces como prescriban los fariseos que no amar cristianamente y hacer bien a un enemigo personal. La suavidad es interna, y el «reposo» es fortaleza—como el atleta vigoroso, radiante de gozo en su fatiga triunfal, infinitamente más que el espectador paralítico en su inútil quietud. Una vez más tenemos que considerar la palabra del Señor, para que no parezca un contrasentido, a través de la *exégesis experimental* de los santos. Uno de los más cercanos al Maestro atestigua que «sus mandamientos no son pesados» (1 *Ioh.* 4, 3s.). Y San Pablo llama «leve» su «tribulación»[34], aun siendo ella superior a sus fuerzas, abrumadora, mortal[35]. El misterio psicológico presentido de lejos por Sirácides *(Eccli.* 6, 24-31),

[34] Cfr. 2 *Cor.* 5, 17.
[35] *Ibid.*, 1, 8ss.; 4, 7ss.; 6, 4ss.; 11, 23ss., etc., etc.

11, 27-30 es realidad en el Nuevo Testamento: el «yugo» es «Ley» o *Voluntad del Padre* escrita en el «corazón» *(Hebr.* 8, 10 = *Ier.* 31, 33); y el «corazón» cristiano está sobrenaturalizado por la Caridad de Dios de que lo ha impregnado el Espíritu Santo (cfr. *Rom.* 5, 5). En su atmósfera, que es la Caridad divina, puede el atleta de Cristo gozarse en su ya fácil victoria de superioridad a toda fatiga, a toda «carga» (cfr. *Rom.* 8, 35-39). Las contrariedades, dice Santo Tomás de Aquino comentando este pasaje[36], «no son pesadas, porque están sazonadas por el condimento del amor; porque cuando alguien ama a alguien, no le es gravosa cualquier pena que sufra por él; de donde resulta que el amor hace leve todo lo que es pesado e imposible. Por lo cual, si uno ama de veras a Cristo, nada le resulta pesado, y por eso la nueva Ley no agobia»[37].

---

[36] *Super Evang. Mt.* (11, 30) *lectura.*

[37] *Sed istae (adversitates) non sunt graves, quia condiuntur condimento amoris, quia quando aliquis amat aliquem, non gravat eum quidquid patitur pro illo; unde omnia gravia et impossibilia levia facit amor. Unde si quis bene amat Christum, nihil est ei grave, et ideo lex nova non onerat.*

6. CONTRASTE ENTRE LA INTERPRETACION FARISAICA Y LA CRISTIANA DEL «REPOSO SABATICO»

Entre los «adversarios» de Jesús y su Escuela, el evangelista señala ahora el turno a los fariseos. Serán los protagonistas de la oposición en todo el capítulo doce. Su primera entrada en escena la constituyen dos cuadros homogéneos, tomados del fondo común de los «temas de controversia» (→ 9, 2) de la Catequesis sinóptica. El motivo de divergencia procede de la manera, «farisaica» o «cristiana», de concebir el **Sábado.** La Comunidad para la que escribe San Mateo, respetuosa, en principio, con las instituciones concretas del judaísmo, tenía, no obstante, conciencia de poderse sentir independiente de ellas por estar a la orden del Mesías, en la renovadora «plenitud de los tiempos». Las instituciones podían cambiarse. Uno de los rasgos que diferenció a los cristianos de los «judíos» fue su actitud respecto al Sábado. San Pablo supone ya en sus fieles una costumbre distinta de Israel (cfr. *Col.* 2, 16 y *Gal.* 4, 10) en la práctica de observar otro día (cfr. *Act.* 20, 7; 1 *Cor.* 16, 2), que pronto se llamaría «del Señor» (cfr. *Apoc.* 1, 10). Jesús había cumplido religiosamente cuanto de institución divina tenía el Sábado. Hizo de él su día predilecto de evangelización (→ 4, 23; cfr. *Lc.* 4, 16) (como también los Apóstoles; cfr. vgr. *Act.* 13, 14). Pero, al manifestarse reiteradamente, con su manera de obrar,

contra las exageraciones legalistas de los fariseos, declaró su independencia y superioridad, no sólo con respecto a la pequeña «casuística», sino aun en cuanto significaba estar por encima de la misma institución del Sábado. Su ejemplo autorizaba implícitamente la legitimidad de establecer una nueva manera de santificar un día para Dios en el nuevo Israel. Y, al mismo tiempo, manifestaba un aspecto más de su «todo poder» en cuanto **Hijo del Hombre,** que también **es Señor del Sábado.** En los cuatro evangelistas se transparentaba todavía cierta actualidad polémica del *tema del sábado;* además de las dos unidades que siguen (= *Mc.* 2, 23. 28; 3, 1-6; *Lc.* 6, 1-5. 6-11), reaparece dicho tema en las de la mujer encorvada *(Lc.* 13, 10-17), del hidrópico *(Lc.* 14, 1-6), del paralítico de Jerusalén *(Ioh.* 5, 1-18), del ciego de nacimiento *(Ioh.* 9, 1-41). Por encima de su particular vivencia contemporánea, tienen todas estas perícopes valor perenne como testimonio «cristológico», y también en orden a educar el criterio equilibrado, humano y realista de la obligación moral.

A) EL SÁBADO Y EL «TRABAJO» (LAS ESPIGAS ARRANCADAS) (12, 1-8)

1 **En aquel tiempo, pasó Jesús, en día de sábado, por entre los sembrados. Y sus discípulos sintieron hambre, y empezaron a arrancar espigas y a comer[las].**
2 **Mas habiéndolo visto los fariseos, le dijeron: «Mira que tus discípulos hacen lo que no está permitido hacer en día de sábado.»**
3 **Mas él les dijo:**
«¿No habéis leído lo que hizo David
cuando tuvo hambre él y los que iban con él?
4 **¿Cómo entró en la Casa de Dios**
y comió los panes de la proposición,

que no le estaba permitido comer a él, 12, 1-2
ni a los que iban con él, sino a solos los sacerdotes?

5 **¿O no habéis leído en la Ley,**
que en día de sábado los sacerdotes en el Templo
quebrantan el sábado, y no contraen culpa?

6 **Pues yo os digo que hay aquí algo mayor que el Tem-**
7 **Mas si hubierais entendido lo que significa: [plo.**
'Misericordia quiero, y no sacrificio'
no habríais condenado a quienes están sin culpa.

8 **Porque Señor del Sábado es el Hijo del Hombre.»**

En aquel tiempo (fórmula de transición → 11, 25) **pasó** 1
Jesús, en día de sábado, por entre los sembrados. El cuadro parece ambientado en Galilea. Supuesta la costumbre de respetar el «camino del sábado» (cfr. *Act.* 1, 12; *Mt.* 24, 20)—dos mil pasos—conviene imaginar la escena en la proximidad inmediata de una población *(Ex.* 16, 29). Seguirían el estrecho sendero que, marcado por los mismos pasos de los caminantes, cruza los sembrados (cfr. 13, 4). **Y sus discípulos sintieron hambre, y empezaron a arrancar espigas y a comer**[las]. Desde el punto de vista de la justicia, estaban explícitamente autorizados por la Ley *(Deut.* 23, 26 [25]), providente en proteger los derechos del débil. Hallar espigas en sazón supone que está cerca el tiempo de la siega; entre Pascua y Pentecostés, probablemente por
los meses de abril o mayo. **Mas habiéndolo visto los fari-** 2
seos, le dijeron: «Mira que tus discípulos hacen lo que no está permitido hacer en día de sábado». Los rabinos habían clasificado 39 especies de trabajos prohibidos en sábado; luego se complicó todavía más el catálogo a fuerza de subdivisiones. Los primeros puntos se referían a las tareas de sembrar, cultivar, cosechar, etc. (cfr. *Ex.* 34, 21). Se ha hecho casi proverbial la meticulosidad farisaica en materia de reposo sabático, cuya reglamentación ocupa un entero tratado de la Mishna; todavía recientemente el sector «ortodoxo» de Israel ha ofrecido ejemplos de exa-

12, 2-4 gerado idealismo (no incompatible, igual que entonces, con una paralela «supercasuística» de sentido práctico: cfr. v. 11). En el hecho de que esta y otras censuras vayan dirigidas precisamente contra «los discípulos» (cfr. 9, 14 par.; 15, 2 par.) debe de reflejarse la situación contemporánea de la Escuela en que se «vivía» esta Catequesis, acusada sin duda, de relajación en cuanto a la observancia del sábado por parte del rabinado y el sector integrista judaico. Al seleccionar, como «falta» acusada por los fariseos, precisamente la de «cosechar» (!) en día de reposo, es posible que los catequistas se dejaran influir por una fina intención de ironía.

Jesús replica con una «contrapregunta», apoyada en
una cita o alusión de la Biblia (adaptándose en esto a una
de las formas comunes de la dialéctica rabínica; cfr. vgr.
3 *Mc.* 12, 10. 26, etc.). **Mas él les dijo: «¿No habéis leído lo
que hizo David cuando tuvo hambre él y los que iban con
4 él? ¿Cómo entró en la Casa de Dios y comió los 'panes de
la proposición'** [cfr. *Lev.* 24, 5-9], **que no le estaba permitido comer a él, ni a los que iban con él, sino a solos los sacerdotes?** El ejemplo está tomado del primer libro de Samuel (21, 2[1]ss.). La asidua lectura comunitaria de «la Ley y los Profetas» en la sinagoga (→ 4, 23) ofrecía base pedagógica para reactualizar la «presencia histórica» de cualquier narración bíblica, aun episódica, a base de una sola sencilla referencia. Es verosímil (aunque apenas será posible comprobarlo) que el hecho de seleccionar Jesús determinados «ejemplos» de la Sagrada Escritura, consignados luego en el Evangelio, fuese motivado por la circunstancia de haber correspondido su lectura a una fecha próxima en el «ciclo litúrgico». Además, un *relato* bíblico (y, análogamente, un inciso *didáctico)* puede haber llegado al campo neotestamentario no sólo en la exacta pureza fontal del texto «canónico», sino también con alguna mezcla de elementos accesorios, que se le han incorporado en el cauce de la transmisión oral; elementos «midrašizantes» o «targumizantes», como los que incluimos hoy espontánea y conscientemente en la «evocación catequística» de

muchas escenas evangélicas (vgr. cuando «reconstruimos» 12, 4
el ambiente «concreto» de la Natividad). El rasgo, no mencionado ni supuesto por la Biblia, de que David «*entró en la Casa de Dios*» (e. d., en la «Tienda» sagrada) es uno de estos elementos [38]. El «contacto» de analogía entre el caso de David con sus compañeros y el de los discípulos de Jesús no está (al menos explícitamente) en el quebrantamiento de la ley del reposo sabático, sino en el quebrantamiento de una ley cualquiera «ritual» cuando interviene un motivo razonable, sobre todo en línea de compasión «humanitaria». David se consideró «dispensado» de una ley (en sí obligatoria) porque *tuvo hambre* (ἐπείνασεν : v. 3). San Mateo (no *Mc.* y *Lc.),* para indicar el punto preciso del «paso a nivel» dialéctico, ha notado antes que si los discípulos cogieron las espigas fue precisamente porque *tuvieron hambre* (ἐπείνασαν: v. 1). El paralelismo de situaciones concretas apunta a un principio general: la «necesidad» (sobre todo la que por su naturaleza induce a «misericordia» a quien la observa; cfr. v. 7) «dispensa» de leyes positivo-rituales. La perícope está en su preciso contexto psicológico, después de la «invitación» en que el Maestro se ha declarado benigno a sí mismo y suave su «yugo» (11, 29s.)—frente a un clima de «opresión» pseudomoralista (cfr. 11, 28). Se respira en estas líneas el «tono» y el «método» de la discusión entre los «escribas de ellos» (7, 29)—el rabinado de la sinagoga en su sector más decadente—y los cristianos que habían puesto el ideal de la perfección en algo más humano y más divino a la vez: en la caridad hecha misericordia y comprensión (para quienes, tal vez, también «tenían hambre»—y había que pensar en algo más «evangélico» a su favor—cfr. 25, 35ss.—que en enseñarles a no segar ni moler espigas con los dedos en día de sábado...) [39]. A este primer «argumento», común a

[38] Mateo, igual que Lucas, omite el dato añadido por la mayoría de códices del segundo Evangelio (2, 26): «en tiempo de Abiatar, sumo sacerdote»; a propósito de la dificultad que pudiera ofrecer este sincronismo véase el comentario a San Marcos.

[39] Tal vez, por reflejo, el paralelismo entre David con sus compañeros y Jesús con sus discípulos sugiera el tema «cristológico» de que Jesús es «como (y más que) David».

12, 4-6 los tres Sinópticos, Mateo añade otra superior reflexión,
5 exclusiva de él: **¿O no habéis leído en la Ley que en día de sábado los sacerdotes en el Templo quebrantan** (o «profanan»: (βεβηλοῦσιν) **el sábado, y no contraen culpa?** Las atenciones del culto exigían—como, de ordinario, en toda forma de religiosidad—un «trabajo» más intenso precisamente en el día de fiesta (cfr. *Lev.* 24, 8; *Num.* 28, 9s.). Por encima de la ley del reposo sabático está el *servicio de Dios,* de cuya presencia o «habitación» en el Pueblo es el Templo de Jerusalén testimonio y signo eficaz. Ocuparse en lo que atañe a su Morada o Casa es cuidar los intereses del Señor, legislador y no súbdito del sábado. Este segundo argumento desembocaba en el vacío de no haber sugerido el Maestro cierto nivel de proporción entre el «trabajo» de sus discípulos y el de los sacerdotes. La pro-
6 porción, más que una paridad, resulta un *a fortiori:* **Pues yo os digo que hay aquí algo mayor que el Templo.** Son de este mismo capítulo (vv. 41. 42) las otras dos frases análogas que proclaman la realidad presente—**aquí**—de Aquel cuya grandeza es superior a la de los valores que sus adversarios tienen en sumo aprecio. El «*aquí*» y el «*ahora*» [40] del Evangelio cifran la tensión, sublime y trágica a la vez, que suscitó la aparición de Cristo en su tierra y en su tiempo, y es signo de la que sigue suscitando siempre que se percibe el latido de su presencia real en la entraña de la vida contemporánea. **Algo mayor que el Templo** (lo mismo que «*algo más que Jonás*» (v. 41) o «*que Salomón*» (v. 42)) debe entenderse en la misma línea entitativa; es decir, aquí hay un «Templo» más excelente que aquel a cuyo servicio «trabajan» los sacerdotes. El tema «Cristo-Templo» es ilustrado explícitamente por San Juan (2, 19-22), que completa la mención indirecta de los Sinópticos [41]: la «carne» y toda la persona de Cristo es testimonio y signo eficaz de la presencia o «habitación» de Dios en medio de su Pueblo (cfr. *Ioh.* 1, 14; *Apoc.* 21, 22), mucho más que el Santuario de Jerusalén. San Pablo irradiará a

---

[40] Cfr. vgr. *Ioh.* 4, 23; 5, 25, etc.
[41] *Mt.* 26, 61; 27, 40; *Mc.* 14, 58; 15, 29.

toda la dimensión del «Cristo social» la teología del «Tem- 12, 6-8
plo» viviente de Dios [42]. San Mateo eleva, en su Catequesis, un tema anecdótico de la «controversia sobre el sábado» hasta una declaración del Maestro que preludia la doctrina neotestamentaria del «Templo místico» (→ 18, 20); Templo de santidad intangible (cfr. *Mt.* 21, 12ss. par.), que es El mismo, centro de una nueva Institución, en la que sus pobres y «hambrientos» discípulos «trabajan» ya—por el solo hecho de estar con El y servirle—a manera de sacerdotes...

La reiterada cita de Oseas (6, 6; cfr. *Mt.* 9, 13) es un reproche a los fariseos, que reaparecerá con mayor aspe-
reza en su catálogo de «malaventuranzas» (23, 23): **Mas si** 7
hubierais entendido lo que significa: 'Misericordia quiero, y no sacrificio', no habríais condenado a quienes están sin culpa. Ese tercer «argumento de Escritura» no significa la reprobación de toda práctica ritual, sino una jerarquización de valores. Teniendo en cuenta su estructura hebraica, puede traducirse por: «quiero la Misericordia *más que* los sacrificios». La Voluntad de Dios, única ley y norma, señala, además del objeto de cada uno de los preceptos, también sus precedencias. Y ha puesto en primer lugar a la «Misericordia», es decir, al *amor eficaz al débil* (cfr. 25, 34ss.). Si los fariseos, en vez de declararlos pecadores por motivos «rituales», hubiesen compadecido misericordiosamente, con corazón de Evangelio, a aquellos «hambrientos»-pobres, su corazón hubiera sintonizado con el del Padre.

El «climax» del razonamiento concluye (igual que en Marcos y Lucas, pero omitiendo *Mc.* 2, 27), al término de una «argumentación» fatigosa para nuestra dialéctica, elevándose a la «tesis» doctrinal que preside y recapitula toda
esta unidad: si los discípulos están «sin culpa» es **porque** 8
Señor del Sábado es el Hijo del Hombre. Por encima de todas las razones anteriores, hay una superior y decisiva: Jesús puede «legislar» sobre el reposo sabático porque no es súbdito de la ley del sábado, sino señor de ella. Por tanto, también podrá algún día, si es beneplácito suyo,

[42] 1 *Cor.* 3, 16s.; 6, 19; 2 *Cor.* 6, 16; *Eph.* 2, 21; cfr. 1 *Petr.* 2, 5.

12, 8 derogarla o sustituirla. La Comunidad cristiana, súbdita de solo este «Señor», vive en el espíritu de gozosa «liberación», de la que fue preludio la actitud de Jesús y sus Discípulos por los pueblos, campos y sinagogas de Palestina. Esta «liberación» tiene especial sabor de Evangelio para los pobres (= «hambrientos»), enfermos [43] y, en general, los más necesitados de Misericordia (como, vgr., los ex-paganos incorporados a la Comunidad). En la perspectiva general de la teología de San Mateo, la frase sugiere todavía algo más. El «Sábado» es de institución divina. Si esta institución está en las manos de Jesús, es porque «todo le ha sido dado por su Padre» (→ 11, 27) — porque «el Hijo del Hombre» según Daniel es también y sobre todo, bajo la luz del Nuevo Testamento, «el Hijo de Dios».

B) El Sábado y la «beneficencia»

En la segunda escena, que seleccionó la Catequesis de San Mateo para iluminar en sentido cristiano la ley del reposo «sabático», coinciden el tema «*controversia*» con el tema «*milagro-signo*». En cuanto **controversia,** refleja las preocupaciones ascético-pastorales de la Comunidad. Con la presente son ya cinco las «unidades» didascálicas de este género: la curación y «remisión de los pecados» del paralítico [de Cafarnaum (9, 1-8)]; el convite de los publicanos, a raíz de la vocación de Leví-Mateo (9, 9-13); la interpelación sobre la no observancia del ayuno (9, 14-17) y las dos censuras sobre el quebrantamiento del sábado. Marcos (2,1 - 3,6) y Lucas (5,17 - 6,11) presentan unidas estas cinco lecciones «típicas», que Mateo ha repartido en dos contextos distintos. Se adivinan, en estas memorias apostólicas, los «pequeños escándalos» del sentimiento fa-

[43] Cfr. unidad siguiente.

risaico contra la Iglesia judeocristiana: por la práctica de *12, 8*
la «remisión de los pecados»; por su abertura **antipuritana** hacia categorías sociales estigmatizadas con el nombre de «pecadores»; por cierta atmósfera de serena alegría, en espíritu de presencia mesiánica, ajena al «ascetismo por el ascetismo», por su liberación de la cauística «fatigosa y agobiadora», sobre todo en la observancia del reposo sabático[44]. — Como **milagro-signo**, la presente redacción evangélica conserva algunos pocos rasgos del «esquema» habitual (→ 8,1). Jesús se manifiesta de nuevo «Señor del Sábado». El Maestro, que en el «Sermón de la Montaña» y con la rúbrica solemne de su «*Yo os digo*...» dio plenitud de perfección a los Mandamientos quinto, sexto y segundo (además de fijar los cimientos básicos de la Moral familiar y social), dice, en estos dos cuadros homogéneos del Evangelio, su palabra de Legislador también a propósito del tercer Mandamiento, elevándolo del servilismo de la letra a la soberana libertad del espíritu.

(EL HOMBRE DE LA MANO PARALÍTICA)
(12, 9-14)

9 **Y, habiéndose ido de allí, vino a la sinagoga de ellos.**
10 **Y he aquí un hombre que tenía «seca» una mano. Y**
le interrogaron diciendo:
«¿es lícito curar en día de sábado?»
—con el fin de poder acusarle.
11 **Mas El les dijo:**
«¿Quién habrá de entre vosotros, que tenga una [oveja,
y si ésta cayere, en sábado, en una hoya,
acaso no la cogerá y levantará?
12 **Pues ¡cuánto más vale un hombre que una oveja!**
Por tanto, es lícito hacer el bien en día de sábado.»

[44] El «gran escándalo» en que tropezó «aquella generación» fue más sustantivo y procedía de un concepto radicalmente opuesto al de Jesús en cuanto a su Doctrina sobre «el Reino de los Cielos» y sobre «el Hijo del Hombre».

12, 9-10 13 **Entonces dice al hombre: «Extiende tu mano.» Y la extendió, y quedó restablecida, sana como la otra.**
14 **Mas los fariseos, en saliendo, tuvieron consejo contra El sobre la manera de perderle.**

La «situación concreta» queda reducida a la mención local de una «sinagoga» y a la indicación cronológica [implícita] de ser un día de sábado (distinto, según *Lucas* 6, 6, del anterior). La fórmula de transición es puramente redaccional, a base de un «cliché» característico del primer
9 Evangelio [45]. **Y, habiéndose ido de allí, vino a la sinagoga de ellos** (→ 11, 1). Completa el cuadro [con la indicación
10 deíctica, también específicamente mateana: **Y he aquí**...] la presentación del que ha de ser beneficiario del «milagro» y catalizador de la «controversia»: **un hombre que tenía «seca»** (inerte, tullida, paralítica) **una mano.** San Lucas no descuidará de anotar que era «la derecha». La tradición popular (tal vez con base histórica) en algún escrito judeo-cristiano, precisaba que el «hombre» había sido trabajador, y que pidió él mismo la curación con estas palabras: «*Yo era un albañil, que ganaba el sustento con el trabajo de mis manos; te ruego, oh Jesús, que me restablezcas la salud, para que no tenga que mendigar con rubor la comida*» [46].

El primer Evangelio, siempre orientado a la «doctrina» más que a los «hechos», cercena también en este punto cierto «dramatismo» que conservan las otras dos narraciones paralelas, sobre todo San Marcos, y compendia esquemáticamente la «controversia» en una pregunta capciosa y una respuesta razonada. La *pregunta* podría ser simple formulación redaccional de los «pensamientos» e intenciones (*Mc.* 3, 2; *Lc.* 6, 7s.) de los indeterminados «*ellos*» — que, por el epílogo (v. 14) y por todo el contexto (v. 2), se suponen «fariseos»: **Y le interrogaron, diciendo: «¿es lícito curar en día de sábado?» con el fin de poder acusarle** ante el tribunal religioso. El «caso de conciencia» — así fuera

[45] Cfr. también 4, 21; 9, 9. 27; 11, 1; 12, 15; 13, 53; 14, 13; 15, 21. 29; 19, 15.
[46] Cfr. San Jerónimo, *Commentar. in Evang. Mt.* 12, 13; ML 26, 80 D.

propuesto con palabras explícitas como suscitado por el *12, 10-12*
mudo lenguaje de los hechos — se replanteó varias veces durante la misión de Jesús [47]. Mateo, en esta su única mención del problema, además de «compendiar», es posible que combine elementos procedentes de varias «escenas» distintas. La jurisprudencia de los «doctores» reducía la licitud del «trabajo» de asistir a un enfermo en día de sábado, como principio general al «peligro de muerte»; es fácil imaginar las situaciones de angustia en que podía encontrarse quien tomase a la letra tal principio. La «casuística» concreta, tal como la presentan los escritos rabínicos, es poco menos que absurda. Los fariseos de esta situación «típica» seleccionada por la Catequesis dan por supuesto que Jesús, por su manera habitual de enseñar y obrar, «quebrantará» la ley del sábado, y, en consecuencia, tendrán tema para desautorizarlo (cfr. *Ioh.* 5, 16; 9, 16).

La *respuesta* de Jesús (rebosante de semitismos que dan, una vez más, a sus «palabras» según Mateo cierto característico sabor a fuente primigenia) se amolda al proceso dialéctico, frecuente entre los rabinos, de argumentación
a minori ad maius: **Mas El les dijo: «¿Quién habrá de entre** *11*
vosotros, que tenga una oveja, y si ésta cayere, en sábado, en una hoya, acaso no la cogerá y levantará? Da por supuesta, en sus adversarios, una práctica «expeditiva» (en teoría, según escritos rabínicos posteriores, el «caso» no hubiera debido resolverse tan sencillamente). En la elección del ejemplo por parte de Jesús [y en su consignación escrita por parte del evangelista] se deja entrever, quizá, un fondo de ironía acerca de las inconsecuencias, *egoístas* y
utilitarias, de la pequeña «casuística» del sábado. **Pues** *12*
¡cuánto más vale un hombre que una oveja! Sería menosprecio de su dignidad esperar a que esté en «peligro de muerte» para que, en virtud de unos deberes rituales, no sea pecado socorrerlo; tal minimismo nadie lo considera razonable ni con las bestias. El valor de la persona humana es un postulado fundamental del pensamiento evangélico. Aparte algunos otros textos, en que dicho valor se ilumina

[47] *Lc.* 13, 10ss.; 14, 1ss.; *Ioh.* 5, 1ss.; 9, 1ss.

12, 12-13 también con la «gráfica» reflexión de su excelencia por encima del de los animales (*Mt.* 6, 26; 10, 31), la convicción ambiental constante de este elevado «concepto del hombre» según Cristo se vive en la atmósfera de unos principios teológicos, desde cuyo vértice lo ilumina y vivifica el dogma de la Paternidad de Dios. **Por tanto, es lícito hacer el bien en día de sábado.** Esta conclusión (que es la «tesis» de la presente unidad catequética) ensancha infinitamente el horizonte abierto por el interrogante de los «adversarios». En la nueva Ley no es «el peligro de muerte», sino la *Caridad «benéfica»* la que (con frase rabínica) «suprime el sábado». La inmensa amplitud de la expresión: «*hacer bien*» (καλῶς ποιεῖν) abarca todo el ámbito de la virtud soberana, que el lenguaje cristiano-helenista llamó «*Agápe*» (o «Caridad» teologal, también en su dimensión horizontal-fraterna; cfr. *Iac.* 2, 8). La actualidad de esta perícope evangélica es tan perenne como lo es la tentación de dispensarse del servicio del prójimo necesitado de ayuda por aquella sublime «perfección» que consiste en mantener impoluta la exacta observancia de unas predeterminadas «reglamentaciones»... A la «Beneficencia» humano-cristiana, flor de la Caridad, se le reconoce una primacía por encima del mismo culto — si no fuera más exacto decir que es ella precisamente una forma divinamente espiritual de «dar culto» al Señor, y así santificar su «sábado», que, más aún que día de «reposo», es día de consagración a su «servicio», de manera especial en la persona de sus afligidos, enfermos y necesitados (cfr. 25, 35ss.).

El versículo siguiente vuelve al estilo de las «narraciones-milagro» (→ 8, 5): La Palabra-fuerza de Jesús da su
13 orden: **Entonces dice al hombre: «Extiende tu mano.»** Y sigue la «constatación objetiva» de su eficacia: **Y la extendió, y quedó restablecida, sana como la otra.** La «actitud de los testigos» — que, de ordinario, es un signo de admiración y quizá un paso, más o menos remoto, hacia la «Fe» — se trueca aquí en preludio de tragedia. Sin decir nada de la buena voluntad que podemos suponer en el enfermo y tal vez en el pueblo, sólo se menciona a los «adversa-

rios»: **Mas los fariseos, en saliendo, tuvieron consejo contra** *12, 14*
El sobre la manera de perderle. Tener o «tomar» consejo (συμβούλιον λαβεῖν) es frase característica de Mateo (22, 15; 27, 1. 7; 28, 12). Marcos (3, 6) menciona ya la complicidad de los «Herodianos» (cfr. *Mt.* 22, 16); los «fariseos» buscarían de momento, con el apoyo de aquéllos, una solución del problema de Jesús análoga a la que ya se había conseguido con el Bautista (*Mt.* 4, 12; 11, 2). Pero en última perspectiva se presentía una muerte violenta (cfr. *Lc.* 13, 31), como sucedió también con Juan. Los planes de Dios exigieron ulteriores complicaciones en el proceso de la persecución, que debía llegar al último término sólo a «su tiempo», en el lugar preelegido, que era Jerusalén (*Lc.* 13, 33), y en la forma concreta determinada, no por el arbitrio de los perseguidores, sino por la Voluntad del Padre significada por los Profetas. «*Perder a*» alguien da a entender (en San Mateo; cfr. 2, 13; 21, 41; 22, 7; 27, 20) que se trata de su «muerte».

7. JESUS, EL AMABLE «SIERVO DE YAHVEH»

Una referencia al profeta Isaías constituye el vértice doctrinal de la compleja sección formada por los capítulos once y doce. Es la «cita bíblica» más extensa del primer Evangelio. Determinó su selección la fuerza de un interrogante que, perceptible habitualmente en las venas más próximas a la superficie de la intención catequética de San Mateo, aflora una y otra vez a la corriente explícita del texto: «*¿Quién es Jesús?*» Lo que hoy en teología bíblica se podría llamar «la cuestión cristológica», fue exigencia apremiante de compromiso para la conciencia de aquella generación que, no pudiendo ignorar lo que Jesús *hacía*, tenía que sentirse obligada a aceptar la responsabilidad de saber quién *era*.

No era fácil responder con fórmulas adecuadas. La dificultad dependía (además de la misteriosa trascendencia de Jesús) de la limitación mental de «aquella generación» — limitación impuesta, no sólo por ley general, común a toda inteligencia humana, sino por peculiar servidumbre a unos «pre-esquemas» conceptuales. Siguiendo el método pedagógico del Maestro, sus discípulos y testigos a Israel supieron tener en cuenta esos «pre-esquemas» para iluminarlos, rectificarlos, precisarlos o completarlos en orden a delinear una inicial «Cristología», que, bajo la inspiración o asistencia del Espíritu Santo, se desarrollaría y perfec-

cionaría más tarde en la Iglesia, adquiriendo un vocabulario propio y «técnico». Así, alrededor de la todavía imprecisa «definición» teológica de Jesús, convergían al principio una serie de «títulos» (como, vgr., el de «el Hijo del Hombre») de los que algunos pasaron a las Profesiones de Fe, otros han sobrevivido en los textos litúrgicos, en la piedad y en la literatura, otros han quedado reducidos a puro tema de exégesis histórica, para reintegrarse, tal vez, a la vida en un momento de madurez señalado por la Providencia. Uno de estos «títulos» fue aquel (difícil de traducir o «concretar» en *nuestros* «pre-esquemas») por el que llamamos convencionalmente a Jesús **Siervo de Yahveh.** El libro de Isaías, en su segunda parte, prenuncia la misteriosa figura de un «*Servidor*» de Dios, cuya misión de Magisterio y de Sacrificio expiatorio ha de aportar al mundo la luz y la Salvación [48]. Jesús tuvo clara conciencia de que en la de este «Siervo» se proclamaba su vocación mesiánica. Y los judeocristianos reconocieron en El al auténtico «*Siervo de Yahveh*» según Isaías, aunque iluminado por la nueva y superior luz de su Revelación como «el Hijo» del Padre. San Mateo, que escribe dentro de esta atmósfera religiosa, reafirma en la presente «reflexión» el *sentido cristiano* de las palabras del Profeta.

12,15 **Mas Jesús, habiéndolo sabido, se retiró de allí. Y le**
16 **siguieron muchos, y los curó a todos. 'Y les conminó**
17 **que no le descubriesen,' para que se cumpliese lo que**
fue dicho por medio del profeta Isaías, que dice:

18 **«He aquí mi Siervo, que he elegido;**
mi Amado, en quien se ha complacido mi alma.
Pondré mi Espíritu sobre él
y anunciará la Justicia a las naciones.

[48] Cfr. *Is.* 42, 1-9; 49, 1-6[ss.]; 50, 4-11; 52, 13-53, 12.

12, 15-6 19 **No altercará ni gritará,**
ni oirá nadie su voz por las plazas.

20 **La caña quebrantada no la romperá,**
y el pábilo humeante no lo extinguirá
—hasta que haya llevado al triunfo la Justicia.
21 **Y en su Nombre pondrán las naciones su esperanza».**

15 **Mas Jesús, habiéndolo sabido** (el plan de persecución contra El: v. 14), **se retiró de allí.** Fórmula de transición, tan imprecisa como otras de San Mateo (→ 12. 9). Supone que, por entonces, el Maestro practicaba también las consignas de prudencia dadas a los discípulos (cfr. 10, 23). **Y le siguieron muchos, y los curó a todos.** «Instantánea» literaria, de concisión más que telegráfica (comparar con *Mc.* 3, 7-12), sobre aquel «tema» predilecto del evangelista: «*Jesús y el pueblo*» (→ 9, 36). La ficha completa: «*muchos*» («la multitud», «las multitudes») «*siguen a Jesús*»; *Jesús* «*cura a todos*» (es decir: a los enfermos que le presentan), se consigna por extenso en la introducción al Evangelio de Galilea (4, 23ss.; cfr. *Mc.* 3, 7ss.) y se va reiterando en diversos contextos (vgr. 14, 13s.; [14, 35s.]; 15, 30s.; 19, 2) resumida, hasta el punto de llegar a veces a una «incoherencia literal», como sucede en el caso presente, en el que, «al pie de la letra», resultaría que «todos» los que «le siguieron» estaban enfermos...(!). El evangelista, por otra parte, quiere acentuar el contraste entre la oposición de los fariseos y la
16 todavía vigente simpatía del «pueblo». **Y les conminó que no le descubriesen.** La misma frase (muy enérgica; verbo ἐπιτιμᾶν; cfr. 8, 26) se refiere en San Marcos (3, 12) a los «espíritus inmundos», y protege el que llaman «secreto mesiánico» de Jesús. Aplicada a los enfermos curados, en esta redacción ultraesquemática de Mateo, y apoyándose artificiosamente en ella la cita de Isaías, quiere decir que Jesús — no sólo por motivos de precaución, sino por auténtico y «mesiánico» estilo de sencillez — rehuía la «propaganda»

de las buenas obras ajena al Sermón de la Montaña (6, *12, 16-18*
2ss.). **Para que se cumpliese lo que fue dicho** [por el Señor] *17*
por medio del profeta Isaías, que dice... (→2, 23) La transcripción del amplio fragmento *(Is.* 42, 1-4) del primer (entre los cuatro que hoy suelen distinguirse) *«Cántico del Siervo de Yahveh»*, excede el ámbito de su motivación contextual. Una vez más hay que tener presente la «psicología de la cita». La importancia substancial está en que esta Catequesis judeocristiana ha «leído» en Isaías, a través de la figura del «Siervo», el carácter y la misión de Jesús. El hecho concreto de haber elegido determinado punto de inserción en la contextura literaria del Evangelio es secundario, y aun artificioso.

El texto de la cita de Isaías está «reelaborado» por una mentalidad cristiana. No se ajusta exactamente, en su conjunto, ni al hebreo masorético ni a ninguna recensión o traducción conocida. Por otra parte, sería exagerado llamarlo un «targum» [o versión-comentario]. La Comunidad apostólica se sentía consciente de vivir en un momento de plenitud de Revelación y autorizada para adaptar a nuevos matices o sentidos la letra de la Biblia [por lo demás, casi todas las variaciones en el caso presente son puramente formales].

En la primera «estrofa», Dios presenta a su «Siervo», elegido por El y amadísimo. Por la unción del Espíritu, será el Maestro de todos los pueblos:

18

He aquí mi Siervo, que he elegido,
mi Amado, en quien se ha complacido mi alma.
Pondré mi Espíritu sobre él,
y anunciará la Justicia a las naciones.

He aquí mi Siervo (ἰδοὺ ὁ παῖς μου). La palabra hebrea *'ebed* (= «siervo») ha sido traducida, como en las más antiguas versiones griegas de Isaías, por παῖς, que puede significar (además del sentido fundamental de «niño») no solamente «*siervo*», sino también «*hijo*». El paralelismo con

12, 18 la «Voz» del cielo en el Bautismo y la Transfiguración, así como el contexto general de la Cristología de San Mateo, nos inclina a opinar que la figura del que es «servidor» según el texto de Isaías viene considerada aquí por la meditación cristiana bajo la luz simultánea, y quizá predominante, de quien es también «*el hijo*» de Dios que lo presenta al mundo. **Que he elegido:** el texto hebreo de Isaías se traduciría por: «que sostengo» o protejo. «*El Elegido*» fue también un título mesiánico de Jesús[49]. **Mi Amado:** en hebreo, «*mi elegido*». «*Amado*» (Ἀγαπητός): título mesiánico dado a Jesús por la Voz del cielo en el Bautismo y la Transfiguración; es prácticamente sinónimo de «Unigénito», y refleja, por paralelismo, sobre la palabra παῖς del inciso anterior el significado *consciente* de «hijo». **En quien se ha complacido mi alma;** es decir: que es objeto de mi «*Eudokía*» o «Beneplácito»; de todo mi favor y amor (→ 3, 17). El tiempo pretérito («aoristo») de los verbos es asimilación servil de la forma hebrea, cuyo sentido es de presente: *He aquí mi «Siervo», mi elegido; mi Amado, en quien se agrada mi corazón.* **Pondré mi Espíritu sobre él.** El «Espíritu de Yahveh», en perspectiva de Antiguo Testamento, es Dios mismo en cuanto fuente de vida y energía; si se comunica al hombre es para infundirle potencialidad en orden al ejercicio de una determinada misión carismática. La Comunidad apostólica debió de entender esta frase bajo la luz de su realización en la teofanía del Jordán, de manera semejante a como vio en los textos de Joel (3, 1-5 [2, 28-31]) la manifestación eclesiástico-pentecostal del Espíritu Santo *(Act.* 2, 17s.). «*Pondré*»*:* en Isaías se traduciría mejor por «*he puesto*» (a la letra: «he dado»). Al reajustar los «tiempos» verbales en griego, parece haber querido el evangelista distinguir, respecto a Jesús, una fase atemporal de «pre-elección» divina (v. 18ab) y el momento histórico de su investidura en orden a la misión mesiánica temporal (18cd). **Y anunciará la Justicia a las naciones.** Entiéndase la frase en sentido «final»: Dios le da su Espíritu *para* anunciar..., etc. La «*Justicia*» (= v. 21)

[49] *Lc.* 9, 35; *Ioh.* 1, 34 l. var.; cfr. *Lc.* 23, 35.

—traducción convencional de κρίσις, que lo es del hebreo *Mišpat*—se refiere al «Derecho» divino, equivalente a «la verdadera Ley de Dios», que hace triunfar en el mundo su plan de Revelación y Salvación. El «Siervo de Dios» es un *misionero,* que irradiará su Mensaje religioso no sólo a Israel (perspectiva provisional de → 15, 24), sino también «a las naciones»; es decir, a toda la gentilidad o paganismo —*a todo el mundo,* en la perspectiva «eclesiástica» y definitiva de → 28, 19; cfr. 24, 14, etc. *12, 18-21*

El dístico siguiente caracteriza la amable suavidad humilde, no-«propagandística»; la *tapeinosis* (→ 11, 29) del «Hijo-Siervo de Yahveh»:

19

No altercará ni gritará,
ni oirá nadie su voz por las plazas.

«La mansedumbre y suavidad de Cristo» (2 *Cor.* 10, 1) fue uno de los rasgos característicos de su fisonomía psicológica. El evangelista ha encontrado precisamente en este dístico el «punto de inserción» de la cita en la contextura de su libro, refiriéndola, en primer término, a la prohibición de «propaganda» impuesta a los enfermos [y, quizá, en plano secundario, a su «retirarse» de la sinagoga para rehuir las querellas de sus adversarios]. En todo caso, como ya se ha dicho, el contenido de la cita excede con mucho el ámbito de su motivación contextual.

Los últimos versos, insistiendo en la «metodología misericordiosa» del Mesías, le proclaman Maestro único y centro de las esperanzas del mundo:

20

La caña quebrantada no la romperá,
y el pábilo humeante no lo extinguirá
—hasta que haya llevado al triunfo la Justicia.
Y en su Nombre pondrán las naciones su esperanza. *21*

12, 21 La «caña quebrantada» (o «cascada») y (= paralelismo) el «pábilo humeante» (de una lamparita a punto de apagarse del todo) son transparencia alegórica del pueblo de los débiles—social y espiritualmente—. Sostenerlos y reavivarlos es alentar en el fondo de toda buena voluntad su rescoldo de fe y esperanza, del que, bajo un trato de rigorismo, no quedarían más que cenizas. En estas líneas, de acentuado contraste antifarisaico, se «siente» el calor reconfortante de la última estrofa del «himno de Bendición», cuando el Mesías, «manso y cordialmente humilde», abre su escuela de suavidad a los «fatigados y agobiados» (→ 11, 28ss.). **Hasta que haya llevado al triunfo la Justicia** (cfr. v. 18): adaptación compendiosa y muy libre del texto correspondiente de Isaías. **Y en su Nombre pondrán las naciones su esperanza.** Esta última frase, transcrita casi a la letra de la versión alejandrina, supone en el «Siervo de Yahveh» el oficio no sólo de Maestro, sino de Salvador del mundo. La doble consignación del término «*Naciones*» (ἔθνη, cfr. v. 18) refleja uno de los «temas de fondo» más característicos de Mateo: *la abertura universalista* del momento eclesiástico, generoso y misionero, en que vive su Comunidad.

Esta cita de Isaías es un documento precioso para comprender la fe y la «piedad» cristológica de aquellos judeocristianos, en cuyo ambiente se fraguó la Catequesis según Mateo. La traducción, cuidadosamente matizada, de las primeras palabras marca una línea consciente de paralelismo con la proclamación de la «Voz» celeste así en el Jordán (3, 17; cfr. *Mc.* 1, 11 y *Lc.* 3, 21) como en el monte de la Transfiguración (17, 5; cfr. *Mc.* 9, 7 y *Lc.* 9, 35 l. var.; 2 *Petr.* 1, 17). Ambas teofanías proclaman la «vocación» de Jesús *secundum Scripturas*. Una vocación que consiste, por tanto, en asumir la misión y destino de aquel **Siervo de Yahveh** anunciado por el Profeta. Energía de esta misión es *el Espíritu de Dios*, cuya investidura se manifiesta en el Bautismo. Uno de los aspectos fundamentales de su actividad es el Magisterio salvífico. El «Siervo»

ha sido constituido «*Luz de las naciones*» (*Is.* 42, 6; 49, 6; 12,21
cfr. *Lc.* 2, 32). El único precepto directo del Padre celestial a los hombres en el Evangelio dice solamente: **Escuchadle** (*Mt.* 17, 5 par). Su carácter será arquetipo de aquella peculiar psicología ascética del Evangelio, fraguada en suavidad de mansedumbre humilde. Lo más singular en el destino del «Siervo», su misión principal e irreemplazable, consiste en el sufrimiento y muerte sustitutivo-expiatoria por los pecados de la multitud: «*de todos nosotros*» (*Is.* 52, 13-53,12). Esto resultaba nuevo y desconcertante, contrario a los «pre-esquemas» del mesianismo, así «oficial» como popular, del tiempo de Jesús. Si acaso en algunos sectores de Israel se entreveía este aspecto (cosa que no ha sido, por ahora, probada con claridad), se trataba de individuos o grupos aislados, al margen del «ambiente». El oficio del *Siervo* «elegido», «Amado», «objeto del Beneplácito divino», es, por encima de todo, el de **Redentor por sacrificio.**

Por eso la epifanía gloriosa de su «Transfiguración» sirve de paso a nivel con un nuevo camino dentro de la historia evangélica; camino que es una pendiente acelerada hacia la «Pasión». Y el misterio del Bautismo (con la Tentación aneja) queda centrado «cristológicamente» como aceptación de una responsabilidad y ofertorio de una expiación sacrificial; el cuarto Evangelio resumirá esa actitud, por boca del Bautista, en el título [muy afín, en su origen, al de «Siervo»] de *Cordero de Dios* «que soporta-y-quita los pecados del mundo» (*Ioh.* 1, 29. 36; cfr. *Is.* 53, 7. 12); título que será elevado a dimensión eterna y gloriosa en el Apocalipsis (6, 5ss., etc.).

Los textos clásicos de Isaías sobre la victimación del «Siervo de Dios» (principalmente 52,13-53,12) (aunque son utilizados pocas veces, con referencia explícita, en el texto del Evangelio) han marcado una huella profunda en la presentación catequética de algunas escenas de la Pasión (vgr. en el subrayado sobre el «silencio» de Jesús ante el Sanhedrín, Pilato, Herodes: cfr. *Is.* 53, 7, etc.), y, sobre todo, en la terminología con que se declara su va-

12, 21 lor expiatorio. Jesús afirmará, vgr., que su «venida» como Hijo del Hombre no se ha realizado en vistas a tener «servidores», sino a ser «Servidor»; *es decir: a dar su vida en Sacrificio de sustitución redentora por «una multitud»* (→*Mt.* 20, 28 par.; cfr. *Is.* 53, 10. 12). Ese valor de «entrega» y de «sustitución—**por**...» (**«por** muchos», **«por** vosotros», **«por** todos», etc., etc.; se sobreentiende siempre: *por los pecados de...*) puede observarse en numerosos textos a lo largo de todo el Nuevo Testamento, al hablar de la muerte de Jesús; sirvan de ejemplo, vgr., los de la consagración eucarística (→*Mt.* 26, 28 par.).

Catequistas de primera hora tomaron como punto de partida para «evangelizar a Jesús» el texto de Isaías; es «típico» el episodio de Felipe junto al ministro africano (*Act.* 8, 27ss.). San Pedro le daba, además, valor de «motivo» para alentar la ascética «pasiva», nada idealista, del siervo cristiano (1 *Petr.* 2, 21ss.). Coincidía en esta línea (además de San Pablo: cfr. *Phil.* 2, 3ss.) su sucesor San Clemente de Roma [50], cuando exhortaba, insistiendo en el mismo texto «clásico», a sintonizar con la humildad del Redentor.

La idea de **servicio** florece espontáneamente en la Biblia de la situación del hombre ante su Dios, así en cuanto a su aspecto fundamental de *sumisión,* como en su proyección dinámica de *trabajo.* Se llama «siervo de Dios» al pueblo de Israel, e individualmente a sus grandes figuras: Abraham, Moisés, David, a los reyes, a los profetas. Otorgar esta calidad de **siervo,** en su máximo nivel, al Mesías, significa que la psicología religiosa del mismo está definida por dos rasgos fundamentales, que, con terminología inequívoca, se llaman *humildad* y *obediencia.* Un estudio analítico del título «*Siervo de Yahveh*» aplicado a Jesús, podría considerar, a base de muchos textos del Nuevo Testamento, ambas actitudes vitalmente asimiladas y elevadas en perfección de «servicio mesiánico» hasta el vértice de la cruz (cfr. vgr. *Phil.* 2, 5-8). La Cruz es preci-

[50] 1 Carta a los Corintios, 16, 1-17.

samente «actuación» de ambas actitudes en el más per- *12, 21*
fecto grado de «Servicio divino», que es el culto sacrificial.

Todas las reflexiones anteriores (reflejo y apenas sugerencia de lo muchísimo que se ha escrito sobre este tema), para ser objetivas, tienen que recapitularse en la observación de un hecho fundamental: *la sustitución consciente, en varios textos del Nuevo Testamento, del nombre de «Siervo» por el de «Hijo» al aplicarse a Jesús los textos de Isaías.* También en la amplia cita de San Mateo que hemos repasado, el sentido de παῖς, aun manteniéndose fiel a la letra del texto-fuente, está nítidamente matizado [por el contexto, y por su paralelismo con la «Voz» del Jordán y de la Transfiguración] de tal manera que la idea de «Servicio» queda envuelta en la carga afectiva, coesencial y prevalente, de «*Filiación*». Algunos textos en que la Comunidad apostólica da a Jesús el título de παῖς (*Act.* 3, 13. 26; 4, 27. 30) y su pervivencia durante algún tiempo en fórmulas de sabor «litúrgico»[51] son reliquias de un primitivo vocabulario cristológico judeocristiano; el cual, aun inspirándose en el Antiguo Testamento, no deja de reflejar, *por contexto ambiental,* también un sentido de «Filiación» en la perspectiva de la revelación evangélica. Un solo texto subraya vigorosamente el concepto de «esclavo» —δοῦλος—aplicado a Cristo (*Phil.* 2, 7). Resumiendo: en Jesús fue elevada al nivel, entitativo y psicológico-consciente, de **Hijo** la vocación y función del **Siervo de Dios** prenunciado por Isaías. Su *humildad-obediente* se ejercita en «hacer la Voluntad del *Padre*» (→ 6, 10b). Bajo esta luz de la Voluntad o «Beneplácito» del Padre hay que reconsiderar y valorar el concreto «Servicio filial» del Mesías, así en su aspecto de ser «Maestro de los humildes» (→11, 25s.) como en el de ofrecerse como Redentor al sacrificio (cfr. vgr. 26, 42). La actitud «mesiánico-evangélica» de Jesús reabsorbe toda la fidelidad, austeridad y

[51] Vgr. Didakhé 9, 2. 3; 10, 2. 3[10, 7]; 1 Carta de San Clemente Rom. 59, 2. 3. 4; Mart. de San Policarpo 20. 2.

12, 21 abnegación radical del «*Siervo*» (aun con su sentido fuerte de «esclavo») *en la espontánea sintonía de Voluntad inmanente del Hijo «Amado»* (Ἀγαπητός) *con el Padre «que se complace en El»*. Una reflexión más profunda (explícita en el cuarto Evangelio) intuiría el privilegio (exclusivo de la psicología sobrenatural) de que el «Servicio» mesiánico, sin dejar de ser auténticamente «sumiso» y «obediente» hasta la muerte en cruz, pueda ser y sea—con toda verdad y sinceridad—también *libre*.

8. EL PECADO CONTRA EL ESPIRITU

Una situación «típica» entre Jesús, pueblo y fariseos (ya preludiada al final de la sección-milagros: 9. 32ss.) lleva a su máxima tensión la «crisis de fe». En vez de reconocer en los «signos» del Mensaje mesiánico el advenimiento y presencia del «Reino de Dios», unos fariseos retuercen maliciosamente su valor y los declaran síntomas de complicidad diabólica, intentando infiltrar en el pueblo esta su «interpretación». Esta calumnia fue ocasión de peculiares reflexiones en el Magisterio de Jesús. La tradición sinóptica nos transmitió algunas unidades concisas, de tono apologético-polémico. El primer Evangelio las conglomeró (y las enriqueció seguramente con la anexión de otros diversos elementos aislados) en una secuencia rica de contenido, pero fatigosa en su «lógica». Destaca, en su vértice intencional, la aseveración de que *el «Reino de Dios» ya está presente,* por cuanto en la apariencia humilde del «Hijo del Hombre» se manifiesta y actúa la fuerza del Espíritu de Yahveh. Alrededor de este vértice positivo convergen una serie de «motivos», que debían ser vitalmente actuales durante los primeros lustros de la Comunidad cristiana: la estigmatización de su máximo enemigo, que era «aquel» concreto fariseísmo; la gravedad del pecado consciente contra la Fe; la necesidad ascética de moderar el uso de la lengua. Pertenece a esta secuencia el tema del

pecado («palabra» o «blasfemia») **contra el Espíritu Santo.** Por su clásica «dificultad» lo hemos destacado como epígrafe convencional de toda la sección.

Esquemáticamente podemos distinguir en ella las siguientes articulaciones:

1. **Base narrativa:** evocación del milagro-signo y «situación típica», que culmina en la calumnia de los fariseos (vv. 22-24). 2. **Secuencia didáctica:** a) «parábola» del Reino dividido (25-26); b) apelación a los exorcismos judíos (27); c) *presencia del Reino de Dios por la acción de su Espíritu en Jesús* (28); d) «parábola» del fuerte vencido (29); e) neutralidad imposible (30); f) «irremisibilidad» de la «blasfemia» contra el Espíritu (31-32); g) aplicaciones del principio de homogeneidad entre «corazón» y «palabra» (33-35); h) responsabilidad escatológica del lenguaje humano (36-37).

LA CALUMNIA DE LOS FARISEOS, Y AUTOAPOLOGÍA DE JESÚS

(12, 22-37)

22 **Entonces le fue presentado un endemoniado, ciego y mudo; y lo curó, de manera que el** [que había sido] **mudo hablaba y veía.**

23 **Y estaban fuera de sí** [por la admiración] **todas las multitudes, y decían: «¿No será tal vez éste el Hijo de David?»**

24 **Mas los fariseos, al oír** [esto] **dijeron: «Este no expulsa los demonios sino por Beelzebul, príncipe de los demonios.»**

25 **Mas sabiendo** [Jesús] **los pensamientos de ellos, díjoles:**

«Todo reino dividido contra sí mismo es arrasado,
y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no se
26 **Y si Satanás expulsa a Satanás,** **[sostendrá**

contra sí mismo está dividido;
¿cómo, pues, se sostendrá su reino?

27 **Y si yo expulso los demonios por Beelzebul,**
vuestros hijos, ¿por quién [los] **expulsan?**
Por eso, ellos mismos serán vuestros jueces.

28 **Mas si es por el Espíritu de Dios que yo expulso los**
[demonios,
luego ha llegado ya a vosotros el Reino de Dios.

29 **O ¿cómo puede alguien entrar en la casa del fuerte**
y arrebatarle sus bienes,
si primero no ata al fuerte?
—y entonces depredará su casa.

30 **Quien no está conmigo está contra mí,**
y el que no recoge conmigo, desparrama.

31 **Por eso os digo:**
Todo pecado y blasfemia será perdonada a los hom-
[bres;
mas la blasfemia contra el Espíritu no será perdo-
[nada.
32 **Y el que dijere palabra contra el Hijo del Hombre,**
[le será perdonado;
mas el que [la] **dijere contra el Espíritu Santo, no**
[le será perdonado,
ni en este mundo ni en el venidero.

33 **O «haced» el árbol bueno y** [haréis] **su fruto bueno,**
o «haced» el árbol malo y [haréis] **su fruto malo;**
porque por el fruto se conoce el árbol.

34 **¡Engendros de víboras, ¿cómo podéis hablar cosas**
[buenas, siendo malos?!
—porque de la sobreabundancia del corazón habla la
[boca.
35 **El hombre bueno, del buen tesoro saca fuera cosas**
[buenas;

12, 22-23 **y el hombre malo, del mal tesoro saca fuera cosas [malas.**

36 **Mas yo os digo que**
toda palabra «vana» que hablarán los hombres,
rendirán cuenta de ella en el Día del Juicio;
37 **pues por tus palabras serás justificado,**
y por tus palabras serás condenado».

1. FRAGMENTO NARRATIVO

La autodefensa contra la calumnia farisaica tiene por
preludio, en el primer Evangelio (como en San Lucas: 11,
22 14), la narración de un milagro-signo concreto: **Entonces
le fue presentado un endemoniado, ciego y mudo; y lo
curó, de manera que el** [que había sido] **mudo hablaba y
veía.** El mismo molde redaccional sirvió (→ 9, 32s.) para completar el retablo de «toda clase de curaciones» obradas por el Mesías, a lo largo de los capítulos 8 y 9. Ambos relatos (y *Lc.* 11, 14) podrían corresponder a un solo hecho (→ 9, 27), reiterado aquí, no ya formalmente y sólo en función de «signo», sino como introducción a la siguiente controversia. El detalle de que el [sordo?-]*mudo* también sea «ciego» puede representar no una diferencia, sino un complemento. La manera catequética como suele redactar San Mateo tampoco excluye la hipótesis de que dos o varios «momentos» distintos, históricamente objetivos, hayan sido absorbidos por una sola narración-esquema. Afirmada la «Fe» en la «Dynamis» de Jesús por el otro contexto (c. 8-9), la intención de éste tiene por fin reevocar el contraste de aquella «Fe» imprecisa del «pueblo» con la incredulidad voluntaria y activista de los «dirigentes»
23 (→ 9, 33s.). **Y estaban fuera de sí** [por la admiración] **todas las multitudes, y decían: «¿no será tal vez éste el Hijo de David?»** A la «aclamación coral» del pueblo testigo, con que suelen terminar los relatos-milagro, se le da, en esta redacción, el máximo énfasis estilístico que permite el esquematicismo (es la única vez que San Mateo usa el verbo

ἐξίστημι); la forma negativa del interrogante (μήτι) sugiere la insospechada novedad con que se plantea una cuestión sorprendente, a la par de cierta inseguridad de la opinión; el título «*Hijo de David*» (→ 1, 1) en boca del pueblo cifra su concepto del «*Mesías*». **Mas los fariseos,** 12, 23-24
24
al oír [esto], **dijeron: «Este no expulsa los demonios sino por Beelzebul, príncipe de los demonios»** (9, 34). Según Marcos (3, 22), esta «solución» al problema de la popularidad de Jesús fue traída por «escribas» venidos de Jerusalén. Era un buen refuerzo «científico» para la oposición farisaica de provincia (cfr. v. 14)... Las «obras» de Jesús, indiscutiblemente sobrehumanas, tenían una explicación muy sencilla: se trataba de un «endemoniado» más, si bien superior a todos por cuanto le poseía precisamente «el príncipe de los demonios», al que se han dado tantos nombres—como, vgr., el de «Satanás» o «Lucifer»—, y ellos le aplicaron en aquella ocasión el de «*Beelzebul*». Parece que debe referirse al nombre de una divinidad cananea—Baal «Zebul» = *Baal* («dios») «*príncipe*»—. La modificación «Beelzebub» (Baal «Zebub» = Baal o dios «de las moscas»), que ha pasado a la Vulgata latina y a otras versiones, sería (ya desde muy antiguo; cfr. 4 *Reg.* 1, 2ss.) un «mote» irónico. Es posible también que, en época rabínica, el nombre primitivo «Beelzebub» sugiriese, por asonancia, el sentido de «dios del *estiércol*»—asociando a esta última palabra, en su matiz vulgar más realista, la idea de los cultos idolátricos... Explicar al pueblo que Jesús era un poseso de Beelzebul, y, en cierta manera, una hipóstasis del mismo (cfr. *Mt.* 10, 25), podría resultar no sólo la más grosera injuria, sino un gravísimo peligro. Piénsese en el resultado de la acusación de «magia», «brujería» o pacto con el demonio contra determinadas personas en el decurso de la historia. Era de esperar que la «admiración» del pueblo se corriese hasta el signo diametralmente opuesto, y no quedaba fuera de perspectiva la posibilidad de un proceso religioso «legal» y una condenación a muerte. A defenderse de este ataque dedicó Jesús algunas de sus enseñan-

12, 24-26 zas, que los Sinópticos transmitieron ajustándolas a una ordenación catequética.

2. SECUENCIA DIDACTICA

a) «*Parábola*» *del reino dividido.*

25 **Mas sabiendo los pensamientos de ellos** (= 9, 4)... La acusación no se supone lanzada en su presencia, sino difundida cautamente entre el pueblo; mas Jesús, llevando el tema a controversia abierta, **díjoles: «Todo reino dividido contra sí mismo es arrasado, y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no se sostendrá.** Es un principio gnómico, patrimonio de la cultura universal, que constituye la «mayor» de un silogismo en el primer «argumento» de esta secuencia. La yuxtaposición del triple nivel *reino-ciudad-«casa»* [familia o clan] da a esta frase de Jesús en el primer Evangelio un contenido sapiencial-social digno de meditación (que no se encuentra, tan concisamente rico, en ninguna de las numerosas frases análogas de otras lite-
26 raturas). **Y si** (= «si, pues») **Satanás expulsa a Satanás, contra sí mismo está dividido.** La «menor» del silogismo resume la acusación de los escribas, en forma de paradoja con sabor a absurdo. Se supone al jefe de los demonios malo, pero no tonto. El valor del raciocinio depende no del solo y precisivo acto de curar a unos endemoniados (que, en la hipótesis de los fariseos, hubiera podido considerarse como «estratagema»), sino de la *consideración total de la obra «antisatánica» del Mesías,* de la que las expulsiones de demonios por Galilea eran realidad preludial y símbolos en acción. La forma interrogativa de la conclusión del silogismo: **¿cómo, pues, se sostendrá su reino?,** sugiere la derivación *ad absurdum* de la calumnia; los fariseos están propalando un descubrimiento inefable: «Beelzebul» se afana, en la persona de Jesús, para arruinarse a sí mismo... Aun quien concediera tal infundio, tendría que admitir que el reino de Satanás «toca al fin» (*Mc.* 3, 26).

b) *Apelación a los exorcismos judíos.* 12, 26-28

c) *Presencia del Reino de Dios.*

El argumento siguiente supone, al menos dialécticamente, la legitimidad y cierta eficacia de los exorcismos por parte de los alumnos de los rabinos. Si la acusación contra Jesús tuviera fundamento, se podría retorcer «ad hominem» contra ellos mismos: **Y si yo expulso los demonios** 27
por Beelzebul, vuestros «hijos» (semitismo = «adeptos», «discípulos») **¿por quién** [los] **expulsan? Por eso, ellos mismos serán vuestros jueces** (= *Lc.* 11, 19): ellos que saben la necesidad, enseñada por sus propios «padres» o maestros, de invocar el «Nombre»-poder de Dios—no un poder diabólico—para liberar a los endemoniados. **Mas si es por** 28
el Espíritu de Dios que yo expulso los demonios, luego ha llegado ya a vosotros el Reino de Dios. San Lucas (11, 20) conserva un antropomorfismo, de sabor viejotestamentario (cfr. *Ex.* 8, 15 [19]): «*por el dedo de Dios*»; manera concreta de significar el poder, virtud o energía divina (análoga a la mención más frecuente de «la mano» [vgr. *Lc.* 1, 66] o «el brazo» [*Lc.* 1, 51] de Dios). San Mateo traslada la imagen a un lenguaje más teológico: «*el espíritu de Dios*», entendiendo por él la «Dynamis» o energía divina, diametralmente opuesta a la satánica, que residía en Jesús y por la que obraba milagros y lanzaba demonios (cfr. *Act.* 10, 38). Con esta expresión, el evangelista prepara el «paso a nivel» contextual con el logion de la «blasfemia contra el Espíritu» («paso a nivel» que no interesaba a San Lucas, por presentar distanciadas ambas frases: 11, 20 y 12, 10). Al mismo tiempo (por contexto antecedente), incluye la actividad antisatánica de Jesús en su *Misión pro-«Justicia»* como Siervo de Yahveh (→ 12, 18ss.), relacionada, en ulterior perspectiva, también con la teofanía del Bautismo (= *Act.* 10, 37-38): Jesús no es un «poseso» de Beelzebul; antes al contrario, le «posee» (cfr. 4, 1) el «Espíritu de Dios», por cuya virtud y guía se declaró en el Desierto antítesis de Satán, y está ahora derrocando su reino para implantar el de Yahveh. Las curaciones de ende-

12,28-29 moniados son acto y signo de esta lucha trascendente entre «dos banderas». El subrayado fuerte de este inciso, en sintonía con uno de los temas generales dominantes en el primer Evangelio, está en la afirmación de la **presencia del Reino de Dios,** coesencial a la presencia «personal» y «dinámica» de Jesús, en cuanto sede e instrumento del Espíritu. El Reino de Dios (o «de los Cielos» → 4, 17) en tanto es para el mundo entidad actual, inminente o futura en cuanto lo es la irradiación de Cristo en el mundo por la eficacia santificadora de su Espíritu. Fue culpa de aquellos legisperitos fariseos querer confundir el Reino de Dios con el reino de «Beelzebul».

d) *«Parábola» del fuerte vencido.*

Entre las memorias de Jesús relacionadas con la «controversia sobre Beelzebul» consignan los tres Sinópticos otra «parábola» (cfr. *Mc.* 3, 23), además de la del «reino
29 dividido»: la del *«fuerte derrotado»* (cfr. *Is.* 49, 25). **O ¿cómo puede entrar alguien en la casa del fuerte y arrebatar sus bienes, si primero no ata al fuerte?,** y sólo **entonces depredará su casa** (= *Mc.* 3, 27). La tradición de San Lucas (11, 21s.) añade colorido dramático a la imagen. Jesús es el «más fuerte» (*Lc.* 11, 22) que ha cumplido la esperanza escatológica de encadenar a Satanás (= «el fuerte»), consignada en varios escritos del judaísmo [52]. Provisionalmente su más o menos absoluta privación de libertad estará en proporción inversa con el grado de vigencia actual del Reino de Dios (cfr. v. 28). Pero, en la perspectiva de las realidades divinas, Satanás ya ha sido «echado fuera», por la muerte del Mesías (*Ioh.* 12, 31s.), Siervo de Yahveh «fuerte» y vencedor, precisamente, por su propia inmolación (cfr. *Is.* 53, 12). En la generación contemporánea de los Sinópticos, exorcistas cristianos expulsaban demonios invocando simplemente el «Nombre» de Jesús [53].

[52] Cfr. también *Apoc.* 20, 2s. 9.
[53] Cfr. *Act.* 16, 18 (y 19, 13ss!); cfr. *Mc.* 16, 17 [y 9, 38s. = *Lc.* 9, 49s.].

e) *Neutralidad imposible.* 12, 29-30

Mateo y Lucas (11, 23) insertan en este contexto un proverbio, utilizado por Jesús para expresar el aspecto de «intransigencia» que se deriva de su proclamación del Reino
de Dios: **Quien no está conmigo, está contra mí.** Ante la 30
realidad de la lucha entre el Mesías y Satanás, entre el Reino de los Cielos y la oposición del infierno, no cabe «neutralidad». En una guerra total, cuando su desenlace importa o la pervivencia o la aniquilación perpetua de la patria, declararse espectador sería ya traicionar: no «*estar con*» es «*estar contra*». La «sección de Beelzebul» lleva a su esquemática decisión esencial la cuestión mesiánica de «ser» o «no ser». Hay que alinearse en el frente de quien destruye la soberanía de Satanás sobre los hombres. No aceptarlo equivale a ponerse al lado de Satanás. El foco intencional de esta sentencia debió de proyectarse, durante el ministerio palestinense de Jesús, sobre las gentes indecisas, expectantes; por ejemplo, sobre las «multitudes» del v. 23. En cuanto palabra de Dios escrita, debieron de consignarla los catequistas como aviso a los tibios de la Comunidad (o a los «de fuera» que, simpatizando, rehuían el empeño de una decisión). La segunda parte del dístico: **y el que no recoge conmigo, dispersa,** reitera el pensamiento dándole colorido con una imagen, al parecer de ambiente agrícola (cfr. vgr. *Ioh.* 4, 35 y *Mt.* 3, 12)—o también pastoril (vgr. *Ez.* 34, 12ss.)—, que podría derivarse a tema eclesial (cfr. vgr. *Ioh.* 11, 52) si es que el proverbio tiene un primer plano de aplicación «apostólica» como aquel otro, que, aunque parezca una antítesis, es, en realidad, un complemento: «*Quien no está contra nosotros, está con nosotros*» (*Mc.* 9, 40; cfr. *Lc.* 9, 50). Se refiere a un «entusiasta» que trabaja por Jesús, aunque desagrada a los Apóstoles por no ser del «grupo». Combinando ambas sentencias del Maestro, se funden en una síntesis superior dos actitudes, que habían cifrado, ya antes del Evangelio, un contraste de mentalidades opuestas entre famosos partidos. Pasa una línea esencial de demarcación entre el Mal y el Bien. Ante ella, la intransigencia es un imperativo evan-

12, 30 gélico indeclinable. Pero, *dentro del campo delimitado por la frontera del Bien* según el Evangelio, todo el que está, por el solo hecho de «*no estar contra*» ya «*está con*» Jesús—y, aunque lo pueda estar en mayor o menor grado de proximidad y acierto, siempre sería ajeno a la magnanimidad del Maestro prohibirle, porque no es «de los nuestros», que «eche demonios»... *(Mc.* 9, 38s.).

f) «*Irremisibilidad*» *de la* «*blasfemia*» *contra el Espíritu.*

El «conglomerado» de sentencias de Jesús, iniciado a propósito de la curación del poseso y de la calumnia farisaica, declina ahora hacia su vertiente más áspera, sucediéndose una serie de avisos acerca de la responsabilidad que puede contraer el hombre con sus **palabras.** «Hablar», comunicar con el *tú* y el *vosotros* los bienes espirituales del propio *yo*—atesorados en esa interior intimidad, que el lenguaje bíblico llama «corazón»—ennoblece a la persona humana por encima de todas las criaturas visibles con dignidad primacial; pero le compromete a una más clara (y, a veces, abnegada) definición, no puramente interna, ante el dilema del Mal y del Bien—categorías ineludibles que, a partir del momento en que uno conoce a Jesús, ya no puede disociar de la actitud que elija en relación con El.

El primer logion de esta serie ha provocado, en la mente de un impresionante catálogo de pensadores cristianos que han reflexionado sobre él, una de las mayores dificultades en la interpretación de la Sagrada Escritura [54]. Se refiere a la «*blasfemia del* (= contra el) *Espíritu*». A la sombra de esta expresión fueron brotando como retoños, en escritos de espirituales y moralistas, varias denominaciones concretas de «*pecados contra el Espíritu Santo*», cuya lista, con «numerus clausus», suele consignarse en muchos manuales de catecismo. Sobre ellos han escrito los Santos Padres, Doctores eclesiásticos y teólogos páginas utilísimas; pero sus reflexiones abarcan, con frecuen-

[54] Cfr. vgr. San Agustín, *Sermo 71, De verbis Evang.* Mt. 12, 32; ML 38, 449.

cia, un campo de significación bastante más amplio que 12, 30-31
el afectado por la concisa austeridad del texto evangélico, a propósito del que la exégesis pura no solamente podrá explicar todo lo que sabe, sino que también—como tantas veces—tendrá que reconocer lo mucho que ignora.

Es normal, en San Mateo, que sirva de hilo conductor (en el que se enhebran varias sentencias, de por sí independientes) una «palabra-clave» cuya repetición o alusión rige un contexto. El logion presente conecta con lo que antecede por el vocablo «*Espíritu*» (→ vv. 28 y 18) y con los versículos que le siguen por el vocablo o concepto «*palabra*» (vv. 34-37). La idea fundamental se formula, enérgicamente, dos veces: a la primera (v. 31) corresponde un texto análogo en San Marcos (3, 28-29); a la segunda (v. 32) otro muy parecido en San Lucas (12, 10). De la comparación entre los tres documentos de la tradición sinóptica resulta que no se puede establecer con probabilidad científica cuáles fueron las palabras orales exactas con que Jesús formuló su pensamiento; por tanto, hay que explicar el matiz que le dio cada evangelista en su consignación escrita, aceptando, por principios generales, que su sentido reproduce con fidelidad sustancial el pensamiento del Maestro. Tampoco nos consta el «contexto viviente» originario (compárese *Lc.* con *Mt.-Mc.);* la conexión con la «controversia-Beelzebul» es probablemente redaccional. Por tanto, aunque se deba aceptar (por contexto evangélico *escrito*) que la advertencia incluye y afecta a la antecedente calumnia farisaica, prevalece la consideración de que estas palabras *tienen sentido por sí mismas,* y el ámbito de este sentido no debe coartarse al preciso y concreto pecado referido en el v. 24.

Por eso digo: «Todo pecado y blasfemia será perdonada a los hombres; mas la blasfemia [contra el] Espíritu no será perdonada.» La idea de que todo pecado (y la «blasfemia» es un caso concreto de «pecado») «*es perdonado*»[55] es doctrina fundamental de la Biblia considerada en pers- 31

[55] Pasivo teológico → 5, 5; es decir: *Dios perdona a los hombres todos los pecados.*

12, 31 pectiva de conjunto, y, sobre todo, del Nuevo Testamento. Pero esta reintegración de las relaciones normales entre Dios y el hombre personalmente pecador se condiciona siempre a cierta cooperación también personal del mismo hombre, mediante determinados actos o actitud—que pueden recapitularse en el concepto neotestamentario y «pleno» de «metánoia» (→ 4, 17). Queda siempre intacto el principio de la soberana *gratuidad* del perdón considerándolo desde el ángulo visual de Dios (en otras palabras: la absoluta *irremisibilidad* de todo «pecado» en sí mismo, y por parte de cualquier poder que no sea el de Dios). La segunda parte del dístico señala una restricción: **mas la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada.** La palabra «blasfemia» tiene un sentido menos definido que ahora; puede significar palabra injuriosa en general, aun sin relación a Dios [56]. *Blasfemia contra el Espíritu* [al pie de la letra: blasfemia «del» Espíritu = genitivo objetivo] es una expresión que ultraja, menosprecia, maldice de alguna manera al Espíritu. Por «Espíritu [santo»: v. 32] se entiende, por contexto redaccional catequético (→ v. 28), aquella Dynamis o fuerza divina que reside en Jesús y se manifiesta en sus **Obras** o milagros, que son también «signos» de la victoria sobre Satanás, y verificación de las profecías —hasta tal punto que un corazón sincero tiene que confesar que «*ha llegado el Reino de Dios*». El pecado en cuestión es cerrar expresamente unos ojos capaces de Fe a la Revelación irradiante de Dios en Cristo; «la ceguera de no ver lo que ves...» [57]. Con la sobrecarga gravísima del «escándalo contra la fe de los débiles» (→ 18, 6), por tratarse (en el contexto) de un pecado de *palabra*. Esta actitud — «satánica» en el sentido más etimológico del vocablo — ciega en su primer origen todas las fuentes de la «metánoia». Y por eso, **no será perdonada.** La exclusión de la gracia no viene de un enclave de anticipado rigor escato-

[56] Al menos en cuanto a la intención del que la profiere: cfr. 1 *Cor.* 10, 30; 1 *Petr.* 4, 4; *Act.* 13, 45; 18, 6, etc.

[57] *Haec caecitas est non videre quod videas:* San Paciano, *Epist.* 3, 15; ML 13, 1074 A.

lógico en la Voluntad, absolutamente universal, de «hacer 12, 31-32
Misericordia» que ha prometido tener Dios durante el presente «eón». Si la letra del texto parece inflexible, sigue siendo verdad, también en el Nuevo Testamento, que «la letra mata»... **La blasfemia contra el Espíritu no será perdonada** es frase conminatoria de valor conceptual análogo a «*el que no creyere será condenado*» (*Mc.* 16, 16). «El que no creyere» (ὁ ἀπιστήσας: el que se negare a creer) — se entiende, en cuanto persevere en su actitud. Se trata de principios basilares, que plantean al hombre destinatario del Kerygma mesiánico, ante la realidad eterna del Reino de Dios, la cuestión primordial de *ser* o *no ser*. Y así como no consta (por *Mc.* 16, 16) que todos los que hayan creído y recibido el bautismo lleguen efectivamente a la Salvación, tampoco puede afirmarse que quien por un tiempo se haya cerrado, incluso positivamente, a la Fe ofrecida, nunca llegará a «convertirse» y salvarse. La «blasfemia contra el Espíritu», aun en comparación de todos los demás pecados y «blasfemias», merece ser llamada «imperdonable» por su voluntaria y «satánica» peculiar malicia de paralizar el primer paso hacia el Reino de los Cielos. Pero ello no contrapesa la capacidad infinita, por parte de Dios, no sólo de poder perdonar en abstracto, sino de infundir eficazmente en el corazón de cualquier hombre mortal pecador concreto la gracia de una previa, indispensable, «metánoia».

La segunda afirmación (v. 32) reitera el aviso, ciñendo la ofensa en cuestión a la categoría explícita de un «pecado
de *palabra*»: **Y el que dijere palabra contra el Hijo del** 32
Hombre, le será perdonado [«por Dios»: pasivo teológico]; **mas el que** [la] **dijere contra el Espíritu Santo, no le será perdonado, ni en este mundo ni en el venidero.** Con la palabra-«blasfema» o injuriosa contra el Espíritu santo se pone en contraste un pecado «perdonable» **contra el Hijo del Hombre.** Supuesto el texto en su forma tradicional, la expresión «el Hijo del Hombre» sólo puede referirse a Jesús. Este «título» le sirvió para graduar pedagógicamente la autorrevelación de su Personalidad. Apenas contaminado por «pre-esquemas», el nombre admitía una ambiva-

12, 32 lencia de matices: los que sugieren un nivel de humillación y los que irradian la majestad de un Mesías declarado «Hijo de Dios». Para quienes lo reconocen ya en este segundo aspecto, hablar contra «el Hijo del Hombre» (o «negarlo», que es equivalente) importa también un reato de condenación en el juicio escatológico, lo mismo que si hubieran hablado contra «el Espíritu» (cfr. *Lc.* 12, 9). Mas para quienes todavía no han visto en Jesús más que «un hijo del hombre» — sin caer en la cuenta, sugestionados por el primer plano de su «anonadamiento» (*Phil.* 2, 7), de una superior realidad divina en El — las ofensas de palabra (y aun de obra: *Lc.* 23, 34; cfr. *Act.* 3, 17; 1 *Tim.* 1, 13, etc.) tendrán como atenuante determinado grado de ignorancia, que puede disminuir la dificultad de la «conversión» [58]. Pero «decir [palabra] contra el Espíritu santo» es injuriar la evidencia del mismo Dios que se presenta «sensiblemente» a los ojos de la Fe y al encuentro de la voluntad para ofrecer la Salvación. Quien rechaza conscientemente la Salvación (en cuyo punto de arranque está la «remisión de los pecados»: *Lc.* 1, 77; *Act.* 2, 38ss., etc.) no la obtendrá **ni en este «mundo»** (ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι) **ni en el venidero.** El esquema cronológico-religioso de dos «eones», «siglos» o períodos era clásico en el judaísmo y pasó a la terminología cristiana (cfr. vgr. *Eph.* 1, 21). Hoy diríamos: «ni en esta vida ni en la otra.» Es un subrayado fuerte del concepto «*nunca*» (o «siempre», si es frase positiva). El inciso, de sabor netamente rabínico, es exclusivo de San Mateo en este contexto, y no añade nada substancial a la frase negativa precedente. Que Dios suele «remitir», de alguna manera, pecados menos graves en el futuro «siglo» era doctrina común enseñada ya por los rabinos; y esta convicción, también cristiana, se respira en el trasfondo psicológico de la frase.

Quien procure «sintonizar» profundamente con la Comunidad en la que se enseñaba esta severa conminación

---

[58] Esta reflexión tiene valor permanente también a favor de quienes, en cualquier época de la historia, *sinceramente* no vean todavía en Jesús más que a un «hijo del hombre», en perspectiva prepascual.

del Maestro, comprenderá su preocupación ascético-pastoral de grabar a fuego en la «criteriología cristiana» el sentido de la suma gravedad de aquellos pecados que obstaculizan a sabiendas la irradiación del Espíritu de Dios en su manifestación al mundo por el Mesías [59]. La Comunidad eclesial se sentía, por Cristo glorificado y con El, testigo, depositaria e instrumento del *Espíritu Santo,* cuya presencia «sensible» exige, a quienes la «sienten», conversión y fe. Como el Kerygma de Pentecostés (cfr. especialmente *Act.* 2, 33ss.), así la teología profunda de todo el Libro de los Hechos apostólicos, está canalizada dentro de esta convicción. San Esteban acusa a los refractarios de «*resistir al Espíritu Santo*» (*Act.* 7, 51). Es el mismo Espíritu quien, «venido» a su Iglesia, acusa al «mundo» de pecado si no cree en Cristo (cfr. *Ioh.* 16, 8s.). Este pecado de «incredulidad positiva, consciente y voluntaria» florece de una raíz diabólica en el fondo del propio ser (cfr. *Ioh.* 8, 43s. 47) y «permanece» (cfr. *Ioh.* 9, 40s.) hasta la «Muerte» *(Ioh.* 8, 24). El cuarto Evangelio dramatiza el pecado contra la Luz en la historia de la curación y proceso del ciego de nacimiento (cap. 9). Una derivación de especial gravedad es la «apostasía» del ya cristiano, en cuanto significa la extinción voluntaria de esa luz de Cristo en sí mismo; el apóstata ha ultrajado al Espíritu de la gracia (*Hebr.* 10, 29), y le es «imposible» la Renovación, no quedándole ya más perspectiva que la de un horrendo juicio *(ibid.* y 6, 4-8). Es culpable de un «naufragio» espiritual (cfr. 1 *Tim.* 1, 19-20) y reo de «pecado para muerte», indigno hasta de la oración fraterna (1 *Ioh.* 5, 16). Esta extrema severidad de criterio, y la dureza de algunas frases del Nuevo Testamento, no atañe al lenguaje posterior, estrictamente «técnico» y sistematizado, de la teología penitencial. La absoluta disponibilidad remisiva por parte de Dios a partir de la muerte sacrificial de Jesús, así como la esperanza de que todo hombre, durante este «Siglo», puede aceptar (por gracia de Dios) la 12, 32

[59] En esta perspectiva «postpentecostal», diversamente de cuando Jesús hablaba a los fariseos, la palabra *Espíritu* tiene ya sentido o, por lo menos, reflejo «trinitario».

12, 32-33 «gracia de la conversión», son datos fundamentales del Pensamiento cristiano. Las afirmaciones y amonestaciones, que pudieran parecer contrarias a estos datos, tienen vigencia exacta, no según el lenguaje preciso de una teología dogmática, sino en la esfera vital de la psicología religiosa. Es, en efecto «psicológicamente desesperada» la perspectiva de una «Metánoia» en quien — sea antes o después de la primera Fe — ha extinguido con incredulidad *voluntaria* la luz del Espíritu. Y, por tanto, es temerosamente sombría la perspectiva de su devenir escatológico. Aunque la misma crudeza con que se afirma esto en el Nuevo Testamento puede ser un toque de alarma, no para desesperanzar, sino precisamente para detener los pasos — con una suprema advertencia de: «peligro» — por la senda fatal, de la que siempre es posible volver atrás mientras es posible escuchar la Palabra de un Dios que, si amenaza, es con el fin y el deseo de poder aún perdonar.

g) *La «palabra» procede del «corazón»...*

El logion siguiente reasume la imagen del «árbol» y el «fruto», ya utilizada en el Sermón de la Montaña (7, 16ss.). Por su yuxtaposición (también en San Lucas: 6, 43ss.) con la otra imagen del «buen» o «mal tesoro» (v. 35) para ilustrar la germinación cuasi-biológica del «corazón» en «palabras» (v. 34b), resulta, al parecer, más probable que el *«árbol»* y el *«fruto»* se refieran a los fariseos que no a la bondad intrínseca de Jesús (= «árbol») evidenciada por la bondad cierta de sus obras (= «frutos») — como, vgr.,
33 la curación del endemoniado[60]. **O «haced» el árbol bueno,** y [haréis] **su fruto bueno, o «haced» el árbol malo y** [haréis] **su fruto malo; porque por el fruto se conoce el árbol.** El verbo *«hacer»*, en el otro contexto de la misma sentencia evangélica, es palabra-clave (→ *Mt.* 7, 17ss. 21. 24. 26) y recae formalmente sobre el complemento *«fruto»* (cfr. también *Mt.* 3, 8. 10). En su adaptación a esta secuencia polémica, con menos fluidez gramatical, parece significar la

[60] Bastantes autores se inclinan, no obstante, a este segundo punto de vista.

inevitable consubstancialidad entre «árbol» y «fruto» («co- 12, 33-35
razón» — «palabras»), e introduce la subsiguiente vitupe-
ración de «maldad» (v. 34). En la criteriología sin complica-
ciones del agricultor, la calidad de un árbol se conceptúa
por la de su cosecha. El hombre auténtico también es uni-
dad ética; si «hace» su *árbol* (= vida interior) malo, no
puede hacer su *fruto* (= relaciones externas orales) bueno.
Las palabras de Jesús son acusatorias, porque la realidad
ya ha demostrado la segunda parte:

¡Engendros de víboras (3, 7 y 23, 33), **¿cómo podéis ha-** 34
blar cosas buenas, siendo malos?! Cierta manifiesta com-
placencia del primer evangelista en subrayar la acritud de
las invectivas del Maestro contra sus adversarios está in-
fluenciada por el hecho de que éstos permanecen todavía y
persisten ahora en la misma actitud contra la Comunidad
que antes contra Jesús. La nivelación moral entre la persona
y sus «obras» (las palabras son también una categoría de
«obras») no ofrecía problema ni daba lugar a duda en la
mentalidad judía. Era, pues, lógico calificar con la nota
de «*malos*» a quienes habían «blasfemado» contra el Espí-
ritu de Yahveh. La frase siguiente, de tono sapiencial, vierte
a vocabulario psicológico la alegoría «botánica» del versículo
anterior: **porque de la sobreabundancia del corazón habla
la boca.** Combinando éste, que es ya proverbio universal,
con el axioma de que el corazón «está» donde está el propio
«tesoro» (→ 6, 21), resulta una línea genética que va desde
«*tesoro*» [= valor] a «*corazón*» [= vida psíquica interior]
y a «*boca*» [= ética habitual del lenguaje], y autoriza un
itinerario gnoseológico en dirección inversa (*palabras* →
vida interna → «*valores*») de gran utilidad en el ejercicio
ascético y en la pedagogía, para conocerse a sí mismo y
conocer a otros.

Otra comparación, de ambiente doméstico (cfr. 13, 52),
ilumina con una nueva transparencia la misma idea: **El** 35
buen hombre, del buen «tesoro» saca fuera (ἐκβάλλει) **cosas
buenas; y el hombre malo del mal «tesoro» saca fuera
cosas malas.** Entiéndase por «tesoro» (θησαυρός) el «depó-

12, 35-36 sito» — cofre o arcón — donde cada «hombre» conserva y custodia sus «cosas» de valor. Estas pueden ser auténticas joyas o detritus. El «tesoro» significa el «corazón» (explícitamente en San Lucas: 6, 45). La «sobreabundancia» de sus «cosas» la constituye su exuberante «atmósfera» psíquica intelectiva, volitiva, afectiva. «*Sacar fuera*» es exponer estas cosas, abiertas de por sí a la sola mirada de Dios (→ 5, 8), también a la consideración de los demás hombres; o sea, «*hablar*». La calificación del hombre como «*bueno*» o «*malo*» viene determinada (como tantas veces en el lenguaje figurado del primer Evangelio), no tanto por la imagen significante (el «cofre» y sus «cosas») cuanto por la realidad significada (el «corazón» y sus «palabras»). Es interesante constatar cómo Jesús da por supuesto que existen hombres «buenos» — cuya bondad será, desde luego, don y reflejo de la del Padre celestial (→ 5, 16. 45. 48).

h) *Responsabilidad de las «palabras»...*

La «controversia sobre Beelzebul» ha ofrecido al redactor de la Catequesis oportunidad para recoger varias sentencias de Jesús sobre el valor y la responsabilidad ético-religiosa de la *palabra* humana. Era éste uno de los centros de interés de la literatura sapiencial hebrea[61], de cuya resonancia en la primitiva Comunidad cristiana da testimonio la Carta de Santiago (3, 2-12). San Mateo, dejándose llevar de su tendencia a terminar casi todas las compilaciones de enseñanzas de Jesús con una «perspectiva escatológica», consigna aquí una sentencia del Maestro no
36 transmitida por los demás evangelistas: **Mas yo os digo que, toda palabra «vana» que hablarán los hombres, rendirán cuenta de ella en el Día del Juicio.** Mantenemos el giro típicamente semítico de la frase griega, en cuya retrotraducción al arameo tendríamos seguramente (como tantas otras veces en el primer Evangelio) las *ipsissima verba* de Jesús. Si se da al adjetivo «vana» (ἀργόν) el sentido obvio de «inútil», «ocioso», «sin provecho», la advertencia sería una hipérbole

[61] Cfr. vgr. *Eccli.* 14, 1; 28, 13-26; *Prov.* 10, 19; 13, 3; 14, 3; 18, 7. 21; 21, 23; 22, 27; 25, 15, etc.

— al estilo, vgr., de las del Sermón de la Montaña — y habría 12, 36-37
sido insertada en el presente contexto en función de «argu-
mento» *a minori ad maius* (= si hasta de las mínimas faltas
de palabra... ¡cuánto más de las injurias y calumnias!). Así
comprendida, se ha utilizado mucho esta sentencia en la
literatura ascética sobre el silencio, o la sobriedad en el
hablar. Con verosimilitud, el vocablo arameo subyacente
significaría mucho más [equivalente a *Eccli.* 23, 15]. Por el
contexto se podría entender: palabra «*mala* (= vv. 34a y
35b) *sin fundamento*», es decir: «*calumnia*» [62].

El último dístico tiene sabor de refrán, aunque no consta
su existencia anterior al Evangelio (la reminiscencia de *Ps.*
51 [50], 6 es puramente formal): **Porque por tus palabras se-** 37
rás justificado, y por tus palabras serás condenado [por
Dios]. Es decir, supuesta la homogeneidad entre «corazón» y
«palabras», éstas dictarán tu sentencia escatológica, de «jus-
tificación» [= declaración de ser «justo»] si fueron «buenas»
(vv. 33a. 35a) o de «condenación» ya irremisible si fueron
«malas» — como lo fue la «blasfemia contra el Espíritu» que
ha motivado esta difícil sección.

---

62 San Juan Crisóstomo proponía esta glosa como opinión suya (admitiendo la probabilidad del sentido «obvio»): « ἀργόν es la palabra que va contra la realidad; la que contiene mentira, calumnia» *(In Mt. Homil.* 42, 2; MG 57, 453).

9. «EL SIGNO DE JONAS»

La unidad siguiente es otro episodio de «crisis de fe», que la Catequesis según Mateo presenta unido al recitado anterior, del que puede considerarse prosecución ideológica, aunque la actitud de los adversarios es diversa. Afectando reverencia y disponibilidad a creer, piden como condición ser personalmente autoptas de una «señal». Con ello rehusan el valor «mesiánico» de todas las «Obras del Mesías» que el Pueblo de Dios ya ha visto y oído. Los documentos y tradiciones en que se apoyaba la esperanza de Israel eran lo bastante imprecisos para que la personalidad del venidero Mesías tuviera más de interrogante que de «pre-esquema». Pero la eterna impaciencia humana no sólo había rellenado «su» pre-esquema sino que, en el ideal de algunos sectores o partidos (no, ciertamente, en todo el pueblo), le había dado corporeidad casi escultórica. Sin aguardar a que Dios definiera sus promesas, trocaron en promesas de Dios sus propias ilusiones. Por ello les resultó un «Mesías» polarizador de corrientes específicamente humanas: nacionalista en lo político-social, e iluminista-«apocalíptico» en la esfera de una sedienta experiencia religiosa. Los milagros de Jesús, su porte y estilo, el tono de su Mensaje apenas ofrecían una sola línea tangente con la figura prefabricada por una expectación, que tenía la mínima culpa en pensar como pensaba, pero la máxima en no estar dispuesta a dejarse rectificar ni

por las mismas «señales» de Dios. Porque hasta la «señal» *12, 38*
del Mesías tenía forzosamente que ajustarse a su «pre-esquema». Las sencillas obras de misericordia no eran lo más adecuado para un «Mesías» triunfal-apocalíptico. Si Jesús no quería condescender a su criterio (ellos pensaban seguramente que no podía), tampoco tenía derecho a reclamar un acto de fe. ¡Como si la Fe se tratase de una capitulación entre los derechos del criterio humano y los deseos de intervención por parte de Dios — y no de una rendición incondicional ante la Revelación, en el nivel de la Verdad objetiva y no en el de los humanos «pre-esquemas»...!

12,38 **Entonces le dirigieron la palabra algunos de los escribas y fariseos, diciendo:**
«Maestro, queremos ver de ti una señal.»
39 **Mas El respondiendo les dijo:**
«Generación malvada y adúltera — reclama una señal,
y señal alguna no les será dada,
sino la señal de Jonás el profeta.
40 **Porque, así como Jonás estuvo en las entrañas del pez [tres días y tres noches,**
así estará el Hijo del Hombre en las entrañas de la [tierra tres días y tres noches.

41 **Los hombres de Nínive se levantarán en el Juicio**
contra esta generación, y la condenarán;
porque se convirtieron a la «proclamación» de Jonás:
¡y ved que hay algo más que Jonás aquí!
42 **La reina del Austro se alzará en el Juicio**
contra esta generación, y la condenará;
porque vino de los confines de la tierra para oír la [sabiduría de Salomón:
¡y ved que hay algo más que Salomón aquí!».

Entonces le dirigieron la palabra algunos de los escribas y fariseos, diciendo: «Maestro, queremos ver de ti una *38*

12, 38-39 **señal.»** El característico «*entonces*» (τότε) de Mateo tiene también aquí sólo valor redaccional. El preciso momento cronológico, si fue único, lo ignoramos. Una situación análoga supone Juan, en excelente contexto, después de la multiplicación de los panes (6, 30). Asimismo [después de la «segunda» multiplicación] Marcos (8, 11-12), al igual que el mismo Mateo (16, 1-4). La conexión presente, en proximidad a la controversia de Beelzebul (= *Lc.* 11, 29-32), encuadra esta unidad catequética en la atmósfera de la «*crisis de fe*». Una «señal» o signo (→8, 1) tiene razón de ser en cuanto sirve como «motivo de credibilidad». Es la irrupción excepcional e inequívoca del Poder divino en el curso normal de los acontecimientos para preparar el asentimiento a un determinado Mensaje. Pero reclamar a Jesús un «signo» *para creer* (cfr. *Ioh.* 6, 30) equivalía entonces a negar el valor teológico de todos los ya realizados. El otro contexto subraya que el «signo» tenía que ser precisamente «del cielo»; en contraste, sin duda, con la multiplicación de los panes — que les pareció demasiado «de la tierra». El contexto presente, en Mateo, supone, en concreto la anulación, a los ojos de aquellos fariseos, del valor sematológico de todas las «Obras del Mesías» catalogadas en la sección-milagros (c. 8-9), y particularmente la liberación de los poseídos por el demonio. La demanda no se enderezaba a creer, sino a «*tentar*» (*Mc.* 8, 11; *Mt.* 16, 1). Y coincidía en el fondo con la segunda «tentación» del desierto (→4, 5). Pedían ver algo digno de un Mesías al estilo «apocalíptico» — y además confiaban, sin duda, en que Jesús no lo podría realizar.

39 **Mas El respondiendo les dijo: Generación malvada y adúltera — reclama una señal, y señal alguna no les será dada, sino la señal de Jonás el profeta.** El reproche va contra «*esta generación*» (→11, 16), la contemporánea de Jesús en cuanto impermeable al Reino de Dios. El adjetivo «*adúltera*» entiéndase dentro de la alegoría, consagrada por el Antiguo Testamento, que considera el Pueblo

como «esposa» de Yahveh [63]. San Lucas omite el epíteto, nada *12, 39-40*
obvio en su sentido religioso para oídos no judeocristianos — a quienes resultaba enérgico, pero no malsonante. **A** la negación absoluta (= *Mc.* 8, 12) de que «no les será dada» [por Dios: pasivo «teológico»] «señal» alguna — se sobreentiende: «*apocalíptica*» — se yuxtapone la excepción de una futura «señal» enigmática: **«la de Jonás** [el profeta]». El v. 40, exclusivo de San Mateo, quiere «explicar» el sentido de esta señal; aunque, en realidad, añade todavía
más misterio el enigma [64]. **Porque así como «Jonás estuvo en** *40*
las entrañas del pez tres días y tres noches» (*Ion.* 2, 1), **así estará el Hijo del Hombre en las entrañas de la tierra tres días y tres noches.** El aspecto formal del «signo de Jonás» no puede limitarse (no obstante la opinión de algunos) a haber permanecido, como muerto, en el vientre del cetáceo, sino a su evasión con vida, coronada por el mensaje a «Nínive» y la «metánoia» de sus habitantes (v. 41). Se considera a Jonás (al menos como paradigma catequístico) a manera de un «muerto» (voluntariamente) y «resucitado», cuya existencia, ella misma ya milagrosa, resulta ser un «signo». El cántico que la Biblia pone en boca del profeta dentro del monstruo (*Ion.* 2, 3-10) supone una analogía entre su estado y el de los que han descendido al *sheol*, o morada de los muertos; a la luz de este cántico, la expresión «en las entrañas de la tierra» se entiende mejor del descenso de Jesús a dicha morada (= al «limbo» o a «los infiernos») que no de su permanencia precisamente en el sepulcro. La duración de la permanencia entre los muertos se dice que será de «*tres días y tres noches*», con fórmula o «frase hecha» obligada literariamente por paralelismo con lo que le pasó al profeta-«tipo». Las demás veces que el Nuevo Testamento determina la distancia entre muerte y resurrección de Cristo dice «*después de tres días*»

---

[63] *Os.* 1-3; *Is.* 1, 21; 50, 1; 54, 5ss.; *Ier.* 2, 2; 3, 1. 6ss.; *Ez.* 16 y 23, etc.

[64] Autores recientes consideran este versículo como una «cita-reflexión» añadida por el evangelista (o por la «tradición» de la que él depende); pero es difícil de comprender que, *a posteriori* de la Resurrección, se forjase la fórmula —a primera vista, inexacta— de que «el Hijo del Hombre» estuvo *tres días y tres noches* «en el corazón de la tierra».

12, 40 (*Mc.* 8, 31; 9, 31; 10, 34) dando a esta expresión un valor equivalente a la otra: «*al tercer día*» (comparar *Mt.* 27, 63 y 27, 64), que ha pasado a ser clásica en las profesiones de fe [65], incluso cuando consideran que ello sucedió «secundum Scripturas» (*Lc.* 24, 46; 1 *Cor.* 15, 3-4), con referencia implícita, sin duda, al signo de Jonás (cfr. también *Os.* 6, 2). Los días en el cómputo oriental, suelen tomarse por indivisible: un día y dos partes se pueden llamar «tres días». Y, con énfasis literario, justificado por la resonancia del texto profético, «*tres días y tres noches*» [66].

Si la expresión evangélica «*la señal de Jonás*» pudiera entenderse en sentido de genitivo «epexegético» o explicativo; es decir: «la señal, *que fue Jonás*», correlativamente cabría hablar de «*la señal del Hijo del Hombre*» (cfr. *Lc.* 11, 30) de tal manera que Cristo, el «Resucitado al tercer día», será él mismo en persona «la señal» ofrecida a «esta generación». Y esta su respuesta a los fariseos estaría ya grávida de la tensión escatológica que descarga en el versículo siguiente (41): la única «señal» reservada ya a «esta generación» (en cuanto incrédula) *será* el Hijo del hombre «viniendo» en divina majestad de juez (cfr. 24, 30; 24, 34; 26, 64). «Nínive» se salvó de la destrucción por aceptar el mensaje de penitencia de un Jonás «resucitado». Pero aquel Israel y aquella Jerusalén insensibles a tantas «señales» de poder misericordioso ofrecidas por Quien es «mayor que Jonás», no verán otra «señal» de índole *apocalíptica* más que la de su propia ruina.

Con las dos estrofas siguientes, rigurosamente simétricas, se abre otra vez la Catequesis a su casi obsesionante perspectiva hacia el Juicio escatológico. El subrayado doctrinal está en la aseveración de que la presencia de Jesús en su trascendental «*aquí*» y «*ahora*» supera a todos los pre-valores del judaísmo: más que Jonás y que Salomón, más que el Templo y que David... (→ 12, 6). Motiva la co-

---

[65] Cfr. *Mt.* 16, 21; 17, 23; 20, 19; *Lc.* 9, 22; 18, 33; 24, 7; *Act.* 10, 40.

[66] Salva la hipótesis, no carente de fundamento, de que al menos estas últimas palabras del v. 40b sean una glosa.

nexión redaccional con lo precedente la palabra-clave «Jo- *12, 40-42*
nás». El pathos dramático se mueve en la atmósfera de la
«crisis de fe», presintiendo su más irreparable devenir.
Los hombres de Nínive se levantarán en el Juicio contra *41*
«esta generación» (→ 11,16), **y la condenarán; porque se
convirtieron a la «proclamación»** (εἰς τὸ κήρυγμα) **de Jonás**
(*Ion.* 3, 4-9): **¡y ved que hay algo más que Jonás aquí!** La
«metánoia» de los ninivitas es otro ejemplo típico de có-
mo la perfecta «conversión», objeto también central del
Kerygma evangélico, incluye la «penitencia» en el sentido
más concreto de la palabra (→ 4, 17 y 11, 21). «*Se levan-
tarán con*[tra] (ἀναστήσονται μετά...) también se podría tra-
ducir «resucitarán con». Pero es más conforme al contex-
to y al semitismo subyacente entender que se alzarán como
acusadores o testigos de cargo[67]. Es trágica la «instantá-
nea» escatológica que bosquejan estas palabras: un pueblo
pagano asistiendo al trono de Yahveh y reclamando la con-
denación de «Israel» a la gehena... Recuérdese que tam-
bién las descripciones del Juicio escatológico sobre ciuda-
des y pueblos son signo y medida de dicho Juicio sobre
los «ciudadanos» o miembros en quienes haya tomado cuer-
po individual responsable la actitud colectiva de aquéllas
(→ 11, 24). En el nombre convencional de Israel (aquí y
en todo contexto análogo) entiéndase exclusivamente aque-
lla parte del mismo que se haya hecho partícipe, por soli-
daridad voluntaria, de la sentencia contra el limitado gru-
po responsable a que se refieren Jesús y el Evangelio al
decir: «esta generación».

Conforme a una de las predilecciones estilísticas de Ma-
teo (y, sin duda, de Jesús mismo) se dobla el pensamiento
con una estrofa-variación, rígidamente simétrica: **La reina** *42*
del Austro [= «la reina de Sabá»: 3 *Reg.* 10, 1-10] **se al-
zará en el Juicio contra «esta generación», y la condenará;
porque vino de los confines de la tierra para oír la sabidu-
ría de Salomón: ¡y ved que hay algo más que Salomón
aquí!** En el esquema geográfico bíblico-popular, «*Sabá*» re-

[67] El hecho de la previa resurrección de todos se da, desde luego, por su-
puesto.

12,42 presentaba el extremo sur, como «Tarsis» el extremo occidente. La punta hiriente de ambas estrofas la aguza el hecho de ser «paganos» así los ninivitas penitentes por el mensaje de un profeta como la admiradora de un rey sabio de Israel. Transpira, en la consignación evangélica escrita de estas palabras, la tristeza del judeocristiano que presiente cómo van a ser paganos también por su mayor parte, y no israelitas, quienes acepten el Mensaje y escuchen la Sabiduría del «mayor» Profeta y Rey-Maestro de Israel: Jesús.

10. «LA CONTRAOFENSIVA» DEL ESPIRITU INMUNDO

El apólogo «del demonio que retorna» pone punto final a la concatenación de presagios fatídicos que se han ido acumulando contra los incrédulos del Pueblo de Dios en la sección formada por los capítulos 11 y 12. Su última vertiente esbozaba la imagen de un combate entre Jesús y el espíritu del mal por la posesión de la que cada uno considera su «casa» (→ 12, 30 y contexto ant.). Esta «parábola» final presiente una victoria de «reconquista» a favor del demonio...

La articulación con lo que precede también parece «redaccional». El sentido autónomo de esta «parábola» sería, tal vez, más genérico (así en *Lc.* 11, 24-26), refiriéndose a un «hombre». No es ilegítimo, por tanto, considerar bajo su luz las «recaídas» o regresiones en la orientación religiosa de los individuos. Pero en la redacción de San Mateo el foco intencional de la «parábola» ha sido proyectado sobre «*esta generación*» (→ 11, 16), en cuanto cuerpo social, exponente y responsable colectivo de unas determinadas actitudes individuales que le dieron fisonomía histórica. Aunque sería injusto y no-exegético aplicar al Pueblo de Israel, en cuanto realidad étnica, el estigma de una «inhabitación demoníaca». A los ojos de Dios será un «Israel pecador» toda colectividad, de cualquier denomina-

12, 43 ción racial, en la que se hayan encarnado las disposiciones de aquella que Jesús llamaba *«esta generación»*.

Esta «parábola» no es una alegoría. No hay que descubrir transparencias significativas en cada una de sus pinceladas y adjetivos. Podrá dispensarse de esta regla quien sólo busque el efecto literario o una prudente adaptación retórico-parenética. Pero, en el plano del verdadero sentido bíblico, «imagen» y «lección» deben permanecer nítidamente paralelas, sin más tangencia que el punto en el que la «imagen» sea significativa y la «lección» esté precisamente significada.

12,43 **Cuando el espíritu inmundo ha salido del hombre,**
va errante a través de yermos áridos en busca de reposo,
y no le halla.
44 **Entonces dice: «Me volveré a mi casa, de donde salí.»**
Y al llegar, la encuentra desocupada,
barrida y adornada.
45 **Entonces va, y toma consigo**
otros siete espíritus más malvados que él,
y entrando se establecen allí;
y la situación final de aquel hombre
resulta ser peor que la primera.
Así le sucederá también a esta generación malvada.

43 **Cuando el espíritu inmundo ha salido del hombre, va errante a través de yermos áridos en busca de reposo, y no le halla.** Es frecuente (en Marcos y Lucas) llamar a los demonios espíritus «inmundos», o impuros, por oposición a la Santidad divina. Su dominio físico y psicopatológico sobre el hombre se concibe a manera de una «inhabitación»: el demonio errante sentirá nostalgia de la que llama «mi casa». Por otra parte, su «habitat» específico en la tierra—según el decir popular de varios pueblos

orientales antiguos, y también del hebreo—es el *desierto* 12, 43-45
(→ 4, 1)[68], así como las ruinas y otros lugares hórridos.
Jesús, adaptándose a la imaginativa y lenguaje popular, ex-
presa el frenesí del diablo vagabundo diciendo que «no ha-
lla reposo» (antítesis de 11, 29). Y **entonces dice: «Me vol-** 44
veré a mi casa, de donde salí.» Manera catequística de
dramatizar la «psicología» del demonio y su irrefrenable
tendencia a entrometerse en la del hombre. **Y al llegar la**
encuentra desocupada, barrida y adornada. Sin alegorizar
cada adjetivo [en caso de hacerlo, no se olviden los cri-
terios del buen gusto literario y espiritual...], se sobreen-
tiende que la «casa» = hombre (= «generación») se en-
cuentra en tal estado que el demonio considera viable su
«reconquista». **Entonces va y,** para asegurar la «operación», 45
toma consigo otros «siete» [= muchos] **espíritus más mal-**
vados que él, y entrando se establecen allí. Y la situación
final de aquel hombre resulta ser peor que la primera. La
segunda Carta de San Pedro (2, 20) glosa esta conclusión
en la línea ascética de la gravedad de las «recaídas» (sus-
tanciales). La aventura del diablo no se describe como un
hecho fatal, como si a toda liberación tuviese que subse-
guir una más dura esclavitud. La parábola es un aviso con-
dicionado: el demonio, que aun vencido no descansa, *si*
observa en su víctima disponibilidad de ser reocupada, la
invadirá con mayor acerbidad que antes. El subrayado de
la advertencia no va precisamente a los aspectos somáti-
cos o patológicos de la «posesión»; se trata de las «recaí-
das» consideradas en cuanto a su responsabilidad moral
(cfr. *Ioh.* 5, 14). «Casas» de donde el demonio fue expul-
sado, pero «vacías» de Dios. Porque, para no ser «casa»
del «espíritu malvado», el Pueblo de Dios—así en su co-
lectividad como en cada uno de sus individuos—tiene que
ser «habitación» del Espíritu de Dios[69]. Al insertar la Ca-
tequesis escrita esta unidad en el contexto de la «contro-
versia de Beelzebul» (seguramente por asociación de ideas

[68] Cfr. *Lev.* 16, 8. 10. 22; 17, 7; *Is.* 13, 21; 34, 14; *Bar.* 4, 35 [*Tob.* 8, 3]; *Apoc.* 18, 2.

[69] Cfr. *Iac.* 4, 5; 1 *Cor.* 3, 16s.; 6, 19; *Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 9. 11. 15; *Eph.* 2, 22, etc.

12, 45 entre «B.» y «el espíritu inmundo») amplió y concretó la conclusión: **así le sucederá también a esta generación malvada.** En cuanto a la segunda parte de lo que le tiene que suceder «*así*» a «esta generación», es fácil comprenderlo por la frecuente repetición, en el Evangelio, del triste presagio de que los «hijos del Reino» se quedarán en las tinieblas exteriores (8, 12); sus ciudades predilectas, hundidas en el abismo (11, 21-24); su «casa», desierta y sobre ella la responsabilidad de tanta sangre inocente (23, 35-36. 38); su ciudad incendiada (cfr. 22, 7); el Mesías ausente (cfr. 17, 17); el Reino de Dios confiado a otros pueblos (21, 41. 43) y, síntesis y signo de todo ello, «la gran tribulación» (24, 21)—cuya pregustación arrancó lágrimas a Jesús (*Lc.* 19, 43-44) y hubiera merecido las de las «hijas de Jerusalén» (*Lc.* 23, 28-31). En contexto inmediato precedente, el oprobio de ser acusado por los paganos en el Día del Juicio (*Mt.* 12, 41-42). La aplicación colectiva de la primera parte de la «parábola» se podría inspirar, por contexto, en la otra parábola del «fuerte vencido» (12, 29): la venida de Cristo coartó, temporalmente, la libertad de Satanás en su intervención sobre el Pueblo—y de ello eran signo las expulsiones de demonios. Pero la «Casa», «vacía» del espíritu inmundo, no se llenó de Reino de Dios. Y a los pecados de todos y de siempre se añadió otro gravísimo, peculiar de aquellos a quienes ha visitado la Verdad: el de rechazarla consciente y voluntariamente.

11. LA «FAMILIA DE JESUS»

El epílogo de la sección formada por los capítulos 11 y 12, bajo una corteza aparentemente áspera, encierra en germen toda la grandeza de uno de los misterios más profundos del Nuevo Testamento. Es la tercera ráfaga de optimismo en que pueden descansar los ojos del espíritu cuando repasan estas páginas (11, 25-30; 12, 15-21; 46-50). El aspecto negativo de la pequeña unidad recuerda los momentos más austeros del «breviario misional» (→ 10, 37): se trata de la nítida renuncia a toda interferencia familiar de carne y sangre en el ejercicio de la vocación mesiánica. Pero esta renuncia no es una mutilación psicológica, sino una sublimación a lo divino de la más pura expresión humana del amor: entrar en sintonía con el beneplácito del Padre celeste significa para el discípulo integrarse en la realidad de un Hogar inefable (cfr. *Eph.* 2, 19), cuya ley esencial es mantener para con Jesús aquella actitud de intimidad hecha vida y afecto que cifran, en el orden de las cosas terrenas, los nombres de «hermano», «hermana» y «madre». Sincrónicamente a la formación de la Catequesis «sinópticas», San Pablo fraguaba en fórmulas menos populares la idea nuclear del Cristianismo como misteriosa unidad en Cristo Jesús (cfr. vgr. *Gal.* 3, 28), y extendía el abrazo de su «Primogenitura» a una multitud de «herma-

12, 46 nos» (cfr. *Rom.* 8, 29)—que somos «nosotros» (*Rom.* 8, 31ss.; cfr. *Hebr.* 2, 11s.): los cristianos. La Comunidad judeocristiana correspondiente al primer Evangelio vivía también, sin análisis profundos, en la convicción de sentirse tan cerca de Jesús como de quien estaba en medio de ellos (cfr. 18, 20), en cada uno de los «hermanos» (cfr. 25, 40. 45), y en el centro de la propia existencia como término de un amor sobre todo amor (cfr. 10, 37-39).

12,46 Mientras aún hablaba El a las multitudes, he aquí
que su madre y hermanos estaban fuera, buscando
47 cómo hablarle. ' [Y uno le dijo: «Mira que tu madre
y tus hermanos están fuera, buscando cómo hablar-
48 tes».] ' Y El respondiendo dijo al que le hablaba:
«¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?»
49 Y extendiendo su mano sobre sus discípulos, dijo:
«He aquí mi madre y mis hermanos;
50 Porque quien hiciere la Voluntad de mi Padre (que [está) en los cielos,
éste es mi hermano, y hermana, y madre.»

46 **Mientras aún hablaba El a las multitudes, he aquí que su madre y hermanos estaban fuera, buscando cómo hablarle.** La frase de transición, al estilo de San Mateo (= 9, 18; 17, 5; 26, 47), tiene aquí valor redaccional, únicamente para «pasar» a otro tema. El cuadro circunstancial habría que reconstruirlo tomándolo del Evangelio, más «narrativo», de San Marcos (3, 31ss.; cfr. 3, 20ss.): Jesús está dentro de una casa (cfr. *Mt.* 13, 1), en la que sus allegados encuentran, al parecer, dificultad de entrar (por la «multitud», o pueblo). Es indiferente, pues no hay intención de trazar un esquema cronológico, que las didascalías antecedentes según San Mateo tuviesen lugar en un interior o al aire libre. Las intenciones objetivas de sus parientes

(cfr. *Mc.* 3, 21?), prescindiendo de su posible buena fe (pro- *12, 46*
blemática, al menos por parte de algunos de ellos: cfr. *Ioh.* 7, 3ss.), no seguían una línea paralela a las de Jesús. El hecho de la presencia de su Madre en el grupo no significaría, en toda hipótesis, más que la discreta condescendencia a un probable acuerdo de consejo de familia, provocado y dirigido por varones, sabiendo Ella, en el foro de su conocimiento todavía incomunicable del misterio de su Hijo, que El seguiría—como siempre: cfr. *Lc.* 2, 49—el camino que debía seguir. La palabra «*hermano*», que abarcaba en Israel y abarca en el Nuevo Testamento, como en el lenguaje cristiano y en el tradicional de muchos pueblos, un amplísimo círculo de significación en el orden de las afinidades psicológicas, espirituales, sociales y religiosas, era empleada también sin precisión en el vocabulario del parentesco colateral. «Hermano» no quiere decir, muchas veces, «hijo de mi madre», sino que corresponde a las actuales expresiones (inexistentes en hebreo y arameo antiguo) «primo hermano», «primo segundo», etc.[70]. La unicidad de Jesús como «hijo»—en el sentido estricto—de María siempre virgen, ha sido certeza de la fe y la piedad cristiana desde el primer momento, y no contradice en manera alguna, antes se ajusta a los datos y situaciones del Evangelio (cfr. vgr. *Ioh.* 19, 26s.). Autores y lectores del Nuevo Testamento entendieron «hermanos» de Jesús en sentido de «parientes».

[Los datos concretos y onomásticos acerca de la parentela de Jesús son escasos y ocasionales. Las «reconstrucciones» a que ha dado origen, desde antiguo, una explicable curiosidad se tienen que apoyar en suposiciones no seguras. Aparte el texto presente, se menciona en general a «los hermanos de Jesús» en *Ioh.* 2, 12 y 7, 3 durante su vida pública, y en *Act.* 1, 14 y 1 *Cor.* 9, 5 («hermanos del Señor») participando en la vida y actividad de la Iglesia naciente. En este segundo aspecto, se llama «hermano del Señor» a «Jacobo» en *Gal.* 1, 19. Se enumeran en concreto como vecinos de Nazaret a «Jacobo», «Jose[t]», «Judas» y «Simón», además de varias «hermanas» en *Mt.* 13, 55 =

[70] Cfr. vgr. *Gen.* 13, 8; 14, 14. 16; 24, 48; 29, 15; *Lev.* 10, 4; 4 *Reg.* 10, 13; 1 *Par.* 23, 22.

12, 47-48 *Mc.* 6, 3. (No se deduce de esta lista que todos ellos y ellas sean «hermanos» entre sí en el sentido estricto.) La madre de «Jacobo» y «Jose[t]» se llamaba «María» *(Mt.* 27, 56 = *Mc.* 15, 40). Son hipótesis los demás datos; vgr. la identificación de «Jacobo» con el «Jacobo [hijo] de Alfeo» del catálogo apostólico *(Mt.* 10, 3 par.), así como la de «Judas» con el homónimo del mismo catálogo «[hermano?] [hijo?] de Jacobo» *(Lc.* 6, 16; *Act.* 1, 13), llamado también «Tadeo» *(Mt.* 10, 3; *Mc.* 3, 18; cfr. *Ioh.* 14, 22). Mucho menos verosímil sería la identificación entre el «Simón» pariente de Jesús y el apóstol *(Mt.* 10, 4 par.). Incierto el parentesco entre «María [esposa] de Cleofás» (o Klopas: *Ioh.* 19, 25) y la Madre de Jesús; y aunque fueran «hermanas», podría darse a esta palabra su acepción amplia. Problemática la identificación entre este «Cleofás» y el «Alfeo» [padre] de Jacobo, etcétera, etc. Explicaciones de escritores antiguos que precisan la relación familiar de algunos de estos «parientes» con San José, no dan mayor luz. Resumiendo: como en tantos otros pormenores de la historia evangélica, es preciso mortificar la curiosidad. Los «hermanos = parientes» de Jesús ejercieron notable influjo, al parecer durante bastante tiempo, en la dirección del sector judeocristiano de la Iglesia. «Jacobo» y su hermano «Judas» son autores, según opinión común, de las Cartas católicas que llevan su nombre *(Iac.* 1, 1 y *Iudas* 1)].

47 **[Y uno le dijo: «mira que tu madre y tus hermanos están fuera, buscando cómo hablarte].** Este versículo falta en algunos códices importantes, y por ello varios autores lo consideran una interpolación procedente del texto paralelo de Marcos (3, 32). Pero no desdice de la tendencia a repetir, propia del estilo semítico del primer evangelista, y parece más probable que un amanuense se lo saltase
48 que no lo contrario. **Y El respondiendo dijo al que le hablaba: «¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?»** La respuesta, por su contexto y en forma enfática, equivale a la repulsa de toda dependencia familiar en el ejercicio de la misión que está cumpliendo. En el *«¿quién es...?»* retórico se sobreentiende: «nadie». El «Hijo» tiene que estar en las cosas de su Padre (*Lc.* 2, 49), y la línea recta de su vocación no admite inflexiones provocadas por valor alguno humano, aunque sea supremo. La palabra «madre», igual que «hermanos» o parientes, va dicha en el sentido y con la carga afectiva que le han dado quienes le rodean y avisan. No se roza para nada la posibilidad de una su-

perior cooperación de orden trascendente entre su Madre *12, 48-50*
y El—idea que nadie podía entonces sospechar ni comprender—. Por otra parte, la cooperación de María durante el período de proclamación del Reino de Dios era de reserva y silencio. La no mención del «padre» por parte de los tres sinópticos apenas se explicaría de no haber muerto ya San José, a quien debiera haber correspondido por derecho propio la iniciativa de gestión en el «problema familiar» que se adivina al trasluz de esta breve y fragmentaria unidad catequética. Reflexionando sobre ella, y sobre algún otro resquicio «humano» de la narración evangélica (vgr. *Ioh.* 7, 3ss.), se entrevé que tampoco le faltó a Jesús la incomprensión amasada con interés egoísta por parte de los «allegados», tan frecuente en la historia de la espiritualidad heroica, cuando a los vínculos de sangre no responden los de la coincidencia en un ideal. Como norma superior define a continuación su ley de familia para
los consagrados al Reino de Dios: **Y extendiendo su mano** *49*
sobre sus discípulos, dijo: «He aquí mi madre y mis hermanos». Marcos (3, 34), en vez del gesto solemne, recuerda la mirada de Jesús resiguiendo el semicírculo de los que escuchaban sentados a sus pies; Mateo, al decir «discípulos», concreta, pero no limita. El epifonema, que es la quinta repetición (supuesta la autenticidad del v. 47) de la frase o concepto «mi madre y mis hermanos», traduce a axioma la lección principal de esta unidad, a la que han servido exclusivamente de marco las demás cir-
cunstancias: **Porque quien hiciere la Voluntad de mi Pa-** *50*
dre [que está] en los cielos, éste es mi hermano, y hermana, y madre. La frase está modulada en el tono espiritual de Mateo (→ 7, 21). Extenderse a toda la tierra la vigencia de la Voluntad o Beneplácito del Padre es equivalencia de su Reinado y objetivo total de la obra del Mesías (→ 6, 10). San Juan precisará la ley de la intimidad en el paralelismo de la obediencia discipular no sólo con el querer del Padre, sino también con los mandatos promulgados por Cristo: la intimidad-obediencia es amistad (*Ioh.* 15, 14), inmanencia, amor (ib. vv. 4-10), gozo (v. 11).

12, 50 El mismo tuvo a bien llamar «hermanos» a los Apóstoles (*Mt.* 28, 10; *Ioh.* 20, 17) y a todos en general (*Hebr.* 2, 11; *Mt.* 25, 40). San Lucas desdobla el concepto de «hacer la Voluntad» en el de «oír la palabra de Dios» y «hacerla» (8, 21; cfr. 8, 15); e ilustra en otro contexto la primacía de este valor hasta por encima de la dignidad, en cuanto entendida a lo humano, de ser madre de Jesús (11, 27-28). *Unde nec matrem plus dilexisset*—dirá Santo Tomás de Aquino—*nisi plus spiritualitatis habuisset*[71]; no hubiera El amado a su Madre más que a nadie de no estar Ella por encima de todos en el orden de los valores espirituales, cuya cifra y síntesis es la total encarnación en vida de la actitud filial evangélica ante el Padre: **hágase tu Voluntad** (cfr. *Lc.* 1, 38).

---

[71] «Lectura in *Mt.*» 12, 48.

VII

«...Y LES HABLÓ EN PARÁBOLAS»

(13, 1-53)

1. INTRODUCCION

13,1 **En aquel día, Jesús, habiendo salido de la casa, se**
2 **sentó a la orilla del mar. ' Y grandes multitudes se con-**
gregaron junto a El, hasta tal punto, que subiendo a
una barca, se sentó [en ella], **y toda la multitud estaba**
3a **en la ribera. 'Y les habló de muchas cosas en parábolas,**
diciendo...

En aquel día[1] **Jesús, habiendo salido de la casa** *1*
(→ 12, 46), **se sentó a la orilla del mar.** Bastantes textos sinópticos relacionan la actividad del Maestro con «*la* casa», que debió servir a manera de centro misional en Cafarnaum; el artículo determinado puede ser—al menos en algunos casos—la huella psicológica de un recuerdo todavía físicamente individualizado en la mente del catequista. En la Sección-milagros (c. 8-9) vimos ya otro itinerario redaccional también de «la casa (de Pedro»: 8, 14) al mar (8, 18. 23), y del mar (9, 1) hasta «la casa» (9, 28). La palabra «mar», con toda su resonancia bíblico-profética (→ 4, 13ss.; → 8, 24ss.) designa el lago de Genesaret; su incomparable paisaje va a ser el telón de fondo (aunque sin total continuidad: cfr. 13, 9ss. 36) que caracterizará topográficamente la tercera gran colección de «loguia» de

[1] Fórmula de transición, que no tiene, de por sí misma, ningún valor de exactitud cronológica.

13, 1-3a Jesús, como «la montaña» caracterizó la primera (5. 1).
2 **Y grandes multitudes se congregaron junto a El** (→9, 36), **hasta tal punto que, subiendo a una barca, se sentó** [en ella] (actitud de magisterio), **y toda la multitud estaba en la ribera.** El «cuadro» es de infalsificable calidad estética, y refleja la «instantánea» viviente en la imaginación del catequista cuando rememoraba una de las más originales entre aquellas serenas «escuelas» al aire libre que improvisó el Señor (cfr. *Lc.* 5, 1-3). En la proximidad occidental de Tell Hum el agua se adentra en minúsculas ensenadas, donde resulta fácil hablar desde una barca a gran número de personas alineadas en el semicírculo de la orilla. La Palabra evangélica, armonizada por una sinfonía de color y de luz, encontraría en la sencillez del pueblo resonancias de sinceridad, no extinguidas aún por la presión farisaica que documentan los capítulos precedentes. Tierra, mar y cielo se ofrecían como templo a la liturgia didascálica del
3a Verbo de Dios. **Y les habló muchas cosas en parábolas, diciendo**... Con este introito se declara la fisonomía del tercer Sermón, que será otra «didakhé» (→ 7, 28; cfr. *Mc.* 4, 2), construida a base de unidades de un género didáctico peculiar:

LA «PARABOLA»

De las enseñanzas de Jesús conservadas por los evangelistas, el lenguaje es «parabólico» en más de una tercera parte (casi la mitad, si atendemos a solo San Mateo). El postulado perenne de pedagogía conforme al que «es propio de la naturaleza humana llegar a las verdades intelectuales por el conocimiento de las cosas que son objeto de los sentidos» [2] hace que «sea conveniente el que en la Sagrada Escritura se nos entreguen las realidades espirituales envueltas en metáforas tomadas del mundo corpóreo» [3].

---

[2] Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet; Santo Tomás de Aquino, *S. Theolog.*, I q. 1 a. 9. c.

[3] Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. *Ibid.*

Formar religiosamente al hombre concreto es suscitar en *13, 3a*
su «corazón» un acorde sinfónico de especies imaginativas, pensamiento, afecto y voluntad sobre el tema divino presentado por el maestro. Mas la ventana abierta por donde entrará la luz será, de ordinario, el ejercicio dirigido de esa facultad, innata al espíritu humano, de transfigurar en signo de lo suprasensible las realidades palpables de este mundo. Heredero de una larga tradición así popular como, sobre todo, «bíblica», y adaptándose bastante, en cuanto a las estructuras formales, al estilo de los rabinos contemporáneos, Jesús iluminó el Mensaje con un *thesaurus imaginum,* cuyo catálogo hace revivir una gran parte de la vida cotidiana palestinense.

Con frecuencia, en sus palabras la **imagen** se incorpora a la *idea* tan sustancialmente como la llama a la luz. Resulta lo que en retórica dirán «metáfora», y equivale en psicología a la sobreposición de una transparencia significativa que da «colorido» conceptual y estético a la realidad única a que apunta la intención de quien habla. Así (limitándonos en todos los ejemplos a solo San Mateo) «significan» algo para Jesús el oficio de pescador (4, 19), la sal (5, 13), la luz y la lámpara que la produce (5, 14. 15. 16), la «medida» (7, 2), la brizna y la viga (7, 3-5), los perros, los puercos, las perlas (7, 6; cfr. 15, 26s.), los lobos y las ovejas (7, 15; cfr. 10, 6; 15, 24), la puerta y el camino (7, 13s.), las serpientes (12, 34; 23, 33), los árboles «buenos» o «malos» (7, 16ss.; 12, 33), el convite (cfr. 8, 11s.), el médico (9, 12), el esposo (9, 15), la mies y los segadores (9, 37s.), la vida de familia (cfr. 10, 25; 12, 49s.; 15, 26), la espada y la cruz (10, 34. 38), la caña (11, 7), el yugo (11, 29), el «tesoro» (12, 35; 13, 52), el niño (11, 25, etc.), las plantas (15, 13), la levadura (16, 6ss.), el edificio cimentado en la roca (16, 18), las llaves (16, 19), los «réditos» económicos (19, 29), las guaridas de ladrones (21, 13), el plato y la copa (23, 25s.), el vino (26, 29. 42), la copa que se sirve al comensal (20, 22s.; cfr. 26, 39), el pastor y la grey (26, 31)... El desarrollo y «explicitación» de alguna de estas *imágenes*, vgr. de la última, conservándole al «ampliarla» su

13, 3a calidad de transparencia en todas y cada una de sus partes daría origen a la forma literaria llamada «*alegoría*» (cfr. vgr. *Ioh.* 10, 1ss).

Otras veces, en las enseñanzas de Jesús, la *imagen* no se incorpora, sino que «acompaña» a la *idea*, apoyándola y subrayándola como término de **comparación.** En el caso anterior una sola palabra (la de la «imagen») recubría un solo concepto (el de la «realidad» significada); decir que los discípulos son «sal» es eliminar de este vocablo toda su significación propia, «física». Pero tratándose de una «comparación» la *imagen* tiene palabra y concepto propio, independiente, y proyecta «desde fuera» el color de alguna de sus cualidades sobre la *idea* que acompaña y subraya; así la situación de un pueblo privado de guía religiosa viene caracterizada por la **semejanza** o analogía de un «rebaño sin pastor».

El término de comparación puede ser una *realidad estática;* vgr., una ciudad sobre la montaña (5, 14), una lamparita sobre el candelero (5, 15), las ovejas sin pastor (9, 36), las ovejas entre lobos, las serpientes, las palomas (10, 16); los lirios del campo (6, 28ss.), los pájaros del cielo que no se afanan (6, 26s.), tienen nidos—como las raposas madrigueras—(8, 20), pero mueren y son vendidos por una nonada (10, 29); los cabellos de la cabeza (10, 30); el reino, ciudad o casa dividida (12, 25); un grano de mostaza (17, 20), la libertad de los hijos del rey (17, 25s.), los niños (18, 2ss.), los ángeles (22, 30), el camello y la aguja de coser (19, 24), los sepulcros blanqueados (23, 27), la gallina y sus polluelos (23, 37), el relámpago (24, 27), el ladrón (26, 55), la higuera y sus frutos (24, 32 +).

Aquello a que se «compara» la idea será otras veces una *acción.* Esta «acción»—insinuada, enunciada, descrita o ilustrada—puede referirse a un hecho normal, cotidiano, genérico: dar pan y pescado al hijo que lo pide (7, 9ss.), coser un remiendo, echar vino en el odre (9, 16s.); jugar los niños (11, 16s.), sembrar mostaza (13, 47s. +), amasar el pan (13, 33 +), pescar (13, 47s. [+]), predecir el tiempo (16, 2s.), comer y digerir (15, 11. 15ss. [+]), portarse bien

o mal un siervo (24, 45ss.), estar en guardia contra los ladrones (24, 43). A veces se referirá a acciones menos «cotidianas», pero también genéricas: edificar una casa sobre roca o tierra movediza (7, 24-27), capturar a un bandido (12, 29), descubrir un tesoro (13, 44 [+]), encontrar una perla excepcional (13, 45s. [+]), buscar una oveja perdida (18, 12s.). Pueden alinearse en esta categoría de acciones también los actos o actitudes «típicas», propuestos como **ejemplos**, conforme a los que (sin servidumbre literal) hay que ajustar la «actitud evangélica»: reconciliarse antes del sacrificio y del juicio (5, 23-25), ofrecer la otra mejilla, regalar el manto, servir el doble de lo impuesto (5, 39-41), dar un vaso de agua (10, 42)[4]. El tercer Evangelio contiene cuatro **ejemplos** característicos, artísticamente desarrollados[5]. Mencionemos, de paso, por analogía los varios ejemplos o *comparaciones «bíblicas»* aducidas por Jesús[6]. Para completar, añádase una *«acción simbólica»*, semejante a las de algunos antiguos profetas (21, 18ss.)—sin olvidar la intencionada «transparencia significativa» de otros «hechos» reales de Jesús, que se adivina no sólo en San Juan, sino también en los Sinópticos. Además, los *«cuadros apocalípticos»*, como vgr. el de la Venida del Hijo del hombre (24, 29-31) y, sobre todo, el del Juicio final (25, 31-46). *13, 3a*

La *«acción»* que ilumina la *idea*, en vez de referirse a un hecho genérico, cotidiano y normal, se singulariza en determinados **relatos**, cristalizando en una forma literaria absolutamente característica. *Es una narración completa, humana y terrena, compuesta con la finalidad pedagógica consciente de servir de paso a nivel para una reflexión sobre el Reino de los Cielos.* Siendo fingida, es «**humana**» (de ordinario; pero cfr. 12, 43-45) y verosímil en lo sustancial; no nace formalmente de la imaginación—como la fábula, el mito, la visión apocalíptica—, sino que refleja

[4] Por contraste: no servir a dos amos (6, 24), no ser como ciego guiando a otro ciego (15, 14; cfr. 23, 24. 26), no negar al hombre el favor otorgado a una bestia (12, 11s.).
[5] *Lc.* 10, 30-37; 12, 16-21; 16, 19-31; 18, 10-14.
[6] Vgr. *Mt.* 12, 3-5. 40-42; 24, 37-39.

13, 3a la vida real, concreta, contemporánea. No es artificiosa y «culta», como un soneto, sino espontánea y popular. Pero la intención pedagógica consciente puede introducir en ella rasgos hiperbólicos e inverosímiles (que, cuanto más lo sean, más probablemente acusan una intención concreta «significativa»), y todas aquellas formas y fórmulas (introductivas, conclusivas, redaccionales) usadas también en las escuelas rabínicas. Los verbos estarán normalmente en pretérito. Son ejemplo de estas «narraciones» en el primer Evangelio: la del sembrador (13, 4-8. 19-23 +), la de la cizaña (13, 24-30. 37-43 +), del siervo deudor y cruel (18, 23-35), de los trabajadores llamados a la viña (20, 1-16), de los dos hijos (21, 28-32 [+]); de la viña y sus perversos arrendatarios [y la piedra angular] (21, 33-44 +); de las bodas del rey (22, 1-14 +); de las diez vírgenes (25, 1-13); de los talentos (25, 14-30). San Lucas transmite otras varias unidades de esta categoría literaria, hermosísimas.

Todos coinciden en llamar «Parábolas» a los *relatos* de este último género. En cuanto a las *comparaciones* y otras unidades mencionadas en los apartados precedentes, unos les conceden más fácilmente que otros el título de «parábola», de manera que las listas elaboradas por varios exégetas individualizan desde unas treinta hasta más de setenta *Parábolas* en las enseñanzas de Jesús. La terminología de los evangelistas no resuelve nada, pues califican pocas veces sus «géneros literarios»[7]. Además, y principalmente, el vocablo «parábola» no corresponde en ellos a una noción técnica precisa, como vgr. entre los retóricos helenistas y romanos, sino que traduce, como el griego de los LXX, la misma indefinible vaguedad que tiene en hebreo bíblico la palabra *mashal*. Una lectura reflexiva de los textos citados—mayormente si se añaden los de Marcos, Lucas y Juan—muestra que entre un «género» y otro dentro del casi constante «lenguaje figurado» de Jesús no hay línea fronteriza; y así, varias unidades que hemos clasificado como «comparaciones» podrían incluirse entre los

[7] Hemos señalado con + o [+] las unidades que San Mateo llama explícita [o implícitamente] con el nombre de παραβολή.

«relatos», aparte de que toda «clasificación» en esta ma- *13, 3a*
teria sabe a artificio escolar.

Omitimos varios problemas contemporáneos sobre las *Parábolas evangélicas*, que irán apareciendo diluidos en el comentario. Verbigracia, su doble «contexto vital» [en la predicación de Cristo y en la transmisión de la Iglesia apostólica]; las posibles variaciones de matiz o sentido al cambiar de contexto vital, y al recibir luego un «contexto escrito»; algunas «conclusiones» redaccionales, ajenas al sentido de la parábola; la eventual «soldadura» de elementos parabólicos diversos en una sola secuencia poco coherente, etc. Y, sobre todo, los cánones fundamentales de una interpretación objetiva. Damos por sabido que en la historia (no tanto de la «exégesis» cuanto de la «parenesis») las Parábolas del Evangelio han servido infinidad de veces para que predicadores y escritores cristianos, en función pastoral y edificante, expresaran con lenguaje prestado a la palabra de Dios su propio pensamiento más que el del Evangelio. De ahí la irisación de las más sobrias parábolas en infinidad de «interpretaciones» (o «aplicaciones»), aun las más inesperadas. Debemos agradecer el retorno, durante los últimos años, al gusto de la sobriedad objetiva, con tal de que una exageración contraria no nos desplace otra vez de la auténtica objetividad... Prescindimos asimismo de ciertas académicas y caducas elucubraciones sobre la irreducible distinción (no sólo conceptual, sino real) entre el género «parabólico» y el «alegórico», y lo antinatural de su combinación mutua; elucubraciones que tienen el inconveniente de no corresponder a la psicología popular en una materia donde sola el alma popular tiene derecho a decir la primera y última palabra.

Porque fue gloria de Jesús, maestro popular en lenguaje parabólico, acertar el paso a nivel entre la pureza de su pensamiento y la escasa y variable capacidad receptiva de su pueblo, elevando a función de «palabra» las cosas y hechos de su vida cotidiana [8]. El catálogo completo de las «cosas que hablan» según el Evangelio nos haría reasistir a la **vida** de los primeros discípulos, en dimensión así de trabajo (agricultura, pesca, pastoreo, etc.), como de familia, vida social, política, religiosa. La naturaleza, la ciudad y la casa—todo su «ser» y «obrar»—irradian sugerencias

[8] Es sugestiva la evolución semántica, en las lenguas románicas, del griego-latín *«parábola»* a «paraula», «parola», «parole»; «palabra», etc.

13, 3a del Reino de los Cielos. Porque si la suma de todas las *imágenes* «parabólicas» de Jesús nos ofrece la «vida humana» de su pueblo y tiempo, la suma de todas las *lecciones* que contienen recubre el íntegro panorama teológico de su Mensaje: las Parábolas de Cristo revelan—al igual que sus Palabras de sentido «directo»—a Dios Padre y Rey..., la presencia de su Hijo..., los «misterios» de su Reino... Pero, sobre todo, son las Parábolas escuela de «actitud evangélica»: llaman a «conversión» y «fructificación»—en amor, confianza, sacrificio y perseverancia—orientadas a la perspectiva dominante y urgente de la «consumación», cuyo «Juicio» definitivo plantea el problema máximo y único de la existencia humana, que, destinada a la «Vida eterna» en el Reino, camina hacia el fin con la posibilidad no teórica de terminar en el fuego inextinguible. Para el buen discípulo del Evangelio, el «sentido de lo natural» y «de todo lo humano» no será obstáculo, sino abertura «connatural» al *sentido del Reino de Dios.* Aunque «todas las cosas», ungidas de significación por la Palabra de Jesús, le hablarán y sugerirán sólo en aquel grado de claroscuro que consienta su nivel de aproximación al Maestro.

San Mateo[9] ha coordinado una antología de **Parábolas** en la tercera gran colección de loguia de Jesús, o **Sermón del Lago:** 13, 3b-52, con su característica «composición de lugar» inicial: 13, 1-3a, y frase conclusiva: 13, 53. El contexto y algunos materiales del Sermón coinciden con Marcos (4, 1-34), pero su estructura en Mateo es mucho más amplia y elaborada. La situación vital responde a la precedente «crisis de fe». Jesus ya no enseña en la sinagoga, de la que se ha retirado (cfr. 12, 15)—o ha sido excluido, como lo será luego cualquiera que se muestre adicto a El (*Ioh.* 9, 22)—. Su Mensaje se presenta no solamente vestido, sino «velado» por la imagen de unas «parábolas»,

[9] Aparte otros conglomerados del mismo género; vgr. 21, 28 — 22, 14; 24, 42 — 25, 30.

que para los no «próximos al Maestro» se quedarán en «enigmas». *13, 3a*

Como los anteriores (→ 5, 1ss.; 10, 5ss.), este **Sermón** cristaliza, en determinado momento «típico» de la vida del Maestro, una selección de unidades fundamentales y representativas de un aspecto mucho más amplio de su magisterio. No fue un «día», sino una época de su misión la caracterizada por un método dominante y casi exclusivamente «parabólico».

La piedra fundamental de este «Sermón» la constituye la «parábola del sembrador» (vv. 3b-9). Debió ser ampliamente utilizada por la Catequesis, que vio en ella una síntesis miniatura de la psicología sobrenatural y ascética de la Fe. Con su «traducción» (vv. 18-23), previa una secuencia de reflexiones sobre el problema de la incredulidad (vv. 9-17), formó el redactor una primera serie de tres unidades. Otra trilogía, señalada por la repetición de las frases iniciales (vv. 24. 31. 33), contiene las parábolas de la cizaña y las dos análogas (= *Lc.* 13, 18-21) del grano de mostaza y la levadura. Un primer epílogo (v. 34; cfr. *Mc.* 4, 33), rubricado por una cita-reflexión (v. 35), parece concluir la antología, a la que se añade, empero, otra trilogía destacada por la identidad de las frases iniciales (vv. 44. 45. 47); son tres parábolas exclusivas de Mateo, gemelas las dos primeras (el tesoro escondido, la perla preciosa) y paralela la última, en cuanto al sentido, con la primera de la trilogía anterior (la red llena de bueno y de malo; el campo sembrado de trigo y cizaña). Constituyen, pues, estas parábolas un esquema simétrico (A [B = B': C = C'] A'), y, encabezadas por la fundamental y típica (cfr. *Mc.* 4, 13) del sembrador, dan el número total, característico, de siete. La segunda «conclusión», con lenguaje también parabólico, insinúa una consigna de pedagogía para los Apóstoles y para los didactas de la Comunidad (13, 51s.). Sigue a la primera conclusión un largo intermedio, la «traducción» de la parábola de la cizaña (vv. 36-43), que parece desnivelar la simetría de conjunto, y explicita la noticia de San Marcos (4, 34), según la cual Jesús lo ex-

13, 3a plicaba todo, a solas, a sus discípulos. El «Sermón», en la forma canónica con que se nos ha transmitido, es complejo; y basta advertir el hecho sustancial sin necesidad, ni quizá posibilidad, de adivinar la «lógica» que siguió el evangelista al «coordinarlo».

Aun sometidas a esquema y disecadas por el análisis, las Parábolas del «Sermón del Lago» transpiran su primigenia autenticidad popular, su fragancia de aire libre, su cálida sintonía con la vida cotidiana de los humildes. La «predicación» de ellas, hoy y siempre, debiera ser revivíscencia de la tersura original. La docilidad a los «problemas», que puede ser virtud en la rigurosa «exégesis», no enturbie la voz del «evangelio» viviente en el corazón de la Iglesia cuando ilumine los ojos a los hombres de la tierra y del mar, transfigurando sus «cosas»—como Jesús—en mensaje del Reino de los Cielos.

2. LA PARABOLA DEL SEMBRADOR

La primera unidad, en el «*Sermón de las Parábolas*», describe en una síntesis muy concisa el proceso biológico de la sementera, germinación y cosecha de un sembrado. La imagen parece inspirarse en la pequeña propiedad de un «cultivador directo». Es peculiar la subdivisión en cuatro «momentos», cada uno de los cuales podría independizarse y constituir de por sí, en labios de cualquier buen rabino, una «parábola» de sentido completo. En cada uno de estos momentos se atiende exclusivamente al proceso vital de aquella semilla sembrada (o a su fracaso) hasta el desenlace definitivo, para volver a reempezar con la otra; el paso del segundo al tercer «momento» y del tercer al cuarto supone un retroceso imaginativo de varios meses. La «tensión» afectiva del que compuso la parábola—como la del auténtico labrador cuando siembra—no está centrada en la sementera del otoño, sino en la cosecha del verano. Una abstracción geométrica de la composición, trazada con frialdad matemática, daría dos cuadros de tres miembros cada uno: tres negativos y tres positivos. El conjunto, percibido con sensibilidad poética, modula un *crescendo* de optimismo: del «fruto-cero» se va subiendo, según el texto de Marcos, al «fruto-cien por uno». Mateo, por razón difícil de interpretar, traza un *decrescendo* en el cuadro positivo (100/1, 60/1, 30/1); tal vez ha recurrido

inconscientemente al «quiasmo» (A-B-C: C'-B'-A'), o ha querido subrayar, destacándolo en primera mención, el «fruto máximo». Lo fundamental es que la parábola, *en su objetividad,* rebosa optimismo; sobre todo si se advierte que la cosecha de este sembrado va mucho más allá de la normal experiencia agrícola a que estaban habituados los oyentes de Galilea. En cambio, *en el tono redaccional* se adivina un sabor a fracaso por la morosidad en colorear el primer cuadro sin apenas esbozar el segundo. Todas estas reflexiones previas son importantes para intuir el valor *doctrinal* de la parábola en su equilibrio autóctono, y al mismo tiempo para «sentir» el peso de unas circunstancias ambientales que, al proyectar su «color» sobre los aspectos negativos, les dieron cierta perspectiva pedagógica de primer plano.

13, 3b **«He aquí que salió el sembrador a sembrar.**
4 **Y mientras él sembraba, unas** [semillas] **cayeron a la**
[vera del camino,
y viniendo los pájaros se las comieron.

5 **Y otras cayeron en suelo pedregoso,**
donde no tenían mucha tierra,
y en seguida germinaron
por no tener profundidad de tierra;
6 **mas, una vez salido el sol, se requemaron,**
y, por no tener raigambre, se agostaron.

7 **Otras cayeron sobre los espinos;**
y los espinos se hicieron más altos y las ahogaron.

8 **Y otras cayeron sobre la buena tierra,**
y daban fruto: una cien, otra sesenta, otra treinta.

9 **¡Quien tenga oídos, oiga!»**

He aquí que salió el sembrador a sembrar. Es la «ins- *13, 3b-5*
tantánea» otoñal, familiar a Jesús y a todos sus oyentes
desde la infancia. Si fuera posible precisar la cronología
de esta parábola, tal vez constataríamos que fue pronun-
ciada hacia el tiempo de la sembradura. La imagen de un
labrantío como tal se utiliza pocas veces en la Biblia como
punto de partida para una consideración didáctica (cfr.
verbigracia *Is.* 28, 23ss.). Pero a la palabra o idea «sem-
brar» se asocia habitualmente (en el Nuevo Testamento,
siempre) la idea o palabra «cosechar» [10]. El simple enun-
ciado evangélico de que «*el*» Sembrador salió a sembrar
suscita espontáneamente a los ojos de la mente la pre-
visión intencional de «*la*» Mies (→ 9, 37), o plena sazón
escatológica del Reino de Dios. El «cuadro» o *imagen* para-
bólica se subdivide en cuatro porciones de terreno cualita-
tivamente diverso. Un fotógrafo buen observador puede
captar fácilmente en Palestina—y en otras partes—la ilus-
tración correspondiente a cada uno de los cuatro particu-
lares «sembradíos». **Y, mientras él sembraba, unas** [semi- *4*
llas] **cayeron a la vera del camino, y viniendo los pájaros
se las comieron.** El ir y venir de los hombres, desde el
tiempo de la pasada siega, por una misma determinada
línea a través del rastrojal ha marcado un sendero de tie-
rra dura, que servirá luego de paso también cuando crez-
can los sembrados [11]. Al echar la semilla al voleo, es inevi-
table que algunos granos vayan a parar «junto al» camino [12].
Al quedar en la pura superficie, los pajarillos se los co-
men. Se ha frustrado del todo la germinación y el fruto;
la causa específica de ello ha sido la «irreceptibilidad» del
terreno. **Y otras cayeron en suelo pedregoso, donde no te-** *5*
nían mucha tierra, y en seguida germinaron por no tener

---

[10] «Germinar»... «dar fruto»..., etc. Prescindiendo de estas y otras parábolas análogas, cfr. *Mt.* 6, 26 = *Lc.* 12, 24; *Mt.* 25, 24. 26 = *Lc.* 19, 21. 22; *Ioh.* 4, 36. 37; 12, 24; 1 *Cor.* 9, 11; 15, 36-44; 2 *Cor.* 9, 6 [10]; *Gal.* 6, 7s.; *Iac.* 3, 18; cfr. *Ps.* 126 [125] 6.

[11] Algunos palestinólogos creen que se da por supuesta en la parábola el sistema rudimentario, practicado en algunos pueblos hasta tiempos recientes, de sembrar antes de arar.

[12] La expresión aramea correspondiente puede significar también: «en el camino».

13, 6-8 **profundidad de tierra; mas, una vez salido el sol, se requemaron, y, por no tener raigambre, se agostaron.** El subsuelo del campo es roqueño; si se refiere a los alrededores de Cafarnaum, basáltico. Aquí y allá manchas de roca afloran a la superficie. A su alrededor, la capa de humus, aunque muy fértil, es tan delgada que no permite la suficiente expansión, de necesidad vital para las raíces. La germinación resulta prematura. A los pocos meses de la siembra, vgr. hacia marzo, el ardor del sol ya es riguroso, irresistible para la precoz débil planta. El fruto también se
7 ha frustrado. **Otras cayeron sobre los espinos, y los espinos se hicieron más altos y las ahogaron.** La «tierra produciendo espinos y abrojos» es, a la mirada del campesino palestinense, monumento perenne de una antigua maldición divina (cfr. *Gen.* 3, 17-18); sembrar grano y cosechar espinos es símbolo de calamidad (*Ier.* 12, 13; cfr. *Iob* 31, 40); es preciso extirparlos (*Ier.* 4, 3), cortarlos y quemarlos (*Is.* 33, 12). Del suelo ingrato que produce espinos y cardos es espontáneo el paso a nivel alegorizante hacia una más funesta ingratitud espiritual-religiosa[13]. Es abundantísima y variada en Tierra Santa la flora de plantas espinosas; llegan a sobrepasar la altura de un hombre. Las semillas que hayan caído «sobre» (*Mt.*), «en» (*Mc.*), «-medio de» (*Lc.*) un sector infestado por ellas, aunque germi-
8 nen, serán asfixiadas antes de granar. **Y otras cayeron sobre la tierra buena, y daban fruto: una cien, otra sesenta, otra treinta** [por uno]. Esta vertiente optimista, breve en palabras, es rica en énfasis. En experimentos u observaciones rebuscadas se han constatado fructificaciones de una semilla hasta muy superiores al cien por uno. Pero la cosecha normal en los alrededores del lago ya es espléndida si llega al doce o al catorce; y, con métodos rudimentarios, sería de seguro bastante menos. El «cien por uno» es frase hecha para expresar una compensación o rendimiento sobremanera extraordinario (cfr. *Mc.* 10, 30 par; *Gen.* 26, 12?). Las cuatro clases de sementera no afirman

[13] Cfr. *Hebr.* 6, 7-8 y textos citados de Jeremías e Isaías.

en manera alguna, ni insinúan, cierta proporción numérica *13, 8-9*
ni en cuanto a la cantidad de granos sembrados ni respecto a lo que la siembra quiere significar.
La frase conclusiva es característica de Jesús (→ 11, 15) *9*
para invitar a reflexión: **¡Quien tenga oídos** [para oír], **oiga!** Quiere decir que la parábola tiene algo o mucho de cofre cerrado. Quien esté en sintonía de intimidad conceptual con el Maestro, podrá sospechar o adivinar el contenido. Mas para llegar él a la certeza—y todos a la claridad—será imprescindible la «llave» de una interpretación. También otros rabinos (y, antes que ellos, profetas y hagiógrafos del Antiguo Testamento) dejaron a veces, por razones pedagógicas, cortada la apódosis significativa de sus *meshalim* en los puntos suspensivos de un interrogante. El lector de San Mateo, que al llegar al capítulo trece ya ha asimilado el hecho de que Jesús tuvo como tema único de su magisterio la proclamación del **Reino de los Cielos,** no dudará de que la parábola también se refiere al mismo, y percibirá en ella una doble línea de fracaso y de triunfo, simétrica a la doble actitud que han tomado ante el Mensaje del Mesías, a lo largo de los capítulos anteriores, quienes lo han rechazado y quienes lo aceptan.

3. LA GRACIA DE CONOCER Y ENTENDER

La parábola del sembrador, tal como la leemos en los Sinópticos, se clasifica en el estilo pedagógico universalísimo de «iluminación de la verdad en dos fases»: una *aparentemente* negativa y otra doblemente positiva. La primera fase parece ocultar la verdad, pero en realidad prepara su epifanía suscitando o elevando la tensión de curiosidad en el discípulo, orientando sus facultades al punto cardinal preciso por donde tendrá que amanecer la luz y, tal vez, esbozando el «esquema» que la segunda fase cuidará de rellenar. Desde el cuento ejemplar infantil al enigma sapiencial, una infinidad de recursos didácticos pertenecen a ese estilo (hasta el método de «preguntas y respuestas», si las «preguntas» están formuladas con arte). Sería fácil recoger numerosos ejemplos en el Antiguo Testamento, particularmente en los profetas (cfr. vgr. *Is.* 5, 1-6 + 7). Pero donde floreció más el sistema, con procedimientos específicos, fue en la literatura «apocalíptica», dentro de la Biblia y, sobre todo, al margen de ella (en los llamados «apócrifos», como «el Libro de Henoc», etc.). Como ejemplos más conocidos, se aducen las interpretaciones de «sueños» o «visiones» enigmáticos por parte de Daniel [14]. Una de las fáciles derivaciones (predilectas para los autores de «apocalipsis») del método es la división de los oyentes en

[14] *Dan.* 2, 1ss.; 4, 1ss.; 5, 5ss.; 7, 1ss., etc.

dos categorías: la de los que entienden y la de los que no entienden la «fase oscura». En el supuesto de que su contenido sean «*misterios*», la inteligencia humana no tiene más abertura que la «*revelación*»—que le comunicará Dios o, de ordinario, un ángel—. Siendo la revelación esencialmente *gracia*—inasequible al esfuerzo o investigación humana—, su concesión creará automáticamente una categoría (individual o colectiva) de «privilegiados», en contraste con una masa de «invidentes». Para éstos, la media-revelación equivale a un oscurecimiento. Para los otros, el don de «conocer misterios», preparado por un desvelo de facultades psíquicas y un esquema figurativo, es doble claridad (y, de ordinario, responsabilidad de comunicar a otros su mensaje). Para comprobar que todo lo que insinuamos no es una construcción apriorística, basta releer el libro de Daniel (o uno de los exuberantes «apócrifos» del período helenista).

El Himno de Bendición de Jesús reconoce una línea divisoria entre los «pequeñuelos» agraciados con la luz de lo alto y los «sabios-prudentes» ofuscados (→ 11, 25). A veces, los «temas» de San Mateo afloran un momento a la superficie del texto para reaparecer más adelante explicitados y ampliados. Y así, entre la fase «preparatoria» (= parábola) y la «explicación» de un «misterio» (la relación entre el Evangelio proclamado y su «fructificación» definitiva en el Reino de Dios) se ha intercalado una difícil secuencia de «declaraciones pedagógicas» del Maestro, que tiene relación estrecha con aquel «tema» del Himno de Bendición. Como las del «pecado contra el Espíritu» (→ 12, 31ss.), pocas líneas han atormentado a los exégetas más que éstas, sobre todo en la perspectiva paralela de Marcos y Lucas. La conexión entre sí de varios de los elementos que integran esta secuencia es, con toda probabilidad, puramente redaccional—sin que sea fácil, ni quizá posible, determinar el propio «contexto histórico» de cada uno—. Más aún, la inserción de este íntegro bloque de «declaraciones pedagógicas» entre fase y fase de la parábola del Sembrador es también, probablemente, un recurso di-

dáctico. Una de las características pedagógicas habituales de Jesús fue una acentuada «reserva» (y aun auténtico «secreto»: → 17, 9) sobre temas centrales de su Mensaje, incluso con sus mismos discípulos. En realidad se trataba de «condescendencia», «proporcionalidad», «graduación» de luz (cfr. *Mc.* 4, 33; *Ioh.* 16, 12). Era normal que, al arreciar contra él la ofensiva difamatoria reflejada en el capítulo anterior, se acentuase más todavía su «reserva» en público, ya no sólo en plan de pedagógica «condescendencia», sino también de estrategia y de precaución; por la culpabilidad de unos individuos o de un grupo tendrían que reflejarse los efectos sobre una gran parte del «pueblo». Algún día, entre Maestro y discípulos íntimos se entablaría diálogo acerca del complejo problema de la incredulidad de muchos y sobre la manera de haberse con ellos el Maestro; el recuerdo de esta conversación o conversaciones iluminaría luego la análoga problemática de los Apóstoles y cooperadores frente a la actitud negativa de tantos, especialmente en el sector hebreo, al recibir su Mensaje; pronto aprendieron también que ciertos «misterios», o aspectos más profundos del pensar cristiano, sólo se pueden tratar abiertamente entre ya cristianos. Reviviendo, sintetizando, matizando y coordenando enseñanzas del Maestro formó nuestro redactor, con mayor amplitud que la tradición catequética de que depende, la página que leemos ahora en su Evangelio. La conexión de este problema general con el caso concreto de una parábola no explicada puede ser, como se ha dicho, un procedimiento literario; desde luego, la amplitud y gravedad del problema desborda en todos los sentidos la dimensión significativa del «mashal» del Sembrador, que, más que la causa u ocasión del «problema», parece ser su propia traducción a lenguaje imaginativo. En efecto, las dos categorías (la de los que «*no entienden*» y la de los que «*entienden*» cuando «*oyen* con el oído») forman el *incipit* y *explicit* de la exégesis catequética de la parábola, enmarcando otras actitudes que son el gris entre el negro y el blanco. La punta parenética de toda la presente unidad es avivar en los

discípulos del Evangelio el aprecio y estima de su «conocimiento íntimo», por una gracia de luz que **es dada** [pasivo teologal: *por el Padre que está en los cielos*].

La razón de hablar «en parábolas»
(13, 10-17)

10 **Y acercándose los discípulos, le dijeron: «¿Por qué les hablas en parábolas?»**
11 **Y él respondiendo les dijo:**
«Porque a vosotros ha sido dado conocer los [misterios del Reino de los Cielos,
mas a aquellos no les ha sido dado.

12 **Porque el que tiene — se le dará, y con sobreabun- [dancia;**
mas el que no tiene — hasta lo que tiene se le [quitará.
13 **Por eso les hablo en parábolas,**
porque «viendo no ven»,
y «oyendo no oyen ni comprenden».
14 **Y se cumple en ellos la profecía de Isaías, que dice:**
«oiréis con el oído, y no comprenderéis;
y mirando miraréis, y no veréis.
15 **Porque se ha insensibilizado el corazón de este [pueblo:**
y con sus oídos oyeron pesadamente,
y sus ojos los entornaron,
no fuera caso que viesen con sus ojos
y con sus oídos oyesen,
y con su corazón comprendiesen,
y se convirtiesen — y yo los sanaré».

16 **Mas, en cuanto a vosotros,**
¡bienaventurados vuestros ojos, porque ven,
y vuestros oídos, porque oyen!
17 **Porque en verdad os digo que**

13, 10-11 **muchos profetas y justos anhelaron ver lo que veis,**
y no lo vieron,
y oír lo que oís, y no lo oyeron.

Empieza la serie de declaraciones del Maestro con el *cuadro* ambiental, apenas insinuado por el frecuente y ca-
10 racterístico de San Mateo προσελθόντες : y **acercándose los discípulos...** Se interrumpe con ello la homogeneidad de un «Sermón» público (cfr. 13, 1. 36), entreverado de digresiones a puerta cerrada (cfr. vv. 36ss.). Las líneas que siguen son reflexiones lógicamente posteriores no a una parábola relativamente sencilla, sino a una práctica ya diuturna, diversa de la normal y habitual.

Sigue el planteamiento del problema, en forma de *pregunta* formulada por los «discípulos»: **le dijeron: «¿por que les hablas en parábolas?»** En Marcos y Lucas la pregunta sugiere la falta de comprensión de la[s] parábola[s] por parte de los mismos discípulos, y prepara su «explicación» (como en *Mt.* 13, 36 y 15, 15 = *Mc.* 7, 17). Mateo quiere proponer la doctrina de Jesús sobre una cuestión de principio, y matiza la *pregunta* para facilitar el «paso a nivel» pedagógico de la respuesta.

Esta *respuesta* (que en realidad es un ramillete de «loguia» del Maestro, que debía «introducirse» de alguna manera) está formada por cuatro sentencias relativamente análogas, una de ellas reforzada por una larga cita de
11 Isaías. **Y él, respondiendo, les dijo:**

1. LA GRACIA DE «CONOCER LOS MISTERIOS»

A vosotros ha sido dado conocer los misterios del Reino de los Cielos, mas a aquellos no les ha sido dado. El dístico, con estructura de paralelismo antitético, es de inconfundible talle semítico. El pasivo (δέδοται): «*ha sido dado*», idéntico en los tres Sinópticos, es un conocido modismo teologal (→ 5, 5); entiéndase: «*Dios os ha dado...*», etc.

La generosidad magisterial de Jesús está, pues, condicio- *13, 11*
nada a un «don de conocimiento» que proviene del Padre. Este «don» o gracia está en la línea de la «*revelación*», porque su contenido es «el misterio» (*Mc.*) o [dada la predilección de Mateo por el número plural] «*los misterios*». La palabra «mystérion» (μυστήριον), que significó—fuera de la Biblia—«secreto» y también «misterio» en sentido religioso pagano, empezó a utilizarse dentro de la Biblia (aparte la noción genérica de «secreto», y sólo a partir de Daniel) para denotar una realidad escatológico-mesiánica, cuya inteligencia únicamente el Dios que está en el cielo puede «revelar» (*Dan.* 2, 27-30. 47). Sustantivamente esta realidad consiste en un Reino eterno, establecido por el Dios del cielo (*Dan.* 2, 44). El conocimiento por «revelación» de los «maravillosos secretos de Dios» es uno de los temas favoritos de la literatura espiritual de Qumrán, en sintonía de ambiente general con la atmósfera religioso-mistérica de la época; mas el contenido de los términos «revelación» y «secreto» (o «misterio») no tiene en manera alguna la densidad teológica del Nuevo Testamento. En línea recta de analogía con el joven Daniel, a los «discípulos» de Jesús les ha sido dado conocer los «misterio(s) **del Reino** [de los cielos»: *Mt.;* de Dios»: *Mc. Lc.*]. Es decir, aquella profundidad esencial de la Obra mesiánica, que solo el Padre conoce y «revela», conforme a su Beneplácito, a los «pequeñuelos» (→ 11, 25s.), o sea: a los «discípulos» (cfr. 18, 3). Insistimos en que el contenido de esta esencia íntima del Reino no se agota en la teología de solo el capítulo de las Parábolas, y mucho menos en la del Sembrador. El «contexto» de este versículo es redaccional; su ámbito significativo es tan amplio como el de la primera estrofa del Himno de Bendición, así en su faceta positiva como en la negativa: «*a ellos no les ha sido dado*» [por Dios] es lo mismo que «escondiste (tú, Padre)—estas cosas [= los misterios del Reino]—a los sabios y prudentes» (= «ellos», «*los de fuera*»: *Mc.* 4, 11)[15]. El libre Beneplácito del Padre al «dar» o «no dar», no deja de connotar

[15] Cfr. 1 *Cor.* 5, 12s.; *Col.* 4, 5; 1 *Thes.* 4, 12.

13, 11-12 una voluntaria disponibilidad del hombre para recibir o no recibir, que equivale a la libre actitud de ser «pequeñuelo» o de ser «sabio» frente a Dios.

2. LA DISPONIBILIDAD ATRAE GENEROSIDAD

En el verbo «dar», a manera de bisagra, se articula
12 artificiosamente una reflexión de corte proverbial: **Porque el que tiene—se le dará, y con sobreabundancia; mas el que no tiene—hasta lo que tiene se le quitará.** La misma sentencia, con mejor contexto, se repite en la parábola «de los talentos» (*Mt.* 25, 29; cfr. *Lc.* 19, 26). Marcos (4, 25) y Lucas (8, 18) la relacionan también con las Parábolas, con otro matiz. La frase sería reflejo de alguno de esos refranes populares que tienen muchas lenguas para ironizar el hecho de que, como siempre llueve sobre mojado, así en cualquier parte del mundo se presta y regala a los que ya son ricos y se quita «toda su nada» a los pobres. Sin aprobar tal egoísmo (cfr. *Lc.* 14, 12-14), Jesús aprovecha la frase—semítica al cien por cien en su falta de sintaxis, su paralelismo y absolutismo paradójico—para sugerir una ley de progresión o «regresión» (= no-progresión) psicológico-religiosa: la «cooperación» libre a la gracia de la luz cuando amanece, conduce (siempre *por gracia)* a una claridad cenital; su desprecio voluntario induce el retorno a una oscuridad, que ya no será falta de luz, sino privación de ella. En los «pequeñuelos», que *tienen* disponibilidad de oídos abiertos a la Palabra de Dios, la semilla fructificará hasta el cien por uno. Los «sabios y prudentes», que *no tienen* la menor voluntad de asimilarla, quedarán desposeídos hasta de la misma semilla.

3. LOS OJOS QUE NO MIRAN, LOS OIDOS QUE NO ESCUCHAN

Las dos sentencias anteriores, y especialmente la segunda, quedaban al margen de la *pregunta* de los «discípulos».

La tercera se clava en el corazón del problema. La cues- *13, 12-13*
tión, en toda su amplitud, es por qué Jesús «esconde» lo
mejor de su doctrina a un gran sector de Israel. La pre-
gunta está formulada en perspectiva de Cristianismo na-
ciente. Convenía incluirla en alguna situación concreta den-
tro de la Catequesis. Y era oportuno el capítulo o sección
«Parábolas», por cuanto Jesús utilizó, sin duda, también
el género literario de los *meshalim* para no ser entendido
por quienes no debían entender. El hecho de no compren-
der la doctrina (y en especial el lenguaje figurado), aun
por parte de los discípulos, es un «tema» normal dentro
de los Evangelios también fuera de la sección-Parábolas;
se consigna algunas veces explícitamente [16] y se supone im-
plícitamente muchas más. Pero, dada la específica facili-
dad del lenguaje parabólico, así para «iluminar en dos fa-
ses» como para dosificar la luz y aun para detenerse
provisionalmente o estratégicamente en el puro interro-
gante de la primera fase, **hablar en parábolas** lo mismo
podía significar una enseñanza pedagógica ilustrada a todo
color, que una revelación a media luz o, también, un «ha-
blar en enigmas», que es aproximadamente la carga afec-
tiva que supone, en la pregunta de «los discípulos», la
Catequesis escrita, así como en la correspondiente respues-
ta del Maestro: **por eso les hablo en parábolas, porque** *13*
«viendo no ven» y «oyendo no oyen ni comprenden». El vo-
cabulario [17] está bajo la influencia de la cita siguiente de
Isaías, de la que la *respuesta* es alusión o síntesis. El pri-
mer evangelista ha dado prudentemente a la explicación
de Jesús matiz de causa motiva (ὅτι...), no de causa final
(ἵνα...: Mc. 4, 12 y Lc. 8, 10); Jesús vela su Mensaje **porque**
(antecedentemente a este su nuevo estilo) una parte de sus
oyentes («aquellos»: v. 11) ha entrado en la vía muerta de
«ver sin ver». Diríase que Mateo ha sentido dificultad en
aceptar el matiz de causa final, que parece tener el texto

[16] Vgr. *Mt.* 15, 15 par; 16, 7 par; 19, 11 etc.; Cfr. *Ioh.* 3, 4; 4, 11; 6, 34; 8, 22 etc.

[17] Especialmente βλέποντες οὐ βλέπουσιν — a la letra: mirando no miran.

13-13 paralelo en Marcos y Lucas: el Maestro habla en parábolas **para que** viendo no vean, etc.

Sea en la forma más austera de *finalidad*, sea con la atenuación de mera *consecuencia*, este loguion de Jesús ha mortificado la sensibilidad de muchos comentaristas, homiletas, teólogos o simples lectores del Evangelio y ha invitado a buscar un principio más alto que lo justifique y recubra. De ahí las dos tendencias, encabezada cada una por nombres de Santos Padres y avalada con un sinnúmero de firmas prestigiosas: la que ve en ello un ejercicio de la *Misericordia* que se compadece de una debilidad visual y quiere precaver mayores perjuicios, y la que lo atribuye a la *Justicia* divina que sanciona con las tinieblas un pecado contra la luz. Ambas consideraciones (desarrolladas a veces, sobre todo por lo que se refiere a los Santos Padres, en línea puramente parenética, y no «sistemática») se mueven en el margen de la cuestión y son demasiado «precisivas» [18].

Si Jesús *revela* «los misterios del Reino» a unos y «habla en parábolas» a otros, su conducta es pura sintonía de la Voluntad del Hijo (11, 27d) con el Beneplácito del Padre (11, 26). Y este Beneplácito y Voluntad consiste en iluminar a los «pequeñuelos» y «esconder» el tesoro de la Verdad a los «sabios y prudentes» (11, 25). Ideológicamente, el Himno de Bendición no es un iceberg solitario, sino hilo conductor de una idea-fuerza a través de la «crisis de fe» en nuestra Catequesis. Como se condiciona la grandeza del Reino a la actitud evangélica del «niño» (18, 3s.), y su Justicia a *ser* pecador (es decir, a reconocerse por tal: *Lc.* 18, 9-14; → *Mt.* 9, 13b), así, en la escuela de Jesús, para *ver* hay que *ser ciego* (cfr. *Ioh.* 9, espec. vv. 39-41). En otras palabras: toda grandeza, toda santidad y toda luz en el Reino de Dios es pura gracia; exige «disponibilidad de vacío» y no tolera suplantación, ni parcial, por parte del orgullo, perfección o «ciencia» humana en cuanto humana. «Aquellos» (v. 11) están en la misma línea de los «sabios

[18] De hecho, los escritores de mayor equilibrio, acaban por integrarlas ambas en una sola perspectiva superior.

y prudentes» (11, 25) que, por «ver» con los ojos de su *13, 13*
criterio (cfr. *Ioh.* 9, 41), «no ven» con los de fe aunque «vean» y «oigan» con sus sentidos de carne las obras y palabras del Mesías. Proyectando estas reflexiones sobre la concreta realidad vital de la historia de Jesús, se trata de aquel sector del pueblo, que él llamaba «esa generación», y tenía como exponentes calificados a los «escribas y fariseos»[19]. Aquel sector tenía ya *sus* ideas acerca del Reino. «Sus» ideas, no como error provisional abierto a la rectificación (que ello suele entrar en los planes del divino Magisterio), sino como pre-dogmas, definidos por infalibilidad personal, o por la de partido o secta. «Ellos» conocían ya las estructuras fundamentales (políticas, apocalípticas, racial-nacionales) de «su» Reino de Dios, y Jesús *debía* aceptarlas. A quien se coloca en esta actitud, cualquiera que sea el contenido eventual y contemporáneo de sus «pre-dogmas», es Beneplácito del Padre que se le «oculten» los auténticos «misterios del Reino de los Cielos». Y Jesús, que no deja de hablarles por ser él Palabra de Dios, les habla «en parábolas», sea *porque* ya no saben ver, sea *para que* no vean *mientras permanezcan en su actitud.* No se trata de una reprobación definitiva, como no es irremisible la sanción del pecado contra la luz (→12, 31s.). Ni se trata de un castigo formal. Es poner en acto una economía de Revelación que fue Beneplácito del Padre en la eternidad, y tiene como coeficiente humano de la fe—antes que la humildad de las rodillas—la humildad de unos ojos puros, abiertos y sinceros en el espíritu.

La austeridad de este pasaje sinóptico refleja el dolor de la Comunidad apostólica por el pecado de incredulidad de un sector substancial de Israel. No pretende explicar esta incredulidad con una ficción literaria. Reflexiona sobre ella, reelaborando unas reflexiones de Jesús. Y en la órbita de estas reflexiones entra un tema genuinamente neotestamentario: el «cumplimiento», en el Mesías, de un

---

19 Entiéndase siempre en el sentido de «actitud característica» que da a estos nombres la Catequesis: no cronológico, ni social, ni estadístico.

13, 13-15 destino presignificado por el de los profetas, y, en concreto, por el de Isaías. Por ello, a la evocación de la ceguera de Israel conectan un texto clásico de Isaías (6, 9ss.) así los Sinópticos como Juan (12, 39-41) y Pablo (*Act.* 28, 25-27):
14 **Y se cumple en ellos la profecía de Isaías, que dice...** La fórmula introductoria del fragmento bíblico se pone en boca de Jesús, y difiere algo de la que suele preceder a las «citas-reflexión» del evangelista. El texto coincide con la versión «de los Setenta», y atenúa la dureza del hebreo, subrayando, por otra parte, la responsabilidad del pueblo en su «endurecimiento»: **Oiréis con el oído** [hebraísmo = escucharéis atentamente], **y no comprenderéis; y mirando**
15 **miraréis** [= miraréis atentamente], **y no veréis. Porque se ha insensibilizado el corazón de este pueblo: y con sus oídos oyeron pesadamente, y sus ojos los entornaron, no fuera caso que viesen con sus ojos, y con sus oídos oyesen, y con su corazón comprendiesen, y se convirtiesen — y yo los sanaré** (*Is.* 6, 9b-10). Reflejamos en la traducción la inconsecuencia sintáctica en los «tiempos» de los verbos. En hebreo son todo imperativos hasta: «no fuera caso...»; el profeta recibe de Dios (vv. 8-9a) la misión de insensibilizar «ojos», «oídos» y «corazón» de «este pueblo»—Israel—para que no «comprenda» el mensaje de la Santidad hecha Justicia, no se convierta y no escape al castigo inminente—como no sea sólo un pequeño «resto», que será luego el pueblo santo. Reasumir Jesús este patético programa, y decir que «se cumple» en él, supone asimilar en líneas generales el plano «profético» de su propia misión a la de Isaías. Ambos enseñaron y trabajaron con todas sus fuerzas para convertir al pueblo. Y ambos encontraron el obstáculo de unos «ojos», «oídos» y «corazón» que no querían «ver» ni «oír» ni «comprender» lo que «veían», «oían» y—en cuanto a la percepción teórica—no podían menos de «entender» [20]. El ápice paroxismal de esta actitud fue el «pecado contra el Espíritu» (→12, 31s.). *A consecuencia* de esta volunta-

[20] Recuérdese que el vocablo «corazón» afecta a todo el psiquismo interior, inmanente, connotando sobre todo la inteligencia.

ria disposición (matiza San Mateo), Jesús habla «en pará- 13, 15-16
bolas». La impresión espontánea al leer el paralelo de San Marcos (y *Lc.*), y, sobre todo, el de Isaías en su fuente hebraica, es que tal disposición es *efecto*, no motivo, del mensaje profético y mesiánico; pero, en realidad, se trata de un fuerte semitismo, ya que el hebreo puede expresar un simple «resultado» como si hubiese sido una previsión, intención o mandato[21]. El texto, lo mismo en el libro de Isaías que en sus varias alegaciones del Nuevo Testamento[22] está escrito en perspectiva cronológica y afectiva de «resultado». El Beneplácito previo del Padre no fue *precisamente* el de que todos «comprendiesen» y «se convirtiesen», sino el de que todos fuesen «pequeñuelos»—evangélicamente humildes—para comprender y creer. Vista a posteriori la actitud de tantos «sabios y prudentes» Isaías lo mismo que los Sinópticos, Juan y Pablo pudieron escribir, en estilo hebraizante, que Dios les había enviado el Mensaje *para que* no creyesen. Bajo esa luz bíblica y profética, la reflexión cristiana sobre el hecho de la incredulidad de Israel ya no tenía que ser un «escándalo», sino una línea más de convergencia hacia la fe en Jesús, el nuevo Isaías. Esta reflexión sobre la incredulidad, que Juan (12, 39ss.) proyectará sobre todo el ministerio público del Señor, fue polarizado por la tradición de los Sinópticos a su concreta enseñanza «en parábolas».

4. LA BIENAVENTURANZA DE LOS OJOS QUE VEN

El binomio «ojos»-«ver», «oídos»-«oír» de los versículos precedentes sugirió al evangelista la conexión redaccional con un «macarismo», propio de los «discípulos», que San Lucas colocó en otro contexto (10, 23-24), seguramente también ideológico: **Mas, en cuanto a vosotros, ¡bienaventu-** 16
rados vuestros «ojos», porque «ven», y vuestros «oídos», porque «oyen»! La carga afectiva inicial de estas palabras sería

21 Cfr. vgr. *Ex.* 4, 21; 10, 20. 27 comparado con 8, 11 [15]. 28 [32]; 9, 7. 34s.
22 *Mt.* 13, 14s.; *Mc.* 4, 12; *Lc.* 8, 10; *Ioh.* 12, 39-41; *Act.* 28, 26s.

13, 16-17 una invitación a sentir la gratitud correspondiente a la gracia de ser «autoptas», más privilegiada que la de los ojos de Simeón *(Lc.* 2, 29s.). Los justos de la era premesiánica esperaron una realidad de contacto con las promesas: «ver». El Evangelio desdobla esa realidad de contacto del «ver» también en la del «oír», paralelamente al binomio «hacer» y «enseñar» en que se resume la «obra del Mesías» (→ 11, 2. 4s.). Ambas experiencias, asimiladas por un «corazón» no insensible (cfr. v. 15), serán los coeficientes personales de la fe. El contexto de San Mateo reviste la «felicitación» («bienaventurados...») con un matiz de elogio: «*porque* ven... *porque* oyen». En contraste de oposición con «aquéllos» (v. 11), el Maestro atestigua que los discípulos tienen abiertos los sentidos de la fe a la revelación del Reino. Que ello sea digno de elogio, no excluye que sea gracia «dada» ([por el Padre]: v. 11; cfr. 11, 25), y disponibilidad gratuita para otras gracias (v. 12). Subrayando el sentido fundamental del «macarismo», que es invitación a la gratitud, se afirma con palabras de Jesús y estilo genuinamente semitizante la contraposición, muy «percibida» en la edad apostólica[23], entre la oscuridad y distancia en que vivieron aun los mejores del Antiguo Testamento, y la clara sensación de contacto propia de los
17 Apóstoles. **Porque en verdad os digo que muchos profetas y justos anhelaron ver lo que veis, y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron.** En perspectiva ulterior se proclamará luego «bienaventurada» la fe del que ya no ha «visto» con sus propios ojos *(Ioh.* 20, 29; cfr. 1 *Petr.* 1, 8). Y se reconocerá que también los justos *(Ioh.* 8, 56) y profetas *(Ioh.* 12, 41) antiguos de alguna manera «vieron» a Jesús. La asociación de los conceptos «*profeta*» y «*justo*» es tendencia de San Mateo (cfr. *Lc.* 10, 24: «profetas y reyes»), así mirando al Antiguo Testamento (23, 29; cfr. v. 35) como en su reflejo sobre el Nuevo (10, 41). El concepto de «justo» correspondería aproximadamente al actual-normal de «santo» sin específica misión carismática. «Profetas» y

---

[23] Cfr. vgr. *Eph.* 3, 5; *Col.* 1, 26; 1. *Petr.* 1, 10-12; *Hebr.* 11, 13.

«justos» integran el Pueblo de Dios. La realidad objetiva *13, 17*
de «las cosas» que se trata de «ver» y «oír» equivaldría, por contexto redaccional, a «*los misterios del Reino de los Cielos*»; y, en perspectiva de conjunto, a la personalidad de «el Hijo» como revelador de «el Padre» (11, 25ss.) y de su Reino. Las «Parábolas» fueron un capítulo de esta Revelación.

4. «EL QUE OYE LA PALABRA...»

La unidad siguiente supone a Jesús «explicando», como ante un cuadro mural catequístico, el lenguaje cifrado de unas «imágenes». Varios autores contemporáneos consideran estas líneas como una reflexión parenética de la Comunidad paleocristiana, puesta en boca de Jesús. Se aducen como razones su estilo menos aramaizante, un vocabulario con características del heleno-cristianismo, cierta preocupación ascética propia de la Comunidad, la tendencia «alegorizante» ajena al estilo del Maestro... Aun concediendo a cada «argumento», y a la convergencia de todos, el máximo valor, resultaría ser esta página «adaptación» formal, mas no «creación» substancial, de unas enseñanzas de Cristo. Vivificando el análisis literario con el ejercicio, no menos indispensable, de «sentido de presencia histórica», no le será difícil al exégeta aceptar la verosimilitud de que Jesús diese al grupo más íntimo de discípulos unas lecciones de «espiritualidad» (o de «psicología religiosa») a propósito de una parábola. Por otra parte, el que los discípulos, constituídos «Ministros de la Palabra» *(Lc.* 1, 2), concretasen y matizasen años más tarde el pensamiento del Maestro orientándolo a la problemática religiosa de «sus» oyentes y adoptando, en parte, una terminología más actual, no sólo es verosímil sino positivamente probable. Con esta reserva, admitiremos una doble «situación vital»

(Sitz im Leben) de esta página evangélica — como de tantas otras: la que rodeaba a Jesús en Galilea y la que influenció la Catequesis en la Comunidad apostólica [24].

EXPLICACIÓN DE LA PARÁBOLA DEL SEMBRADOR
(13, 18-23)

18 **Vosotros, pues, oíd la parábola del sembrador.**
Todo el que oye la Palabra del Reino, y no la [comprende,
viene el Maligno y arrebata lo sembrado en su [corazón:
éste es el que fue sembrado a la vera del camino.

20 **Y el que fue sembrado en suelo pedregoso,**
éste es el que oye la Palabra y en seguida la recibe [con gozo;
21 **mas no tiene raigambre en sí mismo, sino que es de [temporada:**
sobrevenida una tribulación o persecución por [causa de la Palabra,
en seguida cae.

22 **Y el que fue sembrado en los espinos,**
éste es el que oye la Palabra,
y el afán del mundo y la seducción de la riqueza
ahoga la Palabra, y resulta infructuosa.

23 **Mas el que fue sembrado en tierra buena,**
éste es el que oye la Palabra, y la comprende;

---

[24] Cabe añadir una tercera *situación*: la del «sistema mental» que orientaba a cada evangelista cuando la incorporó a un determinado contexto. También se puede recordar, de paso, que en la historia de la exégesis, cuando tratan de las parábolas, la mayor parte de los comentaristas se han dejado llevar, consciente o subconscientemente, del *Sitz im Leben* de su propio «sistema mental»; tal vez no queden al margen de esta observación también algunos estudios de crítica literaria contemporánea.

13, 18-19 **el cual sí que fructifica, y produce**
«una [semilla] **cien, otra sesenta, otra treinta».**

18 **Vosotros, pues, oíd la** interpretación de la **parábola del sembrador.** La frase, de conexión redaccional con el precedente «macarismo», apoya todo su peso sobre la palabra *vosotros* los privilegiados en luz e inteligencia de los «misterios» del Reino.

19 **Todo el que oye la Palabra del Reino, y no la comprende, viene el Maligno y arrebata lo sembrado en su corazón: éste es el que fue sembrado a la vera del camino.** A la estructura lógica y sintáctica de toda la «explicación», en los tres Sinópticos, le falta fluidez: les es más connatural hablar en símbolos que traducirlos[25], Mateo, en este primer inciso, cambia el orden de todos los demás (así suyos como de *Mc.* y *Lc.*), expresando lo significado antes que lo significante, sin duda para colocar en el frontispicio de la unidad, a manera de título, el tema-clave de toda ella: **El que oye la Palabra** [del Reino] (vv. 19. 20. 22. 23). Marcos y Lucas han intitulado la explicación preponiendo el enunciado del tema ya a la primera categoría de «oyentes»: el Sembrador siembra **la Palabra** *(Mc.);* la Semilla es **la Palabra de Dios** *(Lc.)*.

«OIR» y «PALABRA» representan, en el vocabulario del Nuevo Testamento, dos coeficientes de cuya integración en una individua realidad vital depende el dilema trascendente planteado al hombre por la presencia del Reino de Dios; dilema de fe o incredulidad, de vida o muerte, gracia o reprobación. A la **Palabra** objetiva del Reino debe corresponder el **oír** subjetivo de cada uno con una definida y no veleidosa actitud.

El círculo significativo del término PALABRA o Λόγος llegó a ser, en la Comunidad apostólica, tan amplio y luminoso como el de *Revelación* divina, incluyendo y rebasando otros tecnicismos más concretos, verbigracia «Evangelio», «Didakhé», «Catequesis». En la mayoría de casos **la Palabra** no se refiere a la eventual comunicación de una específica verdad, ley o promesa delimitada por una situación precisa, sino que abarca todo el contenido del Mensaje de Jesús

[25] Hemos procurado reflejar en la traducción esta falta de fluidez.

irradiado por los Apóstoles y sus cooperadores. Con frecuencia se le añade el genitivo: «Palabra **de Dios**»; muchas veces, empero, se prescinde de él, por ser innecesario; en algún texto se dice «*Palabra del Señor*» (vgr. *Act.* 15, 36; 19, 10) o «*de Cristo*» *(Col.* 3, 16; *Rom.* 10, 17). En varios casos el genitivo ilumina una faceta del Mensaje; así, vgr., se menciona «la Palabra de la *Cruz*» *(1 Cor.* 1, 18); «de la *Salvación*» *(Act.* 13, 26); «de la *Verdad*» *(Eph.* 1, 13; *Iac.* 1, 18); «de la *Verdad del Evangelio*» *(Col.* 1, 5); «del *Evangelio*» *(Act.* 15, 7); «de la *Vida*» *(Phil.* 1, 14); «de la *Reconciliación*» *(2 Cor.* 5, 19); «de la *Gracia* [de Dios]» *(Act.* 14, 3). Esta Palabra no es simplemente una *Summa* de «palabras», cifras convencionales de un sistema teórico de ideas; entraña en sí y *es* una Energía divina — viva, eficaz, incisiva, penetrante (cfr. *Hebr.* 4, 12). Por ella el hombre es «engendrado» *(Iac.* 1, 18), es decir: «reengendrado» *(1 Petr.* 1, 23-25) a una nueva vida en la participación de una superior naturaleza; la Palabra «plantada» o sembrada en el hombre es virtualidad de Salvación *(Iac.* 1, 21). Los Apóstoles se sintieron, en la Comunidad, profesionalmente «*ministros de la Palabra*» *(Lc.* 1, 2), «*al servicio de la Palabra*» *(Act.* 6, 4); este servicio, junto con el de la oración, es inalienable *(Act.* 6, 2) y supremo vértice en la jerarquía de valores «apostólicos». Así, los Doce con sus asociados y cooperadores *hablan* la Palabra (cfr. *Act.* 8, 25; 11, 19; 13, 46; 14, 25; 15, 7; 16, 6; 16, 32; *Phil.* 1, 14; *Hebr.* 13, 7), la *anuncian (Act.* 13, 5; 15, 36; 17, 13), *predican (2 Tim.* 4, 2), «*evangelizan*» *(Act.* 8, 4; 15, 36), «*catequizan*» *(Gal.* 6, 6; cfr. *Lc.* 1, 4). Todo ello es un «servicio», que exige una sincera ascética de objetividad: los oyentes han de poder recibir la Palabra como *de Dios*, y en manera alguna como «*de hombres*» (cfr. *2 Thes.* 2, 13); inmiscuirle elementos ajenos es «adulterarla», «falsificarla» *(2 Cor.* 2, 17 y 4, 2). Debe ser tratada rectamente *(2 Tim.* 2, 15). El cristiano que vive entre paganos, no sólo evitará que por su conducta deficiente sea «blasfemada» la Palabra *(Tit.* 2, 5), sino que con su ejemplaridad le aportará una cooperación, y a veces una preparación insustituible (cfr. *1 Petr.* 3, 1). En el Nuevo Testamento, sobre todo en los Hechos Apostólicos, se siente todavía latir el optimismo de un movimiento que avanza: «la Palabra» *crece (Act.* 6, 7), *crece y se multiplica (Act.* 12, 24), *crece y se fortifica (Act.* 19, 20), *se propaga (Act.* 13, 49). Aunque encarcelen al Apóstol, la Palabra *no está encadenada (2 Tim.* 2, 9); su destino es *correr y ser glorificada (2 Thes.* 3, 1). Es Dios quien «abre la puerta» a la Palabra *(Col.* 4, 3) y da testimonio de ella con sus «signos» *(Act.* 14, 3; cfr. *Mc.* 16, 20). En contraste con los que tienen «oídos para no oír» *(Rom.* 11, 8), son muchos los que reciben con avidez la Palabra de Dios, y la aceptan (cfr. *Act.* 4, 4; 15, 7; 18, 8): esta actitud positiva es una llama que, a través de los «Hechos», va prendiendo en toda dimensión geográfica: Jerusalén (2, 41), Samaria (8, 14), Cesarea (11, 1), Antioquía (cfr. 11, 19ss.), Chipre (13, 7), Anatolia (13, 44), Macedonia (17, 11), toda la provincia de Asia (19, 10). Síntesis germinal y primicias de ello es el milagro

de la conjunción entre la «Palabra» una (que es doxología divina antes que kerygma) y el «oído» ecuménico multiforme del día de Pentecostés (cfr. *Act.* 2, 6ss.). Es normal que la Palabra sea recibida «con tribulación» (cfr. *1 Thes.* 1, 6) y es esencial que el «OIR»-*recibir* sintonice con ella en el tono exacto de la **Fe.** En varios de los textos ya citados se entrelaza el concepto de *oír* con el de *creer* (vgr. *Act.* 4, 4; 15, 7; 18, 8). Un texto clásico de San Pablo traza vigorosamente el itinerario indeclinable: misión-Palabra-oído-Fe *(Rom.* 14, 17). La Fe es actitud de docilidad *(Iac.* 1, 21), de obediencia *(Rom.* 15, 18); «oír» y no creer es «tropezar en el camino de Dios» *(1 Petr.* 2, 8), fracasar *(Hebr.* 4, 2). En un caso «pentecostal» viene el Espíritu Santo antes del bautismo sobre los que oyen con disponibilidad la Palabra (cfr. *Act.* 10, 44). Los ya «iluminados» sacramentalmente «gustan» la Palabra *(Hebr.* 6, 5), la llevan en alto como una antorcha *(Phil.* 1, 14), la irradian *(1 Thes.* 1, 8); la Palabra de Cristo vive en ellos *(Col.* 3, 16). Cuando arrecia la «persecución», es de fuertes guardar la Palabra *(Apoc.* 3, 8. 10), sufrir *(Apoc.* 1, 2. 9) y morir por ella — que es sufrir y morir por el testimonio de Jesús *(Apoc.* 6, 9; 20, 4). El mismo puente indispensable que une el «*oír*» con el «*creer*», conduce el «*oyente-creyente*» al realismo del «*hacer*» o practicar buenas obras (cfr. *Iac.* 1, 19. 22ss. [compar. con *Rom.* 2, 13]).

El índice de vivencias que hemos catalogado hasta ahora en este escolio sobre **la Palabra** y el **«oír**[la]» se refieren al nivel apostólico del Nuevo Testamento (prescindiendo, de momento, de los escritos yoaneos, salvo Apoc.). Un estudio analítico distinguiría matices dentro de este nivel, y añadiría otras numerosas referencias de textos en los que se declaran análogas nociones con diverso vocabulario. Pero siempre quedaría clara, en la conciencia masiva del primer siglo cristiano, la trascendencia de ambos conceptos en sentido substancial. Todo el peso de su primacía gravita en la seguridad de una correlación entre Palabra de los Apóstoles y Palabra de Cristo, entre oír a ellos y oír a El. Jesús recubre la personalidad de sus «enviados» con su propia personalidad (cfr. *Mt.* 10, 14s. [10, 40]; *Lc.* 10, 16; *Ioh.* 15, 20). Les ha confiado *su* Palabra, que es *del Padre (Ioh.* 17, 8. 14. 17), para que los demás crean por la Palabra *de ellos (Ioh.* 17, 20). «Oír» o no al Apóstol es criterio de estar en la verdad o en el error, de ser de Dios o de no conocerle *(1 Ioh.* 4, 6). La sintonía de fe con la predicación de los Apóstoles tiene sanción eterna (cfr. *Mc.* 16, 15s.), porque su autoridad es la del Señor (cfr. *Mt.* 28, 18ss.).

Por consiguiente, a las nociones de «Palabra» y «oír» referidas directamente al Maestro les corresponde su peso teológico en plena calidad y en toda intensidad fontal. Sus «palabras» son eternas *(Mt.* 24, 35 par.), como la Ley de Dios (cfr. *Mt.* 5, 18). Su «*Yo os digo*» le coloca al nivel de la Revelación *(Mt.* 5, 22. 28. 32 etc.). Son «palabras» suyas las que nos conserva el «Evangelio» escrito (cfr. vgr. *Mt.* 7, 28; 19, 1; 26, 1) — y todo ello, aun bajo forma popular, como en las parábolas *(Mc.* 4, 33), es «*Palabra de Dios*» *(Mc.* 2, 2; *Lc.* 5, 1). El pueblo

tuvo la sensibilidad instintiva de dar un primer paso hacia ella: «oírla». Y para oírla (y en busca de salud: *Lc.* 6, 18) acudían a El *(Lc.* 5, 1; 15, 1), madrugaban *(Lc.* 21, 38), estaban «suspensos» de admiración *(Lc.* 19, 48); las encontraban llenas de gracia *(Lc.* 4, 22), de poder *(Lc.* 4, 32; cfr. 24, 19). El mismo estimulaba la atención (→ *Mt.* 11, 15): *«¡oíd!» (Mc.* 4, 3; cfr. *Mt.* 15, 10 par.). El símbolo de lo más deseable — más que la mucha «diakonía» — es, en Betania, la discípula sentada a sus pies, oyendo la Palabra del Señor *(Lc.* 10, 39). En «oír» la Palabra de Dios y «hacerla» o «guardarla» consiste la Bienaventuranza de una intimidad con Jesús, más excelente que todo vínculo de carne y sangre *(Lc.* 11, 28; 8, 21). En ello está la auténtica sabiduría (→*Mt.* 7, 24ss. par.). La única consigna del Padre a los hombres respecto al Hijo es: *¡oídle! (Mt.* 17, 5 par.). Haberse avergonzado de sus palabras será motivo de reprobación en el Juicio *(Mc.* 8, 38 par.). La capacidad subjetiva de «oírlas» está condicionada y aun «graduada» por unas disposiciones (cfr. *Mc.* 4, 33s.); algunas cosas no todos las entienden *(Mt.* 19, 11); otras, no solamente no «prenden» en el espíritu *(Ioh.* 8, 37), sino que provocan un apartamiento, una incompatibilidad con Cristo *(Mt.* 19, 22 par.) y hasta un escándalo *(Ioh.* 6, 40). Hay quien tiene «oídos para no oír» (cfr. *Rom.* 11, 8); «no puede oír» la Palabra *(Ioh.* 8, 43). Para los apóstoles testigos de Jesús, esa actitud fue un misterio, y hubiese sido un absurdo de no tener su mente tan sensibilizada a la certitud de que la Voluntad de Dios interviene en todas las cosas. Por eso vieron, como ya se ha advertido, alguna razón teológica también en la incredulidad positiva. Según San Juan, oye la Palabra de Dios y de Cristo el que «es de Dios» *(Ioh.* 8, 47), o «de la Verdad» (18, 37); no la puede oír el que «no es de Dios» (8, 47). El evangelista teólogo subraya el origen divino, «paterno», de la Palabra *(Ioh.* 14, 24); la fecunda actitud de «oír», antes de ser propia del discípulo, lo ha sido del mismo Jesús, que «oye» al Padre (3, 30. 32), y de lo que «ha oído» de El habla al mundo (8, 26. 40) y a sus Apóstoles (15, 15). También este «oír» divino es actitud del Espíritu Santo (16, 13). Para el hombre, «oír al Padre» conduce al encuentro con Cristo *(Ioh.* 6, 45). «Guardar» la Palabra — de Cristo y del Padre — se define por la intimidad del amor hecho ley *(Ioh.* 14, 23s.; *1 Ioh.* 2, 5) y acrisolado en purificación *(Ioh.* 15, 3), y por el privilegio de una Vida inmortal *(Ioh.* 8, 51s.); el que no oye la Palabra será juzgado por ella misma (12, 47. 48). Si se «permanece en la Palabra» *(Ioh.* 5, 24; cfr. *1 Ioh.* 2, 24; 3, 11; *2 Ioh.* 6), se tiene el camino abierto a la Verdad y a la Libertad *(Ioh.* 8, 31), y «la Palabra permanece» en nosotros *(1 Ioh.* 2, 14) — a condición de confesar con realismo los propios pecados (cfr. *1 Ioh.* 1, 10) y de creer *(Ioh.* 5, 37s.). Un concepto análogo al de «palabra» es el de «LA VOZ» de Jesús; sirve de transparencia alegórica en la imagen del Pastor *(Ioh.* 10, 3. 16. 27) y del Esposo *(Ioh.* 3, 29), y en la promesa escatológica de *Apoc.* 3, 20.

El concepto de *oír la Palabra* se puede intercambiar por de *oír el Evangelio* (cfr. *Col.* 1, 23), y ambos por el de *oír a «Cristo»* (cfr.

13, 19 *Eph.* 4, 21). Cristo Jesús no solamente «dice», sino que *es* la Palabra de Dios. En muchos de los textos que declaran o suponen el valor, dignidad, fecundidad de «la Palabra» *en cuanto anunciada* (en el sentido de «Kerygma», «Didakhé», «Evangelio» oral, etc.) centellea el sentido teologal de una noción mucho más «comprehensiva» que afirman, insinúan o evocan: la de *Revelación divina.* Y esta Revelación, en sentido pleno y total, no es un mero conjunto de voces y signos, sino una nueva y misteriosa relación de contacto vital y eficaz entre Dios y el hombre. De «*palabra-al servicio de la Revelación*» a «*Palabra = Revelación*» apenas hay frontera definida. Siendo Jesús la auténtica y definitiva Revelación de Dios por su ser, vida y doctrina, apenas faltaba un paso para que se le reconociese, en sentido eminente, el título teológico de «*Palabra de Dios*». Este paso se dio en el nivel yoaneo del pensamiento neotestamentario (cfr. Prólogo del IV Evangelio y *Apoc.* 19, 13; *1 Ioh.* 1, 1). Desde esta cumbre (aunque cronológicamente posterior a los Sinópticos) se ofrece la mejor perspectiva para contemplar en panorama el conjunto de textos de «sentido menor», y presentir en ellos, como los primeros discípulos del Evangelio, *cierto misterio en la esencia de una «Palabra» que, más que cifra convencional de una idea, es instrumento de una Energía divina que purifica, ilumina, regenera y salva.*

19 Así, pues, **el que «oye» la «Palabra» y no la comprende** está a cero de disponibilidad respecto a esta su Energía divina. La Palabra es para él pura percepción fonética. Podría analizarla gramaticalmente, contemplarla como teoría, estudiarla. Pero carece en absoluto de connaturalidad biológica con ella, como respecto a la semilla la tierra apisonada. San Mateo añade, por única vez, el genitivo objetivo [Palabra] **del Reino,** refiriéndose a la «proclamación» de Jesús que tuvo por tema exclusivo «el Reino de los Cielos» (→ 4, 17). «*No la comprende*» resume, por contexto intencional, el texto precedente de Isaías (→ 13, 13. [14. 15]). La iniciativa de esta actitud negativa se atribuye al «Maligno» *(Mc.:* Satanás; *Lc.:* el Diablo), sin por ello negar la co-responsabilidad humana. Hay una esfera de influencia diabólica aceptada, dentro de la que «*no se puede oír*» [eficazmente] la Palabra de Cristo *(Ioh.* 8, 43s. 47). Decir que el diablo «viene» y «arrebata lo sembrado» es explicar un lenguaje figurado («pájaros» - «semilla»: v. 4) por otro lenguaje figurado. No se trata exactamente de traducir una

«alegoría», sino de enseñar una realidad invisible *evocada* 13, 19-20
por una imagen sensible; la «evocación» no va de sujeto a sujeto (pájaros - Satanás), sino sólo de acción a acción — y, por cierto, el que la «acción» de los pajarillos en el campo sugiera la del diablo no es ninguna incongruencia para el criterio de un labrador, ya que Jesús no hablaba a poetas... Que la siembra se haya verificado «en el corazón» parece referirse también a la cita de Isaías (v. 15). A la frase siguiente le correspondería estar al principio en el esquema tradicional de la «explicación»[26]: **éste es el que fue sembrado a la vera del camino.** La frase es tan excesivamente condensada, que apenas hay manera de darle sentido lógico: «*éste*» [hombre] *es* la realidad significada por la imagen del grano *que fue sembrado*, etc. Prescindiendo de la gramática y asimilándonos el ángulo visual psicológico del redactor, veamos el «paso a nivel» de analogía no entre *la semilla* y *el hombre,* sino entre el «caso total» de la semilla asociada al terreno y considerada precisamente en su desenlace y el «caso total» del hombre (o su «corazón») hecho sementera de la Palabra y juzgado en cuanto a su «calidad» en atención al resultado de su «cosecha». La correspondencia histórico-viviente de esta primera categoría, según la intención contextual del evangelista, se verifica en «*este pueblo*» del texto de Isaías (v. 15), reflejo de «*esta generación*» (→ 11, 16) de los capítulos 8 y 9. Jesús reflexiona sobre un aspecto negativo de su Obra. Y ve, en el misterio de la incredulidad de gran parte de su Pueblo, un acto de la lucha iniciada por Satanás contra él, precisamente en orden al fracaso de su auténtica «Revelación» mesiánica. La Comunidad apostólica revivió en su «momento» otro capítulo de esta experiencia, hoy ya secular[27]; San Lucas explicita, con terminología de sabor paulino, que la intervención diabólica corta en su primer paso el camino: *Palabra* → *Fe* → *Salvación (Lc.* 8, 12).

Y el que fue sembrado en suelo pedregoso, éste es el 20

[26] Compar. vv. 20. 22. 23 y *Mc.* 4, 15. 16. 18. 20.
[27] Cfr. vgr. 2 *Cor.* 4, 3-4; 2 *Thes.* 2, 9s; *Eph.* 2, 2, etc.

13, 20-21 **que oye la Palabra y en seguida la recibe con gozo; mas no**
21 **tiene raigambre en sí mismo, sino que es de temporada: sobrevenida una tribulación o persecución por causa de la Palabra, en seguida cae.** El grado positivo de la segunda categoría de «oyentes» llega *exclusivamente* al «gozo». Es connatural y casi esencial que la Palabra — es decir: el «Evangelio» (→ 4, 23) — sea recibido con aquel gozo que es la sintonía característica del espíritu abierto al Mensaje mesiánico. Pero, conforme al canon de las Bienaventuranzas, el «gozo» por «la Palabra» *tiene que estar* acrisolado en «tribulación» (cfr. 1 *Thes.* 1, 6; cfr. *Act.* 14, 22 etc.). La Comunidad apostólica asoció al concepto de «tribulación» el de «persecución» (*Rom.* 8, 35; 2 *Thes.* 1, 4): la *persecución* es la forma concreta, específica con que se actúa la «*tribulación*», que era un concepto más amplio, relacionado con el presentimiento del inmenso dolor que ha de preceder al establecimiento definitivo del Reino de los Cielos. Según el Sermón de la Montaña, el camino de la Vida lo es de tribulación y angustia (*Mt.* 7, 14). La actitud cristiana correlativa a la «tribulación» es la ὑπομονή (cfr. *Rom.* 12, 12; 5, 3 etc): el «*permanecer* firme en paciencia activa bajo un peso que oprime». Al hombre de la segunda categoría le falta esta *permanencia;* es «de temporada» (πρόσκαιρος), efímero. En la persecución «cae»; a la letra: «*se escandaliza*» (σκανδαλίζεται → 5, 29), según el sentido bíblico de «tropezar con un *obstáculo*, en el *camino* ético-religioso de la vida, y *caer*». La palabra «escándalo» y el verbo derivado se refieren con más frecuencia al orden de la fe que no al orden de la moral concreta: la «caída», en el caso presente, equivale a «apostasía». La falta de raigambre es correlativa a la *exclusividad* del «gozo» con que es recibida la Palabra: hoy llamaríamos a esta actitud «sentimentalismo religioso». San Lucas traduce la «tribulación — persecución» por «*tentación*» (*Lc.* 8, 13), con lo que el peligro de «caída» se extiende a toda «prueba» de la fe, incluso en tiempo de paz. En estas adaptaciones se refleja la preocupación ascético-pastoral de la Comunidad apostólica, es

decir, de sus maestros, por hacer «viviente» y «actual» el vocabulario del Evangelio en una línea de fidelidad objetiva a su pensamiento inmutable. La categoría de «creyentes sin raigambre» refleja su experiencia de haber visto ya cristianos fáciles, apóstatas ante la dificultad. Una experiencia análoga, más intensa, la tuvo Jesús con gran parte del pueblo, y con sus mismos discípulos. *13, 21-22*

Y el que fue sembrado en los espinos, éste es el que 22
oye la Palabra, y el afán del mundo y la seducción de la riqueza ahoga la Palabra, y resulta infructuosa. La sugerencia de la realidad ascética por la imagen agrícola, en este cuadro como en el precedente, tampoco va de «cosa» a «cosa» sino de «caso» a «caso». Ni el sol *significa* la persecución, ni los espinos la riqueza. Lo que sucedió con el sembrado, en ambos casos, *evoca* lo que le sucede al discípulo de la Palabra que sea ya «sentimentalista» ya «mundano». En cuanto a los **afanes** (= «preocupaciones», «angustia»: μέριμνα) que desvían la línea recta del teocentrismo evangélico, reléase la secuencia correspondiente del Sermón de la Montaña *(Mt.* 6, 19-34). Se llaman **del** [= «de este»] **mundo** (τοῦ αἰῶνος → 12, 32), con el matiz peyorativo en cuanto «este mundo» o «eón» se opone al sentido cristiano *(Rom.* 12, 2), a la sabiduría según Dios (2 *Cor.* 2, 6. 8), es ámbito de dominación satánica (2 *Cor.* 4, 4; cfr. *Eph.* 2, 2), antítesis de la luz (*Lc.* 16, 8), aliciente de apostasía (cfr. 2 *Tim.* 4, 10). El valor número uno de «este mundo» es **la riqueza** (cfr. 1 *Tim.* 6, 17), que por eso se menciona explícitamente, ya que, en la tradición neotestamentaria y sobre todo en la sinóptica, es el máximo centro de gravedad que desvía la orientación hacia Dios del corazón humano. La unidad evangélica del «joven rico» es comentario viviente de esta tercera categoría (cfr. *Mt.* 19, 22ss. par.). Marcos (4, 19) y Lucas (8, 14) completan su examen ascético mencionando «los placeres de la vida» y «la concupiscencia de todo lo demás» (cfr. también 1 *Ioh.* 2, 15-17; 5, 19). Estas, que el vocabulario ascético llamará «pasiones», tienen tal dinamismo que absorben toda la energía del «corazón» o

13, 22-23 vitalidad psicológica del hombre: **ahogan la Palabra.** «Riquezas», «concupiscencias», valores del mundo señalan, en los itinerarios del Reino de Dios, un punto cardinal absolutamente divergente del de la Fe (cfr. 1 *Tim.* 6, 9s.).

23 **Mas el que fue sembrado en tierra buena, éste es el que oye la Palabra y la comprende, el cual sí que fructifica, y produce «una** [semilla] **cien, otra sesenta, otra treinta».** La vertiente optimista insinúa el tema, clásicamente bíblico, de la **mies.** La mente del redactor está tan iluminada todavía por la «imagen», que el final de la «explicación» reproduce simplemente, aun con cierta incoherencia sintáctica, la última frase de la «parábola», transformada así en rasgo alegórico. Esta «mies alegórica» es ubérrima, triunfal (→13, 8; cfr. 9, 37s. par. y *Ioh* 4, 35ss.). El telón de fondo de esta «mies» es la definitiva eclosión escatológica del Reino (→ 13, 39;)[28]. Pero el subrayado parenético afecta a la actual *fructificación de la Palabra.* Sin perder de vista la perspectiva de un más allá, antes bien, en virtud de esta perspectiva, los maestros de la generación apostólica han interpretado exactamente la intención práctica de Jesús al dirigir la punta exhortativa de la parábola hacia lo que hoy llamarían algunos «buscar la perfección». Quizá por eso San Mateo destaca en primer lugar (único en San Lucas: 8, 8) «el ciento por uno». La sabiduría sobrenatural es plenitud de buenos *frutos* (*Iac.* 3, 17). Toda bondad es *fruto* del Espíritu (*Gal.* 5, 22), de la luz (*Eph.* 5, 9). La «Palabra de la Verdad del Evangelio», a los ojos del Apóstol, *fructifica* y *crece* en todo el mundo (*Col.* 1, 5-6); su fruto es «toda obra buena» (*Col.* 1, 10), con que los hermanos *fructifican para Dios* (*Rom.* 7, 4). En las enseñanzas de Jesús, «*dar fruto*» es un tema constante, bajo la imagen del «árbol»[29], del «trigo»[30], de la «viña» (*Mt.* 21, 34. 41. 43 par.), de la «Vid» (*Ioh.* 15, 2. 4. 5. 8. 16). La disponibilidad

---

[28] Cfr. *Mc.* 4, 29; *Iac.* 5, 7-8; *Apoc.* 14, 15s.; *Ioel* 3, 13.
[29] *Mt.* 7, 16-20 par. y 12, 33 par.; [cfr. *Mt.* 3, 8. 10]; *Mt.* 21, 19 par.
[30] Cfr. también *Mt.* 13, 26; *Mc.* 4, 28s.; *Ioh.* 4, 36; 12, 24.

humana para rendir este fruto (que siempre será *gracia*, 13, 23
en su ser y en su medida, como lo es «el precioso fruto de la tierra» para el labrador: *Iac.* 5, 7b) está en ser «tierra buena» —se sobreentiende: no hecha «camino», no pedregosa, no infestada de espinos... Con otro lenguaje: en la preservación de Satanás; en una vida de profundidad, no superficial—«sentimentalista»; en la purificación del espíritu «mundano-pasional». Dentro del contexto de San Mateo, la perfección consiste en no sólo oír sino **comprender»** la Palabra. Esta «comprensión», bienaventuranza de los ojos y oídos abiertos (13, 16), es gracia cuya recepción supone estar alineado, desde el punto de vista del Maestro, en la categoría de «vosotros» y no de «aquéllos» (13, 11) — de los «pequeñuelos», no de los «sabios y prudentes» (11, 25). Siempre a la luz del contexto, «oír la Palabra» y «fructificar» es prácticamente sinónimo de ser «discípulo» y «hacer la Voluntad del Padre» (12, 49-50)[31].

En cuanto parábola *del Reino de los Cielos*, la del Sembrador tiene un timbre infalsificable de espiritualidad en paciencia humilde; incontaminada de toda ilusión contemporizadora, apocalíptica, nacionalista; diametralmente opuesta a la política de Satanás (→4, 3ss.). El dato fundamental de que la «*semilla*» de la «*mies*» escatológico-mesiánica sea «*la Palabra*» *(Mc.)*, «*la Palabra* del Reino» *(Mt.)*, «*la Palabra de Dios*» *(Lc.)* sintoniza con el aprecio, estima, servicio y «culto espiritual» (cfr. *Rom.* 15, 16; 1, 9) de «la Palabra» en la Comunidad apostólico-eclesiástica. La cuádruple instancia parabólico-sugestiva sobre la fructificación de la «Palabra», condicionada a una disponibilidad receptiva consistente en determinada actitud ascética real y concreta, insinúa o introduce el problema psicológico de la fe o incredulidad ante el ofrecimiento del Evangelio, que constituye, en la perspectiva del Nuevo Testamento, la máxima cuestión de ser o no ser para el hombre en su devenir eterno. «Traduciendo», pues, veríamos en esta Parábola — presupuesto el hecho de una «proclamación del Evangelio» (→4, 17. 23), que respeta la libertad del «cora-

---

[31] No mencionamos las varias aplicaciones alegóricas que se han propuesto desde antiguo de los tres grados de rendimiento (100, 60 y 30 por uno) a tres «categorías» concretas de discípulos. Esta, y otras «lecciones prácticas» *a propósito* de la Parábola, las exponían los Santos Padres y escritores eclesiásticos en función de homiletas o maestros espirituales, no formalmente de «comentaristas».

zón» — el «canon positivo» (descrito por contraste negativo gradual) de cómo ha de ser la «aceptación del Kerygma» para que resulte auténtica, es decir: fructífera en realidades dentro del Reino de Dios. Y la explicación del interrogante, contemporáneo a la Catequesis y también a Jesús, de por qué unos «no aceptan» el Evangelio proclamado, y otros, a pesar de una «apariencia de aceptación», no han fructificado en verdad.

5. PARABOLA DE LA CIZAÑA ENTRE EL TRIGO

La parábola del trigo y la cizaña ofrece una reflexión sobre el «Reino de los Cielos» en la perspectiva del «dualismo eventual» que caracteriza la cosmovisión teológica del Nuevo Testamento (→ 4, 1). En la «parábola del sembrador» ya interviene el Malvado para frustrar la germinación de la buena semilla; mas en la presente se le reconoce también a él la categoría de sembrador. Es el «anti-sembrador» del Reino de Dios en su «eón» previo a la «siega». La experiencia del mal, dominante y predominante en «este mundo», abrió ancho cauce, durante los últimos siglos anteriores al Cristianismo, a la receptividad de un sistema doctrinal sobre el origen de esta realidad funesta que no puede ser obra de Dios. La «demonología» se desarrolló ubérrima, en paralelismo de antítesis con la angelología. Y el monarca de los «demonios» pasó a ser eventualmente (salvándose siempre el estricto monoteismo israelítico) una especie de «dios de la oposición», jefe preternatural de «este mundo», fatalmente destinado a la impotencia, respecto a los justos, en el eón futuro. La esperanza mesiánica se vació en el molde psicológico de una expectación de victoria sobre el diablo, el Mal y «los malos». El Nuevo Testamento rellena de Teología revelada, en este aspecto, el previo esbozo de la creencia popular, pero rectificándolo en algunas líneas substanciales. Una de estas rectificacio-

nes fue la no-anticipación prematura del «juicio de fuego» (cfr. *Lc.* 9, 52-54; *Mt.* 3, 12) antes de la «siega» — y de la indispensable y connaturalmente lenta maduración de la sementera en mies. Porque uno de los lugares comunes de la escatología hebrea era la purificación del pueblo, excluyendo a todos los pecadores de la «asamblea de los santos». La «sintonía vital» de la parábola de la cizaña debió de ser, en el magisterio de Jesús, prevenir, o, de seguro, corregir la extrañeza hecha impaciencia de sus discípulos al caer en la cuenta de que no todo era buen trigo dentro de la escuela. Los «buenos» fácilmente exigirían del Maestro, y aun se ofrecerían como instrumento de la eliminación de los «malos». La Iglesia apostólica recogió y matizó la parábola con su interpretación (→ 13, 36ss.), dándole, en el primer Evangelio, un relieve análogo a la del Sembrador, en función de una necesidad pastoral contemporánea y perenne en orden a la educación de los «justos».

13,24 **Otra parábola les propuso, diciendo:**
«Es semejante el Reino de los Cielos
a un hombre que sembró buena semilla en su campo.
25 **Mas, mientras dormían los hombres, vino su ene-**
[migo
y sobresembró cizaña por en medio del trigo, y se
[fue.
26 **Mas cuando el sembrado germinó e «hizo fruto»,**
entonces apareció también la cizaña.
27 **Y viniendo los siervos del propietario, le dijeron:**
«Señor, ¿acaso no sembraste buena semilla en tu
[campo?
¿de dónde, pues, viene el que tenga cizaña?»
28 **Y díjoles él: «Esto lo ha hecho un enemigo».**
Y le dicen los siervos: «¿Quieres, pues, que vayamos
[y la recojamos?»

29 **Y les dice: «No,** 13, 24-25
no sea que recogiendo la cizaña,
arranquéis con ella también el trigo.
30 **Dejad que crezcan ambos juntos hasta la siega;**
y, al tiempo de la siega, diré a los segadores:
Recoged primero la cizaña,
y atadla en haces para quemarla;
mas el trigo, allegadlo a mi granero».

Otra parábola les propuso, diciendo... La *fórmula introductoria* es la que suele usar, con leves variaciones, el redactor del primer Evangelio[32]; fórmula análoga a la más frecuentemente usada para introducir las parábolas rabínicas: **Es semejante el Reino de los Cielos a un hombre**... Cuando lo que sigue a esta frase estereotipada no es precisamente término de comparación de una «semejanza» (ya sea un «objeto estático» o una «acción» simple → 13, 3), sino un *relato* completo, dicha frase resulta literalmente elíptica y hay que resolverla con la mente en una adecuación no de objeto a objeto («Reino de los Cielos» — «hombre») sino de conjunto a conjunto: «lo que sucede en el R. de los C. tiene cierta analogía con lo que sucedió cuando un hombre, etc.». El relieve de la narración y el buen sentido exegético señalarán en qué punto o puntos se verifica la analogía. La «historia humana y terrena [y, más o menos, verosímil], compuesta con [la única] intención pedagógica de servir de paso a nivel para una reflexión sobre el Reino de los Cielos», abstraída de su fórmula introductoria, dice así: **Un hombre sembró buena semilla en su campo.** Para el lector del Evangelio, el contexto redaccional con la «parábola del sembrador» (→ 13, 4ss.) ya predetermina algo de la significación substantiva de este segundo *mašal* agrícola. **Mas, mientras dormían los hombres** (es decir: a la hora en que la gente duerme = «de noche»: clandestinamente), **vino su enemigo, y sobresembró cizaña por en medio del trigo, y se fue.** Ζιζάνια corresponde, sin duda,

(margin: 24 beside "Otra parábola les propuso"; 25 beside "la. Mas, mientras dormían")

[32] Cfr. 7, 24. 26; 11, 16; 13, 31. 44. 45. 47. 52; 18, 23; 20, 1; 22, 2; 25, 1.

13, 25-29 al *lolium temulentum,* planta gramínea, cuya harina pro-
duce efectos tóxicos. Sembrar mala hierba en campo ajeno
era una vulgar fechoría de ambiente rural, ya prevista y
sancionada por el derecho romano. Bajo otro aspecto, la
obra del «enemigo» constituía también una infracción a la
26 ley mosaica (cfr. *Lev.* 19, 19). **Mas cuando el sembrado
germinó e «hizo fruto», entonces apareció también la ci-
zaña.** En su primera fase de desarrollo, la cizaña apenas
se distingue del trigo; al granar, la diferencia es eviden-
te. Traducimos literalmente «hizo fruto» (καρπὸν ἐποίησεν)
por ser expresión característica de San Mateo [33], que, como
todas las demás en que entra la palabra «fruto» o «fructi-
ficar», *siempre* tiene sentido o trasparencia ético-religiosa;
y, por tanto, se puede suponer que, en virtud de la «inten-
ción pedagógica consciente», aflora aquí en la misma super-
ficie del lenguaje significativo el subsuelo doctrinal de la
«narración». Este «afloramiento» se observa muchas veces
27 en el lenguaje figurado del Evangelio. **Y viniendo los siervos
del propietario, le dijeron: Señor, ¿acaso no sembraste
buena semilla en tu campo? ¿De dónde, pues, viene el que
tenga cizaña?** El «problema» de la narración está «drama-
tizado» en diálogo. Es inútil, pues, deliberar sobre si es
«verosímil» o no la admiración de los siervos o «esclavos»
del terrateniente. Ella no es más que una línea de confluen-
cia literaria y pedagógica hacia la declaración esencial del
28 amo (v. 30). **Y díjoles él: Esto lo ha hecho un enemigo.**
Con esta sentencia, el parabolista ha trazado ya la primera
línea de un «paso a nivel» cuyo cruce «explicativo» podrá
ilustrar el origen de la «cizaña» humana en el sembrado
mesiánico. **Y los siervos le dicen: ¿Quieres, pues, que vaya-
mos y la recojamos?** Es norma estilística de las parábolas
que los «grupos» hablan como una sola persona. Tampoco
aquí interesa analizar si es realista o poco verosímil este
ofrecimiento de unos mozos de labranza, no muy expertos
al parecer; ya que sus palabras sólo preparan la «sentencia»
29 del amo, que es el vértice intencional de todo el relato: **Y**

[33] Cfr. 3, 8. 10; 7, 17. [18]. 19; 12, 33; 21, 43.

les dice: No, no sea que, recogiendo la cizaña, arranquéis 13, 29-30
con ella también el trigo. Dejad que ambos crezcan juntos 30
hasta la siega; y, al tiempo de la siega, diré a los segadores (contratados especialmente para ella; cfr. *Iac.* 5, 4): **Recoged primero la cizaña, y atadla en haces para quemarla; mas el trigo allegadlo a mi granero.** Para oídos avezados al lenguaje metafórico de la Biblia, la mención de la «Mies» (→ 13, 4) orienta espontáneamente la atención hacia el pensamiento del Juicio, reforzado con la alusión al «fuego». Aún sin su interpretación (13, 36ss.), esa instantánea campesina de una «siega-discernimiento» presentada en función catequética nos ofrecería un tema inequívoco de meditación escatológica. Pero el primer Evangelio nos la dará explícita, elaborada y pormenorizada.

6. POR LA PEQUEÑEZ A LA GRANDEZA

Las dos unidades siguientes, asociadas en un díptico también por San Lucas en otro contexto (13, 18-21), se expresan en la categoría pedagógica (frecuente en las Parábolas) del *contraste*. Su clima vital, en el Mensaje de Jesús y análogamente en la Catequesis apostólica, debió de crearlo la paradoja y quizá la angustia de la desproporción en un Reino de Dios que no podía dejar de ser inmenso y estaba descrito en las Escrituras como tal, del que se afirmaba ya la presencia pero cuya realidad perceptible era, a la vista del mundo, más que pequeña, insignificante (cfr. *Lc.* 12, 32). La punta significativa de las dos parábolas no está *precisamente* en asegurar la futura «grandeza» ni en simbolizar la actual «pequeñez», sino en la continuidad homogénea de un Reino que, siendo el mismo, se desarrollará por inmanente potencialidad biológica desde la ínfima pequeñez hasta la grandeza total. San Lucas cargará todo el acento de la primera unidad en la palabra «creció» (13, 19); en esta perspectiva, su primer comentario viviente sería el libro de los Hechos Apostólicos [34], y su comentario perenne la historia secular de un «crecimiento» en la que toda relativa «grandeza» se debe a la absoluta «pequeñez» que la engendró y en la que, de alguna manera «ya estaba» — ad-

[34] 1, 8; 2, 41. 47; 4, 4; 5, 14; 6, 1. 7; 9, 31; 11, 21. 24. 26; 12, 24, etc.

virtiendo que tal «grandeza» no sería auténtica si no se *13, 31-32*
sintiera todavía «pequeñez» respecto al definitivo «todo».

A) Parábola del grano de mostaza (13, 31-32)

31 **Otra parábola les propuso, diciendo:**
«Es semejante el Reino de los Cielos a un grano [de mostaza,
que tomándolo un hombre lo sembró en su campo;
32 **que es, por cierto, la más pequeña de todas las [semillas,**
mas, cuando ha crecido, es mayor que las hortalizas
y llega a ser un árbol,
de modo que vienen las aves del cielo y se cobijan [en sus ramas».

Otra parábola les propuso, diciendo: Es semejante el *31*
Reino de los Cielos a... Fórmula redaccional estereotipada
en la presente trilogía de parábolas (→ 13, 24). El término
de comparación es aquí **un grano de mostaza, que tomándolo un hombre lo sembró en su campo.** Se refiere segura-
mente a la *sinapis nigra.* **Que es, por cierto, la más pequeña** *32*
de todas las semillas, conforme al lenguaje proverbial del
pueblo (reflejado, vgr., en *Mt.* 17, 20 par.), no según un criterio «científico», que nunca debe interferirse en la interpretación de las «imágenes» parabólicas. A la vista, una semilla de mostaza aparece como un grano de polvo negro. **Mas, cuando ha crecido, es mayor que** (*Mc.* 4, 32: todas) **las hortalizas.** Alcanza, en efecto, hasta unos cuatro metros de altura. Su pequeñez y su elevación gigante entre el plantío de las huertas son rasgos pintorescos, en los que se respira cierta ingenuidad; San Lucas (13, 19) da otro matiz. **Y llega a ser un árbol.** Hipérbole algo forzada, que

13, 32-33 busca el empalme con el tema bíblico del «árbol» = símbolo de un gran Reino [35]. **De modo que «vienen las aves del cielo» y «se cobijan en sus ramas»** [36]. La coincidencia de los tres documentos de la tradición sinóptica en esta última imagen (la de cobijarse las aves del cielo en el «árbol», que es el Reino de Dios), aun variando su expresión verbal, permite sospechar en ella una intención concreta significativa, al menos en el nivel catequético de la parábola. Mejor que en el «árbol» de Nabucodonosor (*Dan.* 4, 9. 11. 18; cfr. 4, 19) y en el del Faraón (*Ez.* 31, 6; cfr. 31, 12), en el «árbol» mesiánico (*Ez.* 17, 23) hallarán cobijo todos los pueblos, hasta los confines de la tierra (cfr. *Dan.* 4, 19).

B) Parábola de la levadura (13, 33)

33 **Otra parábola les dijo:**
«Es semejante el Reino de los Cielos a la levadura
que una mujer, tomándola, la metió en tres «medi-
[das» de harina
hasta que todo quedó fermentado.»

33 **Otra parábola les dijo: Es semejante el Reino de los Cielos a...** Introducción redaccional (→ 13, 24. 31). El término de comparación no se toma, como en las tres unidades anteriores, del trabajo agrícola, sino de una cotidiana experiencia casera ofrecida por la **levadura.** Su poder de fermentación la había hecho símbolo del «contagio moral», ordinaria aunque no necesariamente en mal sentido [37]. El pan se elaboraba en casa, y amasarlo, así como moler previamente el grano (cfr. 24, 41), era oficio propio de

[35] Cfr. *Dan.* 4, 8. 9. 11. 18; *Ez.* 17, 22-24; 31, 6.
[36] Cfr. textos citados de *Dan.* y *Ez.*
[37] *Mt.* 16, 6. 11s. par.; 1 *Cor.* 5, 6ss.; *Gal.* 5, 9: «un poco de levadura hace fermentar toda la masa».

mujer; por ello habla la parábola de la levadura **que una** 13, 33
mujer, tomándola, la metió (ἐνέκρυφεν) **en tres «medidas» de harina, hasta que todo quedó fermentado.** Tres veces una «medida» o *seah* equivale a un *epha,* casi cuarenta litros. Es discreta hipérbole para una artesa familiar; subraya intencionadamente el contraste entre una «gran» masa y la pequeña levadura. «Metió» se traduciría a la letra por «escondió» (= *Lc.* 13, 21: ἔκρυφεν); la tendencia del evangelista a dejar que aflore, de cuando en cuando, a la superficie del lenguaje «imaginativo» la roca de fondo «ideológica», permite ver en esta parábola también una intención de evocar el origen y carácter nada «apocalíptico» del Reino de Dios ya presente en la entraña del mundo. La última palabra ὅλον («todo») cifra el destino intencional total de la «penetración-transformadora» del Reino de Dios durante el presente «eón». El Reino de Dios único tiene derecho y dinamismo para recubrir con su presencia el mundo en su totalidad— καθ-ὅλον. Ya San Ignacio mártir empezará a llamar esa presencia «católica»; es decir, *universal*[38].

[38] Carta a los de Esmirna, 8, 2: ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία «donde esté Cristo Jesús, allí está la católica Iglesia».

7. PRIMER EPILOGO DEL «SERMON DE LAS PARABOLAS»

13,34 **Todo esto habló Jesús en parábolas a las multitudes,**
y nada les hablaba sin parábola;
35 **para que se cumpliese lo que fue dicho por medio**
[del profeta, que dice:
«Abriré en parábolas mi boca,
proclamaré cosas escondidas desde la creación del
[mundo.»

En el primer versículo, el evangelista recoge una noticia-sumario de la tradición sinóptica acerca del «doble auditorio» de las «Parábolas» de Jesús: el pueblo en público y los «discípulos» a solas, con el correspondiente doble enfoque pedagógico: uno de semioscuridad por condescendencia y otro de abierta «explicación» (*Mc.* 4, 33-34). Pero Mateo se limita a consignar el primer aspecto, porque ilustrará el otro (además del intermedio precedente: vv. 9-23) con una segunda parte del Sermón (13, 36ss.).
34 **Todo esto habló Jesús en parábolas a las multitudes** [= «al pueblo»], **y nada les hablaba sin «parábola».** La frase cierra la «inclusión» abierta en 13, 3. A la luz de la reflexión iniciada en 13, 10, el evangelista ha sombreado el concepto de «parábola» con el matiz de *enigma,* sin salir por ello de la amplia e imprecisa significación del género *ma-*

šal. Acentúa lo que toda «parábola» tiene en sí misma de 13, 34-35
oscuridad y concentra en este capítulo la significación del hecho objetivo de que Jesús utilizó a veces esa graduabilidad de claroscuro para adaptar la luz de su doctrina a la escasa fuerza de visión del pueblo (y para sustraerla a la mala voluntad de los contradictores). Todo ello está en función de un plan orgánico de conjunto, que quiere mostrar cómo la Revelación se «oculta» (11, 25) a quienes no tienen disponibilidad de recibirla. La «multitud» queda involucrada entre estos últimos. Se trata formalmente de perspectiva literaria; quien tenga «sentido de presencia histórica» intuirá sin angustia la utilidad y belleza del magisterio de Jesús al pueblo «en parábolas», aun en la época de crisis que el evangelista supone. Pero si no carece, por otra parte, de cierto «sentido de asistencia espiritual» a la Catequesis, comprenderá también que el evangelista podía subrayar, matizar y polarizar unos hechos en determinada dirección, que era la de hacer que sus discípulos reflexionaran en profundidad sobre el peligro de pasar a ser también culpablemente impermeables a un Mensaje, que por su origen no puede menos de ser «misterioso» y por tanto inasequible sin «revelación» aun a los más «sabios y prudentes».

El segundo versículo subraya el anterior con el resultado de una «re-lectura» bíblica, característica y propia de
nuestro evangelista judeocristiano: **Para que se cumplie-** 35
se lo que fue dicho [por el Señor → 2, 23] **por medio del profeta, que dice...** La frase citada es parte de la estrofa introductoria de un «salmo» (78 [77], 2), que invita a escuchar una larga meditación sobre los «misterios» de la historia antigua del Pueblo de Dios, explicada en forma de «*mašal*» (en su sentido más primitivo de «máxima» o «dicho ritmado sentencioso»). Se llama «profeta» al salmista «Asaf» como se llama en otros textos a David también en cuanto salmista *(Act.* 2, 30; cfr. *Mt.* 22, 43s.), y se puede llamar, en general, a todo hagiógrafo del Antiguo Testamento considerado desde la perspectiva del «cumpli-

13, 35 miento» mesiánico. La primera parte del dístico coincide con la versión alejandrina: **Abriré en parábolas mi boca**; es decir, *atended* (v. 1), que voy a hablar en estilo de «mašal»... La segunda línea es traducción-adaptación libre del hebreo: **proclamaré «cosas escondidas» desde la creación [del mundo]**. El acento está en la calificación, dada por el traductor, al contenido de las «parábolas»: «cosas ocultas» (κεκρυμμένα), equivalente a *«misterios»* (13, 11). El verbo κρύπτω es palabra-clave que une este texto con el contexto antecedente (v. 33: ἐνέκρυφεν) y subsiguiente ([omitiendo el intermedio 36-43] v. 44: θησαυρῷ κεκρυμμένῳ...). El evangelista judeocristiano, que es hijo de un determinado clima espiritual, se complace en acentuar la idea de que su auténtico Maestro de Justicia les reveló, a ellos —a los íntimos—y en su tiempo, «misterios» que ya tenía previstos y dispuestos, pero ocultos, como el mismo Reino, *desde la «fundación» del mundo* (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου: cfr. 25, 34).

8. CONVIVENCIA Y SEPARACION ENTRE LOS HIJOS DEL REINO Y LOS HIJOS DEL MAL

Un intermedio en la antología de parábolas muestra por segunda vez (cfr. 13, 11. 18ss.) cómo para «los discípulos» no quedaban en misterio escondido, pues recibían su clara explicación particular por parte del Maestro (*Mc.* 4, 34). El realce especial dado por solo San Mateo a la parábola de la cizaña puede tener como concausa la casi obsesiva convergencia de sus coordenaciones didácticas hacia el tema del Juicio, destacando en éste la perspectiva no teórica de una reprobación precisamente para el actual discípulo del Evangelio. El reflejo que hoy llamaríamos «pastoral» es evidente en las líneas que vamos a leer. Dentro de la Comunidad, entre el buen trigo sembrado por Cristo, hay «cizaña». Ha germinado subrepticiamente, uno no sabe cómo, y es mejor resignarse a la razón metaempírica de que fue el diablo quien la sembró. Los «buenos» unen a la sorpresa el escándalo y la impaciencia, por considerarse miembros, con derecho exclusivo, de la Asamblea de los Justos; y no se les ocurre más estilo eclesial que la expulsión de los «malos». Empieza la perenne tentación de considerar, ya en la tierra, la Iglesia Santa monopolio de los «santos». Para éstos la Catequesis apostólica sintetiza y reelabora las explicaciones que dio Jesús, en alguna situación psicológica análoga entre sus discípu-

los, explicando y aplicando la parábola de la cizaña. Hay que distinguir un «eón» de tolerancia y una «consumación» de rigor. «No juzguéis antes de tiempo» (*1 Cor.* 4, 5), viene a decirles. El bien ha de crecer en convivencia con el mal. La «separación», la Iglesia de solos los santos, es privilegio del Fin, y, mientras es época de «crecimiento», cada uno debe fructificar en vistas a él con la previa certeza y esperanza de que, conforme sea la calidad de su «fruto», será *entonces* o buen grano en las trojes de Dios o pasto del fuego escatológico. El acento de la redacción evangélica carga sobre la pre-visión del Juicio más que sobre el problema presente. Después de una esquemática enumeración de «equivalencias» ideológicas correspondientes a varios rasgos de la «imagen» (vv. 37-39)—pero omitiendo algunos aspectos difícilmente no-significativos—delinea en la segunda parte, más amplia (vv. 40-43), una «*visión escatológica*» del Fin que, junto con su paralela dentro del mašal de la Red (13, 49-50), preludian aquella otra que será cláusula y corona de todas las enseñanzas de Jesús en el primer Evangelio (25, 31ss.).

«Explícanos la Parábola de la Cizaña...»
(13, 36-43)

36 **Entonces, habiendo dejado a las multitudes, vino**
a la casa. Y se le acercaron sus discípulos, diciendo:
«Explícanos la parábola de la cizaña del campo.»
37 **Y él, respondiendo, dijo:**
«El que siembra la buena semilla, es el Hijo del [Hombre;
38 **el campo, es el mundo;**
la buena semilla, son los hijos del Reino;
la cizaña, son los hijos del Maligno;
39 **el enemigo que la sembró, es el Diablo;**
la siega, es la «consumación del mundo»;
los segadores, son los ángeles.

40 **Pues así como es recogida la cizaña y quemada en** *13, 36-37*
[el fuego,
así sucederá en la «consumación del mundo»:
41 **Enviará el Hijo del Hombre a sus ángeles,**
y recogerán de su Reino todos «los escándalos
y los que obran iniquidad»;
42 **y los arrojarán al horno del fuego:**
allí será el llanto y el crujir de dientes.
43 **Entonces los justos resplandecerán como el sol**
en el Reino de su Padre.

Quien tenga oídos, oiga».

Entonces, habiendo dejado a las multitudes, vino a la *36*
casa. Ilación redaccional para introducir una enseñanza no
dirigida al público, sino a los «discípulos», a los inicia-
dos. **Y se acercaron sus discípulos, diciendo: «Explíca-**
nos (διασάφησον) **la parábola de la cizaña del campo. Y él,** *37*
respondiendo, dijo... Siguen siete equivalencias (¿número intencional?) entre siete rasgos de la imagen parabólica y otros tantos aspectos locales, personales, temporales, del Reino de Dios. Resulta curiosa y aleccionadora la variedad de opiniones entre los mejores comentaristas sobre si el *mašal* de la cizaña entre el trigo es tratado por el evangelista o como «alegoría», o como «parábola alegorizante», o como «alegoría parabolizante», o como otro «género» más o menos impreciso. Seguramente los redactores de la Catequesis no dependían de esquemas previos aprendidos en algún manual de estilística; y las «formas» populares vivientes, previas a los esquemas de manual, son más libres que éstos. Llámese como se quiera el resultado «literario», el procedimiento «pedagógico» consiste aquí en que la «imagen» *evoca* una «reflexión escatológica», cuyos elementos en parte son transparencia de aquélla y en parte (después de las siete «equivalencias») son ampliación independiente, incluso ilustrada con nuevas «imágenes» que podrían tener su correspondiente ulterior «explicación», aunque no la necesitan. No repugnaría al género literario

13, 37-38 de los Evangelios que esta «evocación» fuese trabajo redaccional de los Catequistas, conforme al pensamiento del Maestro y puesto en boca de El. Subrayarían esta hipótesis varios matices de vocabulario, más «eclesiástico» que del Señor en este fragmento, según minuciosos análisis. Aceptando en su legítimo valor estos análisis [39], se deduce, en todo caso, que la «explicación» está polarizada y formulada conforme a la mentalidad y lenguaje de los discípulos de la Catequesis, recordando y reviviendo la «explicación» original que, con más amplitud, pero no con otro criterio, había dado el Maestro.

a) **El que siembra la buena semilla es el Hijo del Hombre.** La expresión «el Hijo del Hombre», en un contexto no relacionado con sus Padecimientos, orienta la asociación de ideas hacia su Reino universal y eterno (cfr. *Dan.* 7, 13s.
38 27). En efecto, b) **el campo es el mundo**, y c) **la buena semilla son los «hijos del Reino»**, semitismo espontáneo por: «aquellos cuya calidad corresponde a la que se requiere como condición para ser considerado como ciudadano del Reino». En otro texto único (*Mt.* 8, 12), se considera el título «hijo del Reino» en perspectiva local de «Israel»; la explicación de la parábola (exactamente como también este otro texto citado: cfr. 8, 11) subraya el aspecto ecuménico, ultraisraelita, del «Reino del Hijo del Hombre», cuya dimensión es «el mundo»— ὁ κόσμος —(cfr. *Dan.* 7, 14. 27; *Mt.* 26, 13). Es cierto que Jesús, durante su misión personal, vino a «sembrar» solamente en Israel (cfr. 15, 24). Pero sería apriorismo de hipótesis elevada a certitud afirmar que, antes de su Glorificación, «no pudo hablar así» —es decir, que Jesús no pudo ofrecer a sus «discípulos» (con esta u otras palabras, comprendiéndolo ellos o no de momento) la perspectiva de un Reino universal en «el mundo»—. d) **La cizaña son los «hijos del Maligno».** Podría traducirse también: los hijos «del Mal» (τοῦ πονηροῦ → 6, 13); pero expresar la malicia voluntaria con una ínti-

[39] Muchas veces repetidos y pocas «reexaminados» por los varios autores que suelen depender de uno solo o de muy pocos.

ma relación de pertenencia personal al diablo no era aje- 13, 38-41
no a oídos cristianos (cfr. *Act.* 13, 10; *Ioh.* 8, 44; *1 Ioh.* 3, 8), y es el sentido más espontáneo del presente versículo.
e) **El enemigo que la sembró es el diablo.** Hasta aquí la 39
«explicación» está sobrevolando por encima del «problema actual», orientándose desde la primera línea a la única «solución escatológica». Se omite la extrañeza de los mozos, su propuesta y el consejo del amo. Todo ello «significa», mejor dicho, *sugiere* o *evoca* por sí mismo. Con la «visión escatológica» que introducen las dos últimas equivalencias se soluciona a posteriori el «problema», mejor que comentando directamente la respuesta de los siervos: f) **la siega es la «consumación del mundo»**; g) **los segadores son los ángeles.**

Pues como es recogida la cizaña y quemada en el fuego, 40
así sucederá en la «consumación del mundo». «Consumación» o fin del presente «eón» o mundo es frase de timbre helenizante, característica de Mateo[40], siempre en contexto escatológico. Comparar el «fin del mundo» con la «siega» y demás operaciones de la recolección es clásico, como hemos visto ya, en la imaginativa tradicional bíblica, así como el que la «siega» sea la única y absorbente perspectiva de la «siembra» y del crecimiento del sembrado (→13, 3ss.). También es constante la idea de una destinación al *fuego*, en este «Fin», de los elementos malos o inútiles de este mundo, expresados ya en lenguaje metafórico[41], ya en lenguaje propio[42]. También el ministerio de los *ángeles*, solemnemente escenificado en la literatura apocalíptica, entra en la organización del Fin, como escolta del Soberano
y ejecutores de su Juicio[43]; así, pues, **enviará el Hijo del** 41
Hombre a sus ángeles, y recogerán de su Reino todos «los escándalos y los que obran la iniquidad». Conforme a la visión de Daniel (7, 14), el Hijo del hombre puede hablar de un Reino que, recibido del Padre (*Lc.* 22, 29), es tam-

---

[40] 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20; además sólo *Hebr.* 9, 26.
[41] Vgr. *Mt.* 3, 10; 7, 19 par.; 13, 40. 42; 13, 50; *Ioh.* 15, 6.
[42] *Mt.* 3, 11 par?; 5, 22; 18, 8s.; cfr. 5, 29s. par.; 25, 41; 2 *Thes.* 1, 8; 2 *Petr.* 3, 7; *Apoc.* 20, 10. 14, 15; 21, 8, etc.
[43] Cfr. vgr. *Mt.* 13, 49; 16, 27 par.; 24, 31 par.; 25, 31; 2 *Thes.* 1, 7.

13, 41-42 bién *suyo* (cfr. *Mt.* 16, 28; *Lc.* 22, 30; 23, 42); por eso, en su Venida gloriosa, además de Juez es «Rey» (*Mt.* 25, 34), y, aun entregando entonces en sumisión filial «su» Reino al Padre (*1 Cor.* 15, 24), «su» Reino—en unión de Realeza con el Padre— no tendrá fin (*Lc.* 1, 33). En este Reino, antes de la «consumación» del «eón» presente, hay «escándalos y quienes obran iniquidad». Esta frase ofrece una ulterior «traducción» de la «imagen»-cizaña, que ya había sido traducida, pocas líneas antes, por «los hijos del Mal[igno]». La frase es cita o alusión de un texto de Sofonías (1, 3 hebr.), que invita a releer su contexto, ardiente en expectativa de la inmensa purificación del Día de Yahveh que se avecina. La conjunción «y» entre «escándalos» y «obradores de iniquidad» puede considerarse epexegética (explicativa o «de equivalencia»); los «*escándalos*» son seres concretos que pueden ser echados al fuego y «llorar» (versículo 42). Por terminología general del Evangelio, las personas-«escándalo» son, además de «malas», contagiosas. La asociación de «escándalo» con «iniquidad» (ἀνομία) sugiere el paralelismo con otro texto, de timbre escatológico (*Mt.* 24, 10 y 12) en el que son antítesis de la fe y al mismo tiempo de la caridad. Haber obrado la «anomía» significará, «en el Día aquel», según San Mateo, no haber hecho la Voluntad del Padre celeste (cfr. 7, 21. 23). «A-nomía» —«sin-ley»—traduce la veneración del evangelista judeocristiano por la auténtica «Ley», que no «pasará» ni cuando «pase» el mundo (cfr. 5, 17ss.). Los «escándalos = obradores de iniquidad» son aquellos «malditos» de la última «visión apocalíptica» de nuestra Catequesis, que no cumplieron «la Ley» de Jesús, la Caridad ejercida en obras a
42 impulso de la Fe (25, 41ss.). **Y los arrojarán al horno del fuego** (= 13, 50): imagen de escatología judaica, coherente con la de «Gehena» (→ 5, 22); pudo ser sugerida por el derecho penal de algunos pueblos antiguos (cfr. vgr. *Dan.* 3, 6. 11. 15, etc.). **Allí será el llanto y el crujir de dientes:** rúbrica característica de San Mateo[44], que cifra la reac-

[44] Cfr. 8, 12 [= *Lc.* 13, 28]; 13, 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30.

ción subjetiva de quien se verá excluido de aquel Reino *13, 42-43*
al que había sido llamado. **Entonces los justos resplande-** *43*
cerán como el sol en el Reino de su Padre. Es hermosa
la delicadeza del Hijo al llamar al Reino, en su fase definitiva, «*Reino del Padre*» (así «suyo»: *Mt.* 26, 29, como «de los justos»: 13, 43. Cfr. *1 Cor.* 15, 24; → *Mt.* 6, 10a). El «resplandor de los justos» alude al libro de Daniel (12, 3) y, por sugerencia de su contexto (v. 2), puede involucrar implícitamente la idea de una resurrección y transfiguración gloriosa (cfr. *Mt.* 17, 2) del cuerpo. Comparar un resplandor maravilloso con el sol es espontáneo en todas las literaturas (cfr. vgr. *Eccli.* 50, 7 y *Apoc.* 1, 16). **«Los justos»** son la equivalencia de «los hijos del Reino» (= «la buena semilla»), como «los que obran la iniquidad» lo han sido de «los hijos del Maligno» (= «la cizaña»); con ello la parábola ha subrayado una vez más dentro del primer Evangelio la proporcionalidad entre el don objetivo mesiánico, que se llama «Reino de los Cielos» (y aquí se define—en su «eón» definitivo—como Gloria de los hijos de Dios) y una «disposición» personal, que es «la Justicia», cuyo silabario se dio, principalmente, en el Sermón de la Montaña. En lenguaje actual traduciríamos «los justos» por «los santos». **Quien tenga oídos, oiga** (→ 11, 15).

La parábola de la cizaña junto con su explicación, en cuanto «meditada» por la Comunidad, esboza algunas líneas esenciales del sentido religioso de la existencia cristiana. «El Hijo del Hombre» reina desde un nivel trascendente, donde dispone (como el Padre: cfr. *Mt.* 26, 53) del servicio de «sus ángeles». No se olvide que al título de «Hijo del Hombre» está asociado indivisiblemente, en la escuela del primer Evangelio, la imagen del Siervo de Yahveh, glorificado después de crucificado. El Hijo del Hombre «gobierna» en *su* Reino, cuya dimensión *de iure* coincide con «el mundo»; su estilo se caracteriza por cierta tolerancia provisional. Son «hijos de su Reino» los «justos»; y, por tanto (pues su «ciudadanía» no la constituye ni la raza, ni la nacionalidad, ni un título jurídico convencional, sino una actitud de vida) en el concepto de «Justicia» (en su concepto *concreto* dentro de la Catequesis de San Mateo) se resume la «ley» esencial del pueblo de Dios. Pero los justos han de «madurar» en su Justicia en coexistencia con el mal, *también dentro del Reino.* Con un mal que

además de ser mal es «contagioso», que es humano y diabólico a la vez. Pensadores cristianos posteriores analizarán motivos «pedagógicos» de esta coexistencia; al discípulo de la Catequesis evangélica le basta la fe en la voluntad del Maestro: «*dejad que crezcan ambos juntos...*» [No hace falta repetir que estas consignas nada prejuzgan contra una prudente «reglamentación» jurídico-comunitaria: cfr. vgr. 18, 15-18. Se trata de una «actitud evangélica», que otros llamarán hoy «espiritual» o «cristiana». Actitud que, si es íntima y sincera, no dejará de influir en los mismos «reglamentos»; cfr. vgr. las prudentes reflexiones de San Juan Crisóstomo, *in Mt. homil.* 46, 1s.; MG 58, 477]. Pero la coexistencia es sólo «hasta la siega». El pueblo del Hijo del Hombre «crece» en el «mundo» con la radical provisionalidad de la mies cuando se acerca el verano. La «Gloria» o el «Fuego» están aún en perspectiva de futuro, pero son toda la razón de ser del presente. De un «presente» que, siendo provisional, es trascendental precisamente porque de él depende todo el «futuro». Porque futuro y presente «cronológicos», considerados a fondo, se integran en el vértice de una suprema realidad intemporal: *ser* buen grano de Dios o *ser* cizaña del Maligno. Dilema en el que se cifra para el destinatario del Mensaje evangélico la definitiva cuestión de ser o no ser *hijo del Padre que está en los Cielos.* El interrogante sobre la «duración cronológica», individual o colectiva, del presente eón debió de ser tema secundario en la generación apostólica, y debiera de serlo en todas, ante la principalidad de la certeza del futuro.

Grandes comentaristas proyectan acertadamente el foco de la parábola sobre la ya-presencia dinámico-institucional del Reino del Hijo del Hombre en el «mundo» y durante el presente «eón»: «De la **Iglesia** recogerán aquellos segadores la cizaña, que permitió crecer junto con el trigo hasta la mies... ¿Acaso de aquel Reino, en el que no hay «escándalo» alguno? Por consiguiente, de este Reino, que es aquí la Iglesia, será recogida». [*Et de Ecclesia collecturi sunt zizania messores illi, quae permisit cum tritico simul crescere usque ad messem. ... Numquid de regno illo, ubi nulla sunt scandala? De isto ergo regno eius, quod est hic Ecclesia, colligentur.* S. Agustín, *De civit. Dei,* l. 20, c. 9, 1. ML 41, 672; Corpus Christ., ser. lat., 48, 715s.]. El que se «escandalizase» de que haya «escándalos», *aquí* y *ahora,* dentro del Reino del Hijo del Hombre, autodenunciaría, por lo menos, su ignorancia del Evangelio. Y su mejor pensamiento sería reflexionar si acaso su propio «escándalo» no es ya también germinación en sí mismo de un íntimo sembradío de cizaña...

9. DEJARLO TODO PARA GANAR EL REINO

En las dos parábolas siguientes el evangelista se deja llevar una vez más por su afición a yuxtaponer imágenes «en díptico». Un «tesoro» y una «perla» excepcionales evocarán una reflexión a propósito del Reino de los Cielos. La analogía no es contemplativa, sino dinámica; no se dirige a realzar con énfasis el *valor objetivo* del Reino, sino a definir la *«actitud ejemplar»* del hombre al descubrir este valor. La frase redaccional introductoria: «es semejante el R. de los C., etc.», se resuelve en: «con respecto al R. de los C. es razonable (al criterio evangélico) que se comporte el hombre como razonablemente (al criterio egocéntrico) se comportaría uno al hallar un tesoro..., al conseguir una perla...». La «actitud ejemplar» de ese hombre prudente, que va a vender todo lo que tiene para adquirir su inédito y ahora máximo tesoro recuerda tanto uno de los momentos cruciales de la ascética del «seguimiento» (→ 8, 18; cfr. 19, 21) que aconseja clasificar estas dos parábolas bajo aquel epígrafe; no se trataría, pues, aquí formalmente de una catequesis al «pueblo», más o menos velada en semioscuridad de *mašal*, sino de una lección a los llamados a liberarse de «todo lo que poseían» para consagrarse al Reino; de aquellos en quienes la Palabra fructifica al ciento por uno (19, 27-29). Su actitud ejemplar

13, 44 de selectos no deja por ello de ser norma redentora de criterio e invitación de Evangelio hecho vida para todos los demás.

A) Parábolas del tesoro escondido (13, 44)

44 **Es semejante el Reino de los Cielos**
a un tesoro escondido en el campo,
que un hombre, habiéndolo hallado, lo escondió [otra vez]
y, por su gozo, va y vende todo cuanto tiene
y compra aquel campo.

44 **Es semejante el Reino de los Cielos a...** Fórmula introductoria y redaccional de esta última trilogía (vv. 44. 45. 47). Como en (casi) todas las parábolas evangélicas, el nervio de la «imagen» es una actitud o actividad personal «humana» alrededor de otra actitud personal o de una entidad objetiva; el «objeto» es ahora **un tesoro escondido en el campo.** La carga «sugestiva» del *mašal* debía de reflejarse en sensibilidades psicológicamente despiertas, ya que en el folklore de todos los pueblos, desde tiempo inmemorial, se han contado siempre historias maravillosas y tentadoras acerca de «tesoros ocultos». Hemos indicado la «conexión» extrínseca con el versículo intencionalmente anterior (35) por medio de la palabra-clave «escondido» (κεκρυμμένῳ); en función del contexto, es posible que el catequista haya querido subrayar también de paso el carácter no-apocalíptico del Reino en su fase ya presente. La imagen de un «tesoro» (θησαυρός), es decir, un «depósito» (cofre, arca, etcétera) lleno de cosas (o monedas) preciosas, principalmente de oro y plata, había servido ya muchas veces en la Biblia como punto de partida para elevar a otro orden su-

perior el instinto humano de «atesorar»[45] y es utilizada 13, 44
también en varios contextos del Evangelio[46]. **Que un hombre, habiéndolo hallado, lo escondió** cuidadosamente otra vez en el mismo sitio. Su conducta inmediata manifiesta que el derecho debía de favorecer no a él, sino al propietario del campo[47]. Después del aoristo «*escondió*», el redactor transporta la frase, entrecortada por copulativas (καὶ..., καὶ ...), al presente descriptivo; su ritmo ágil irradia el entusiasmo y presteza del nuevo rico: **y, por su gozo, va y vende cuanto tiene, y compra aquel campo.** Es fácil para cualquier imaginación dar colorido a ese esbozo lineal de la «historia». Su acento significativo carga sobre la paradoja, fundamental en el cristianismo, de que al encuentro con *el Todo* corresponde el desposeimiento de *todo*. El Reino exige pobreza por ser plenitud. Su «adquisición» está condicionada al holocausto de todo lo demás. Converge sobre esta parábola (junto con la siguiente) todo el peso de la primera Bienaventuranza con su irisación en actitud y dinamismo ascético (6, 19-33). El paralelismo más cercano, de sinonimia y de contraste a un tiempo, lo ofrece la unidad catequética del «joven rico» (19, 21ss. par.); «vender» se traduce al orden práctico por «darlo todo en limosna»[48]. La parábola destaca también un rasgo complementario de la «actitud ejemplar»: el *gozo*, que es llama psicológica en que se consuma el holocausto (ἀπὸ τῆς χαρᾶς...) y atmósfera específica del «eu-angelion» aceptado por el hombre desde su primer encuentro con Cristo (cfr. *Mt.* 2, 10 y *Lc.* 2, 10) hasta el último y definitivo «entrar en el gozo del Señor» (cfr. *Mt.* 25, 21. 23).

---

[45] Cfr. vgr. *Prov.* 2, 4; 3, 14s.; 8, 18s.; 16, 16.

[46] *Mt.* 6, 19ss. par.; 19, 21 par.; cfr. 12, 35 par.; 13, 52.

[47] En la previa vertiente narrativa de las parábolas nunca se prejuzga la rectitud moral del protagonista, cuyo comportamiento puede ser incluso como aquí, «significante» por antítesis: el «tesoro (en el cielo»: 6, 20), que se adquiere en el Reino a cambio de venderlo todo, se llama quedarse sin nada en la tierra, de manera semejante a como el egoísmo del administrador astuto que hacía regalos de lo ajeno «significa» la antieconómica habilidad de dar limosna de lo propio (*Lc.* 16, 1ss...).

[48] Cfr. también *Lc.* 12, 33; *Act.* 2, 45; 4, 34.

B) PARÁBOLA DE LA PERLA PRECIOSA (13, 45)

45 **También es semejante el Reino de los Cielos**
a un mercader que va en busca de perlas preciosas;
46 **y habiendo encontrado una de gran valor,**
se fue a vender cuanto tenía,
y la compró.

45 **También es semejante el Reino de los Cielos a un mer-**
cader que va en busca de perlas preciosas. La parábola
anterior parece suponer un hallazgo inesperado. El nego-
ciante de nuestra parábola «busca»; y si se supone que
iba, como sería lógico, a regiones donde hubiese pesquería
de perlas, habría tenido que desplazarse bastante lejos del
ambiente geográfico de las parábolas evangélicas. Al mar-
gen de la significación central, no es improbable que los
discípulos de la Catequesis percibieran en este rasgo un
reflejo de la mística que les era bien conocida, conforme
a la que, aun siendo esencialmente «gracia», también hay
que «buscar» el Reino de Dios (6, 33 par.; cfr. 7, 7. 8 par.).
Durante el siglo contemporáneo del Evangelio la estima de
las perlas, apenas conocidas en los países del Mediterrá-
neo antes de la época helenística, había alcanzado su má-
ximo, y, en casos famosos, se llegó a pagar por una sola
de ellas cantidades absurdas. El lenguaje figurado las tra-
dujo espontáneamente a símbolo de todo lo más deseable,
y en la literatura apocalíptica la imaginación excedió todo
límite (cfr. vgr. *Apoc.* 21, 21) al introducirlas en el ornato
del mundo ideal escatológico. Entre los rabinos fueron
también imagen de la doctrina más pura (cfr. *Mt.* 7, 6).
En la atmósfera, pues, de la época no sale de lo discreta-
mente verosímil la operación comercial delineada por la
46 parábola: **y habiendo encontrado una de gran valor, se fue**
a vender cuanto tenía, y la compró. La sugerencia de re-
flexión es la misma que en la parábola antecedente: es el
«negocio»-paradoja de perderlo todo para «ganar» un Rei-

no que vale más que todo y exige el sacrificio de todo. La *13, 46*
literatura espiritual se ha complacido, muchas veces, en aplicar la imagen parabólica de «tesoro» o «joya» a la persona concreta de Cristo, siendo su «posesión» equivalente a la del Reino. Ya San Pablo, sin parábola, consideraba un «negocio» el holocausto de todos sus valores humanos para «ganar» a Cristo (*Phil.* 3, 8; cfr. vv. 4-7), por quien será «ganancia» hasta la muerte misma.

10. PARABOLA DE LA RED

La parábola de la «red barredera» forma díptico con la de la cizaña; el mismo contenido doctrinal que antes se revistió de imagen agrícola se presenta ahora expresada con lenguaje de pescadores. De semejante manera, los otros «dípticos» de este capítulo son adaptación de un mismo tema a la actividad de diversas profesiones: faena del campo—labor doméstica (vv. 31-32 y 33); trabajo de jornalero—afanes de mercader (vv. 44 y 45-46). En la parábola de la red adivinan los especialistas indicios de lenguaje «técnico»: es un *mašal* entendido y transmitido por quienes habían sido pescadores, y para quienes su pasado oficio era la parábola viviente de una consagración vocacional al servicio de otras redes y otro mar (→ 4, 19; cfr. *Lc.* 5, 4-11)...

13,47 **También es semejantte el Reino de los Cielos**
a una red que fue echada en el mar
y recogió cosas de todo género.
48 **Una vez quedó llena y la hubieron arrastrado has-**
[ta la orilla,
sentados, recogieron lo bueno en cestos;
pero lo inútil, lo tiraron fuera.

49 **Así sucederá en la «consumación del mundo»:** 13, 47-48
saldrán los ángeles
y separarán los malos de en medio de los justos,
50 **y los arrojarán al horno del fuego:**
allí será el llanto y el crujir de dientes.

También es semejante el Reino de los Cielos a (→ vv. 44. 47
45) **una red.** La σαγήνη o «red barredera» (*garf*, en árabe
palestinense) es ancha, de unos dos metros, y muy larga;
al hundirse su borde lastrado, manteniéndose el otro a flo-
te, forma dentro del agua una pared de doble o triple ma-
lla, que los pescadores, desde una o, mejor, dos barcas,
extienden dibujando un amplio círculo, para recogerla lue-
go tirando ya ellos mismos, ya también otros colaborado-
res que han quedado en la orilla, sujetando uno de los
extremos de la red. Al «barrer» ésta todo lo que encuentra,
es natural que arrastre no sólo diversidad de peces, sino
también muchas impurezas inútiles: algas, detritus, etc.
(cfr. *Lc.* 5, 2: «limpiaban las redes»). Por eso la parábola
dice de esa red que fue **echada en el mar y recogió cosas**
de todo género. Algunas ediciones precisan: «toda clase de
peces». Salta a la vista en esta pincelada, más rápida que
el relato de la cizaña creciendo entre el trigo, pero más
pintoresca y expresiva para los primeros discípulos, la ex-
periencia de una «congregación» (συναγαγούσῃ ...) de indivi-
duos «de todo género» dentro del Reino de Dios. Aplíquen-
se aquí las mismas reflexiones sugeridas a propósito de la
otra parábola (→13, 24ss. 36ss.). **Una vez quedó llena y la** 48
hubieron arrastrado hasta la orilla, sentados [los pescado-
res], **recogieron lo bueno en cestos; pero lo inútil** (τὰ δὲ
σαπρά) **lo tiraron fuera.** Misma oposición entre bueno (κα-
λός) y «malo», inútil, etc. (σαπρός) que en la imagen del
«árbol» (→ 7, 17s.; 12, 33). En el texto griego de la frase
«sienten» los filólogos la huella del lenguaje «profesional»
de pescadores. La «plenitud» de la red (ὅτε ἐπληρώθη...)
sugiere el «paso a nivel», de imagen a idea, con la «con-
sumación» del versículo siguiente. «Lo inútil» o malo se

13, 48-50 refiere a los peces inaprovechables **para la comida** o venta y a otras impurezas adheridas a la red **durante el** remolque.

En exacto paralelismo con el de la Cizaña, la vertiente «explicativa» del mašal de la Red se abre a una *«visión*
49 *escatológica»:* **Así sucederá en la «consumación del mundo»**
(→ 13, 40): **saldrán los ángeles y separarán los malos de en medio de los justos.** La «venida escatológica» (ἐξελεύσονται) de los ángeles, acompañando al Hijo del Hombre (→ 25, 31), no es elemento ceremonial, sino dinámico: es misión suya, según doctrina característica del Nuevo Testamento, cooperar en aquel acto judicial que entra como parte integrante en el fin del presente «eón» previo al comienzo del futuro: el discernimiento entre dos supremas categorías de hombres, que aquí se llaman respectivamente *«malos»* (= «injustos») y *«justos»* (= «buenos»; cfr. 25, 32ss.). Tal «discernimiento» se concibe a manera de «separación» y expulsión de quienes, aunque estaban, no tenían derecho a estar en un Reino cuya carta de ciudadanía es la «Justicia»; su destino ulterior vuelve a resumirse (→ 13, 42) en el doble aspecto, objetivo y psicológico, de
50 la definitiva maldición: **y los arrojarán al horno del fuego: allí será el llanto y el crujir de dientes.**

11. SEGUNDO EPILOGO DEL «SERMON DE LAS PARABOLAS»

13,51 **«¿Habéis entendido todas estas cosas?»**
Dícenle: «Sí».
52 **Y él les dijo:**
«Por eso, todo escriba hecho discípulo del Reino [de los Cielos
es semejante al dueño de una casa
que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas anti-[guas.»

¿Habéis entendido todas estas cosas? La pregunta va 51
dirigida a «los discípulos», aislados redaccionalmente de la «multitud» o pueblo desde el «primer epílogo» (v. 36). El catequista subraya una vez más, al término como al principio del «Sermón» (cfr. v. 10ss.), que fueron precisamente ellos, «los Discípulos», los agraciados con el don de «entender». «Todas estas cosas» corresponden por paralelismo próximo a «los misterios del Reino de los Cielos» (→ 13, 11) y son, por tanto, un matiz concreto de las «cosas» reveladas por el Padre a los «pequeñuelos», según el Himno de Bendición (→ 11, 25). **Dícenle: «Sí».** Formalmente, la intención así de la pregunta como de la respuesta recubre todo el capítulo de las Parábolas, cuyo «misterio» o sentido oculto para las mentes de los demás fue abierto,

13, 51-52 por gracia del Maestro, a la clarividencia de los futuros «administradores» (cfr. *1 Cor.* 4, 1) de su Revelación. Si la estructura de toda la sección-Parábolas es artificiosa, también es convencional la inserción, al término de ella, de esta pregunta y respuesta que resume, con laconismo telegráfico, la certeza de que los «Discípulos» llegaron, algún día, a la «fase positiva» en el descubrimiento de unas enseñanzas que también para ellos habían permanecido veladas, al principio, en semioscuridad de enigma (cfr. *Mc.* 4, 10. 13; *Lc.* 8, 9; *Mt.* 13, 36).

No menos redaccional es la conexión con el versículo si-
52 guiente: **Y él les dijo: «Por eso...»** La «consecuencia» (διὰ τοῦτο...), más que lógica, es psicológica: el beneficio de haber atesorado implica la responsabilidad de repartir; a la gracia de recibir la luz corresponde el deber de irradiarla (cfr. *Mc.* 4, 21ss. y *Lc.* 8, 16ss.). El «discípulo», que por motivos eventuales tuvo que *aprender* en atmósfera de «tinieblas» durante una época del momento histórico de Jesús (→ 10, 26s.), *enseñará* con libre plenitud en su momento eclesial. El loguion del Maestro con que el primer evangelista, y sólo él, rubrica el «Sermón de las Parábolas» es otra «parábola» insinuada, que sugiere mucho más de lo que afirma: **Todo escriba hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas antiguas.** «Hecho discípulo», o μαθητευθείς. El verbo μαθητεύω antes y fuera del Nuevo Testamento significaba «ser» o «devenir» discípulo de alguien (también en *Mt.* 27, 57 (l. var.?]). En el vocabulario cristiano adquirió el matiz operativo de «hacer discípulo» a alguien (*Mt.* 28, 19; *Act.* 14, 21). De ahí la posibilidad de la forma pasiva en el texto presente; en participio aoristo describe a quien, sin haberlo sido antes, «*pasó a ser hecho discípulo*»—se sobreentiende: gracias a la acción «operativa» de alguien que le llamó al discipulado o «seguimiento». La expresión μαθητευθείς se acerca mucho al sentido noble de la palabra «convertido» (como en 28, 19 y *Act.* 14, 21). El «convertido», que es ahora «discípulo» de Jesús dentro del «Reino de los Cielos», había

sido antes «escriba» o γραμματεύς; es decir: «rabino», «doctor de la Ley», teólogo-jurista calificado ante la sociedad en nombre de unos estudios y una ordenación que le habían consagrado como transmisor oficial en Israel de unas leyes y tradiciones sagradas. El antiguo «doctor de la Ley» ya no se llamará «rabbí», como antes, dentro de la comunidad eclesial de nuestro primer Evangelio (→ 23, 8s.), porque será un «hermano» más entre los «Discípulos» del único Maestro. Pero enseñará, y en el estilo de su magisterio no dejará de manifestarse la plenitud pedagógica de su «antigua» técnica en la interpretación y exposición de la Ley enriquecida por el «nuevo» conocimiento de «todas estas cosas»; es decir, de los «misterios del Reino», cuya inteligencia «le ha sido dada» como gracia de luz. Por medio de un *mašal,* apenas insinuado por el evangelista (quizá reliquia de una «parábola» más explícita del Señor), el «escriba cristiano» se compara a un «propietario» (= ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ) rico y buen administrador, que sabe armonizar en su «tesoro» o reserva de bienes (dinero, telas, ajuar...) la conservación de las «cosas antiguas» con la accesión de las «cosas nuevas». A la hora de utilizar (o «sacar») sus bienes, se goza, en la casa y persona del «propietario», el sabor a plenitud de una vida propia encarnada en la realidad de hoy sin romper la continuidad con la que también fue vida propia en la realidad de ayer[49]. *13, 52*

Este ideal del «ESCRIBA CRISTIANO», adherido redaccionalmente al «Sermón de las Parábolas» (quizá por su misma forma «parabólica»), rebasa los límites de su contexto escrito, y debe dársele, como a tantas otras frases del Señor en el Evangelio, significación autónoma. Considerando su posible «situación viviente» y oral en el momento histórico de Jesús, permite suponer que, entre sus «seguidores» ha-

[49] La *imagen* de «sacar del tesoro» puede evocar, por comparación con *Mt.* 12, 35 = *Lc.* 6, 45, la *idea* de «hablar»; es decir, de comunicar a los demás por medio de la «palabra» o doctrina la riqueza espiritual atesorada en el «corazón». Así, pues, en el «corazón» o vida interna del «escriba cristiano» reina un armónico equilibrio entre la nueva fe y su antigua formación. Como sucede con frecuencia en el lenguaje parabólico del primer Evangelio, la expresión «lo nuevo y lo antiguo», aunque aplicada «verbalmente» al elemento significante (el «propietario») debe referirse «mentalmente» al elemento significado (el «escriba»).

13, 52 bría también algunos «escribas» (cfr. 8, 19s.; [23, 34?]), y que, por tanto, el sentido peyorativo de la palabra (cfr. vgr. 5, 20; 23, 1-39) no es unívoco (cfr. *Mc.* 12, 28-34; *Lc.* 20, 39). Dada la desvalorización contemporánea de la palabra «escriba» *(sofer)*, ya en gran parte substituida por la de «sabio» *(ḥakam)*, su mención en el Nuevo Testamento no obliga a suponer que se trate de alguno de los grandes maestros o «rabinos»; los «escribas convertidos» pudieron proceder del nivel más humilde del magisterio religioso en Israel. En la «situación viviente» eclesial y catequética, que también (y quizá preferentemente) refleja en este punto el Evangelio escrito, el tesoro de la Revelación tuvo un concreto «administrador» ideal en la persona de aquel «escriba hecho discípulo del Reino de los Cielos», que se llamaba Saulo de Tarso. A pesar de cierta tendencia a oponer nominalmente lo «nuevo» a lo «antiguo» (común también a los Sinópticos: *Mt.* 9, 16s. par.), su teología es una admirable armonización del nuevo pensamiento con las categorías mentales y afectivas, no sólo veterotestamentarias, sino incluso específicamente rabínicas. Y en ello se puede descubrir una coincidencia de fondo con el espíritu del primer evangelista y con la atmósfera eclesial concreta que se respira en el «tono» de su catequesis, sobre todo en el de sus «unidades propias». [Analogía profunda y de espíritu, no perceptible para quien permanezca en el solo análisis superficial y de expresión, vgr. de algunas afirmaciones unilaterales a propósito de la «Ley» (→5, 17)]. Llegar a la conclusión de que también el autor definitivo del primer Evangelio es un rabí convertido al cristianismo, sería tal vez concretar mucho — sin que ello deje de ser verosímil, y positivamente probable el que, en la comunidad o escuela donde se iba elaborando la estructura del Evangelio escrito, influyese la presencia de auténticos «escribas» entregados al servicio del Reino de Dios. En toda hipótesis, es exacto ver formulado en esta frase sentenciosa, con que el evangelista rubrica la parte más personal de su libro, el ideal de pedagogía al que ha procurado ajustarse en su manera de proponer la persona y doctrina de Jesús. [Ideal que permanecería idéntico aunque hubiese que dar a la palabra γραμματεύς — «escriba», en el texto presente, un sentido meramente analógico, refiriéndolo a todo «maestro» o «doctor» cristiano de primera hora.]

Al margen de la estricta significación literal, la figura del «escriba cristiano» esbozada en esta sentencia del Señor es cifra de aquella divina serenidad con que El mismo supo presentar la novedad del Evangelio como flor y fruto nacido en el tallo del Antiguo Testamento (→5, 17ss.), y arquetipo de la abnegación con que todo buen «escriba» —catequista, teólogo, exégeta—en el Reino de Dios deberá

renunciar a cualquier exclusiva predilección por solo «lo nuevo» o por solo «lo antiguo», para convertirse en discípulo y administrador de la sola Verdad. *13, 52-53*

Como las demás colecciones amplias de enseñanzas del Señor (→ 7, 28; 11, 1; 19, 1; 26, 1), también la de «las Parábolas» termina con una frase redaccional estereotipada
(13, 53): **Y sucedió que, cuando hubo terminado Jesús estas parábolas, partió de allí...** La inmediata «sección narrativa» seguirá iluminando la personalidad de Jesús como Hijo de Dios e «Hijo del Hombre», y sus planes sobre la instauración del «Reino de los Cielos». En ella, la Catequesis iniciará su vertiente definitiva hacia una Muerte y una Resurrección, cuyo Mensaje fue el núcleo germinal del Evangelio y en cuyo Misterio se contiene la esencia del Cristianismo. *53*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

Siglos III-XIII

Ya San Jerónimo pudo presentar, el año 387, una primicial «bibliografía» de Comentarios a San Mateo en el prólogo al suyo (ML 26, 20 BC). Mas de aquellos escritos, como de la mayor parte de los demás «comentarios» de la edad patrística, sólo nos han llegado reliquias. Textos preciosos por su antigüedad, por su valor de testimonio y, a veces, por su misma calidad intrínseca. Pero con frecuencia incompletos, y aun reducidos a minúsculos fragmentos. A propósito de algunos de ellos, por otra parte, no está resuelto el interrogante de la «autenticidad». Relicario secular de la exégesis patrística fueron las «Cadenas»; género predilecto (con este nombre «técnico» o con otros) durante la edad media. Su fecundo estudio crítico espera vocaciones de investigador; citamos como obra modélica: Joseph REUSS, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Texte und Untersuchungen 61 (R. V, B. 6), Berlin 1957, XLVII-463 páginas [1].

La mayor parte de las obras mencionadas a partir del siglo VI hasta el XII son de inferior interés, y aun de origen y datación dudosa.

Los «comentarios» patrísticos suelen ser «vitales», de timbre homilético y parenético. Con frecuencia se trata de «homilías» en el sentido propio, tenidas en asamblea litúrgica. Por encima de todas ellas, y con valor absolutamente «contemporáneo», destacan las 90 Homilías sobre San Mateo pronunciadas en Antioquía por San Juan Crisóstomo, hacia el año 390. Copiadas en manuscritos, impresas, traducidas y citadas infinidad de veces, merecen y esperan una edición crítica digna de ellas.

[1] Cfr. además JAVIER CAUBET ITURBE, *Una cadena patrística, conservada en árabe, del Evangelio de San Mateo*. Estudios Bíblicos 24 (1965) 135-151.

Siglo III

[Cfr. C. H. TURNER, *The early Greek Commentators on the Gospel According to St. Matthew,* Journ. of Theological Studies 12 (1910) 99-112.]

SAN HIPÓLITO ROMANO († 235). Se conservan escasos fragmentos de un comentario a San Mateo en CB 1, 2 (ed. H. Achelis 1897), 195-208. Cfr. también P. BELLET, Sefarad 6 (1946) 355-361; J. CAUBET ITURBE, Est. Bíblicos 24 (1965) 147-149.

ORÍGENES († 253/4), *Comentarios al Ev. de S. Mt.* (fragm.): MG 13, 829-1600; CB 40, 1 (ed. E. Klostermann, 1935, Orig. Werk. X), 1-703. Cfr. CB 41, 1 (E. Klostermann, 1941, XII, 1): fragmentos y homilías; CB 41, 2 (Klosterm. XII, 2): notas e índices. *Commentariorum in Mt.* series (traducción latina anónima de una parte del Comentario): MG 13, 1599-1800; CB 38 (ed. E. Klostermann, 1933, Orig. XI), 1-299.

Anónimo del s. III; cfr. G. MERCATI, *Anonymi Chiliastae in Matthaeum fragmenta,* Studi e Testi 11 (Roma 1903), I, p. 1-49, C. H. TURNER, *An Exegetical Fragment of the third Century,* Journ of Theolog. Studies 5 (1904) 218-241.

Siglos IV y V

TEODORO DE HERACLEA (aprox. † 355). Escribió un Comentario, según S. Jerónimo (cfr. ML 26, 20 B; *De vir. illustr.*: ML 23, 731-4). Ha recogido algunos fragmentos J. REUSS, o. cit., págs. XXVI-XXIX y 55-95.

SAN HILARIO DE POITIERS († 367), *Commentarius in Evang. Matthaei:* ML 9, 917-1076 (cfr. 10, 724; CSEL 65, 232 y 17, 383).

SAN EFRÉN († 372). Comentó el Evangelio concordado, o «Diatessaron», de Taciano, en el que tenía notable importancia el Evangelio de San Mateo. Cfr. la edición de la versión armenia y traducción latina de L. LELOIR en CSCO 137/Arm. 1 y CSCO 145/*Arm.* 2 (Louvain 1953/4). Además, L. LELOIR, *L'Évangile d'Éphrem d'après les oeuvres éditées.* Recueil de textes (CSCO 180/Subsidia 12, Louvain 1958, págs. 1-60 [= Mt.] y págs. 142ss. [= «diatesáricos»]); SAINT ÉPHREM, *Commentaire de l'Évangile Concordant.* Texte Syriaque (Ms. Chester Beatty 709). Edité et traduit par Dom Louis Leloir O. S. B.: Chester Beatty Monographs, n. 8 (Dublin 1963).

SAN ATANASIO († 373). Se conservan textos suyos sobre *Mt.* en «Cadenas», citas, etc. No hay indicios de que escribiera un «comentario» propiamente dicho. Se trata, al parecer, de fragmentos de otros libros o escritos. Cfr. MG 27, 1364-1389. El comentario *In illud (Mt.* 11, 27): *Omnia mihi tradita sunt...* (MG 25, 207-220) parece de época posterior a él.

APOLINAR DE LAODICEA (aprox. † 392). San Jerónimo menciona un co-

mentario escrito por él (cfr. ML 26, 20 B). Quedan algunos fragmentos en las «Cadenas»; cfr. J. REUSS, o. c., págs. XXIII-XXVI y 1-54.

DÍDIMO DE ALEJANDRÍA («Dídimo el ciego»), aprox. † 398. No se conserva nada del comentario a *Mt.* que menciona San Jerónimo (ML 26, 20 C).

FORTUNACIANO DE AQUILEYA (hacia mitad s. IV). Escasos fragmentos de sus *Commentarii*, mencionados también por San Jerónimo (l. c.), en ML Suplemento 1, 216-219; CC (ser. lat.) 9, 365-370.

SAN JUAN CRISÓSTOMO († 407). *Homilías* (90) *sobre San Mateo.* Lo más completo de la época patrística. Pronunciadas en Antioquía, hacia el a. 390. MG 57, 13-472 y 58, 471-794. Edición y traducción castellana de D. Ruiz Bueno: B. A. C. 141 y 146 (Madrid 1955/56).

SAN CROMACIO DE AQUILEYA († 407/8), *Tractatus XVII in Evang. Mt.:* ML 20, 327-368; CC (s. l.) 9, 398-442. *Sermo de octo beatitudinibus:* ML 20, 323-328; CC (s. l.) 9, 381-388. Cfr. R. ETAIX, *«Tractatus in Matheum» partiellement inédits, pouvant être attribués à Chromace d'Aquilée,* Revue Bénedict. 70 (1960) 469-503.

TEÓFILO DE ALEJANDRÍA († 412). Mencionado por San Jerónimo (ML 26, 20 B); cfr. *Epist.* 121, 6: ML 22, 1020 y CSEL 56, 24s; *De vir. illustr.* XXV: ML 23, 677-678 A). Quedan poquísimos fragmentos, probablemente restos de homilías: J. REUSS, o. c., pág. XXXIIIs y 151-2.

SAN JERÓNIMO († 420), *Commentarii in Evangelium Matthaei:* ML 26, 15-218. Cfr. también *Homilia in Evang. sec. Mt.* (18, 7-9): ML Supl. 2, 172-175; CC 78, 503-506.

SAN AGUSTÍN († 430), *Quaestiones in Evangelium secundum Matthaeum:* ML 35, 1323-1332; *Quaestiones XVII in Matthaeum:* ML 35, 1365-1376; *De sermone Domini in monte* (sec. *Mt.*): ML 34, 1229-1308; *De consensu evangelistarum,* libros 2 y 3; ML 34, 1071-1216; CSEL 43, 81-393.

TEODORO DE MOPSUESTIA († 428). Quedan fragmentos de un Comentario a *Mt.*, atestiguado por Ebedjesu (cfr. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis* III, 1, 32): MG 66, 703-713 y J. REUSS, o. c., págs. XXX-XXXIII y 96-150.

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA († 444). Escribió un «comentario» (parece que en el sentido propio de la palabra) a San Mateo. Sólo se conservan fragmentos a través de las «Cadenas»: MG 72, 365-474 y J. REUSS, o. c., págs. XXXIV-XXXIX y 153-269.

SAN EUQUERIO DE LIÓN (aprox. † 450), *Instructionum ad Salonium* lib. I, cap. II *(in Evang. Mt.):* ML 50, 796-798; CSEL 31, 105-109.

ARNOBIO «JUNIOR» (hacia mitad s. V), *Expositiunculae in Evangelium:* ML 53, 571-578.

AMMONIO DE ALEJANDRÍA (segunda mitad s. V). Fragmentos en MG 85, 1381-1392. Cfr. J. REUSS, *Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Matthäus und Johannes-Kommentars,* Biblica 22 (1941) 13-20.

Siglos VI-XII

PSEUDO-CRISÓSTOMO. El «*Opus imperfectum in Matthaeum*», seudónimo, reproducido en MG 56, 611-946, fue muy utilizado durante la edad media. Probablemente es del siglo VI. Cfr. F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi* (Madrid 1950ss), III, núm. 4350.

[PSEUDO]-PEDRO DE LAODICEA. Acerca de su *Comentario a San Mateo* (MG 86 (2), 3323-3336) cfr. C. F. G. HEINRICI, *Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums*, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N. T. 5 (Leipzig 1908) y R. DEVRESSE en *Diction. de la Bible, Suppl.*, I, 1165-1167.

PSEUDO-JERÓNIMO, *Expositio in Evangelium sec. Matthaeum:* ML 30, 551-579. (Siglo VII-VIII?).

PSEUDO-ALCUINO (s. IX?), *Commentarium in Matthaeum;* cfr. «Clavis Patrum Latinorum» (Sacris Erudiri III, [2]1961), núm. 1168.

CLAUDIO DE TURÍN († aprox. 827), *In Mt.* Cfr. ML 104, 835-838 y STEGMÜLLER, *Repertorium...* II, núm. 1958.

[PSEUDO?]-WALAFRIDO ESTRABÓN (Walafr. Estr. † 849), *Expositio in Ev. Mt.:* ML 114, 861-888; *Glossa ordinaria. Evang. sec. Mt.:* ML 114, 63-178.

ISH'ODAD DE MERV (aprox. 850). Texto siriaco de su *Comentario a San Mateo* en «Horae Semiticae» VI (Cambridge 1911), págs. 1-203; traducción inglesa de M. D. GIBSON, introd. de J. R. HARRIS en «Horae Semiticae» V (Cambr. 1911), págs. 1-122.

RÁBANO MAURO († 856), *Commentariorum in Mt. libri octo:* ML 107, 727-1156.

[PSEUDO]-BEDA (poster. a Ráb. Mauro), *In Matthaei Evangelium Expositio:* ML 92, 9-132.

SEDULIUS SCOTUS († post. 858), *In Mt.;* cfr. ML 103, 273-280 y STEGMÜLLER, *Repertorium...*, V, núms. 7603 y 7606.

SAN PASCASIO RADBERTO († aprox. 865), *Expositio in Evangelium Matthaei:* ML 120, 31-994.

FOCIO DE CONSTANTINOPLA († aprox. 891). Se conservan fragmentos de Homilías sobre San Mateo a través de las «Cadenas»; cfr. J. REUSS, o. c., XXXIX-XLV y 270-337; cfr. MG 101, 1189-1209.

CHRISTIANUS DRUTHMAR DE STAVELOT (2.ª mitad del s. IX), *Expositio in Matthaeum Evangelistam:* ML 106, 1261-1504.

REMIGIO DE AUXERRE («Altissiodorensis»), † 908, *Homiliae in Matthaeum:* ML 131, 865-932.

TEOFILACTO († aprox. 1078), *Enarratio in Evangelium Matthaei:* MG 123, 144-488.

«NICETAS DE HERACLEA» (fin. s. XI). Cfr. B. CORDERIUS, *Symbolae Graecorum Patrum in Matthaeum* (Tolosae 1646/7).

EUTIMIO ZIGABENO († después de 1118): MG 129, 111-766.

SAN BRUNO DE SEGNI († 1123), *Commentaria in Matthaeum:* ML 165, 63-314.

RUPERTO DE DEUTZ («Rupertus Tuitiensis»: † 1130), *De gloria et ho-*

nore Filii Hominis super Matthaeum: ML 168, 1307-1634. Cfr. *De Trinitate et operibus eius. In vol. IV Evangelist. lib. unus:* ML 167, 1535-1570.

DIONISIO BAR SALIBI († 1171), *Predicación de San Mateo Apóstol:* CSCO, *Scriptores Syri,* series II, tom. 98 (1906) y 99 (1931-33), págs. 1-171 [y 1-137].

[PSEUDO]-ANSELMO DE LAÓN († 1117). El comentario que se le atribuía *(Enarrationes in Evangelium Matthaei:* ML 162, 1227-1500) es de época posterior; (se atribuye a Godofredo de Babión; cfr. STEGMÜLLER, *Repertorium...,* II, p. 359 (núm. 2604). Probablemente Anselmo escribió un «Comentario», inédito.

Siglo XIII

Como realidad y símbolo de un fecundo reflorecimiento de los estudios bíblicos y teológicos, citamos únicamente los dos nombres máximos:

SAN ALBERTO MAGNO († 1280), *Enarrationes in Evangelium Matthaei:* vol. 20 y 21 (págs. 1-235) de la edición de obras completas de A. Borgnet.

SANTO TOMÁS DE AQUINO († 1274), *Expositio (lectura) in Evang. S. Matthaei.* Recogida de sus explicaciones, probablemente por los años 1256-59. Edición reciente: Marietti 1951. «*Catena aurea*» *super quattuor Evangelia.* La parte correspondiente a San Mateo, compuesta en 1262-3. Edición reciente: Marietti 1953.

Siglos XIII-XIV a XIX

No mencionamos los comentarios de estos siglos, cuyo catálogo sería interminable. Como única excepción, citemos los *Commentarii in quattuor evangelistas* (1596) de JUAN DE MALDONADO por su perenne calidad y por haber sido de nuevo publicados, traducidos al castellano, en nuestro tiempo *(Comentarios a los cuatro Evangelios,* por el P. JUAN DE MALDONADO, S. I. I: *Evangelio de San Mateo;* trad. intr. y notas del P. L. M.ª Jiménez Font; introd. biobibliogr. del P. J. Caballero. B. A. C. 59: Madrid 1950).

Siglo XX

A) COMENTARIOS

C. VAN ONGEVAL, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum:* Gandae 1900. (+)

H. J. HOLTZMANN, en *Die Synoptiker* (vol. I del «Hand-Commentar zum Neuen Testament»): Tübingen [3]1901 (1.ª ed.: 1890).

R. MARTÍNEZ VIGIL, *Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo según San Mateo:* Oviedo 1901. (+)
A. MERX, *Das Evangelium Matthaeus* (vol. II, 1 de «Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte»): Berlin, 1902.
J.-A. VAN STEENKISTE, *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthaeum* (3 vol.): Brugis 41903 (1.ª ed.: 1872). (+)
L. C. FILLION, *Evangile selon S. Matthieu* (en «La Sainte Bible», VII): París 1903. [Anteriormente, comentario más extenso con el mismo título: París 1878]. Trad. española: Madrid 1928. (+)
T. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus:* Leipzig 1903. 21914. 41922.
V. ROSE, *Evangile selon S. Matthieu:* París 1904. 91908. (+)
J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei:* Berlin 1904. 21914.
J. NIGLUTSCH, *Brevis Commentarius in Evangelium S. Matthaei:* Tridenti 21906. (+)
W. C. ALLEN, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew:* Edinburgh 1907. 31912 (repr. 61951).
A. B. BRUCE, en *The Synoptic Gospels* (vol. I de «The Expositor's Greek Testament»): London 51907 (1.ª ed.: 1897).
J. WEISS, en *Die Schriften des Neuen Testaments,* vol. I, págs. 226-392: Göttingen 21907. 41929.
C. J. G. MONTEFIORE, en *The Synoptic Gospels,* II: Cambridge 1909. 21927
A. PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel According. to St. Matthew:* London 1909. 51920 (repr. 1960).
L. A. SCHNEEDORFER, *Das Evangelium des hl. Matthäus:* Prag 1909. (+)
B. WEISS, *Das Matthäus-Evangelium:* Göttingen 101910 (1.ª ed. 1832 = H. A. W. Meyer. Desde 71883 = B. Weiss. Le ha sustituido en la colección «Kritisch-exegetischer Komm. ü. das N. T.» E. Lohmeyer-W. Schmauch).
E. DIMMLER, *Das Evangelium nach Matthäus:* (M. Gladbach) 1911. 21923. (+)
F. MAIER, en *Die Heilige Schrift des N. T.,* etc. dirig. por Fr. Tillmann: Berlin 1912. (+)
M. M. SALES, *Vangelo secondo S. Matteo* (en «La Sacra Bibbia», N. T. I): Torino 1912. (+)
A. H. M'NEILE, *The Gospel according to St. Matthew:* London 1915 (repr. 1955).
J. A. C. VAN LEEUWEN, *Het Evangelie van Mattheus:* Groningen 1915 (repr. 1934).
P. A. MICKLEM, *The Gospel according to St. Matthew* (en «Westminster Commentaries»): London 1917.
P. DAUSCH, en *Die Drei älteren Evangelien* («Die H. Schr. des N. T.», II): Bonn 1918. 41932. (+)
E. KLOSTERMANN-[H. GRESSMANN], en *Die Evangelien* (vol. II, págs. 149-357 de «Handbuch zum Neuen Testament»): Tübingen [1909] 1919. 31938.
(H. L. STRACK)-P. BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus erläu-*

tert aus Talmud und Midrasch (vol. I del «Kommentar zum N. T. aus Talm. u. Midr.»): München 1922. ^{4}1965.

J. KNABENBAUER - A. MERK, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum:* Paris ^{3}1922 («editionem tertiam curavit A. Merk». 1.ª ed.: 1892). (+)

F. W. GROSHEIDE, *Het heilig Evangelie volgens Mattheus:* Kampen 1922. ^{2}1954.

M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu* (en «Etudes Bibliques»): Paris 1923. ^{8}1948. (+)

A. DURAND, *Evangile selon Saint Matthieu* (en «Verbum Salutis»): Paris 1924. ^{33}1949. (Trad. italiana: Roma 1955. ^{3}1961. Trad. española: Madrid 1963). (+)

B. T. D. SMITH, *The Gospel according to St. Matthew* («Cambridge Bible»): Cambridge 1927.

P. VERHELST, *Evangile selon Saint Matthieu:* Malines 1927. (+)

T. H. ROBINSON, *The Gospel of Matthew* («The Moffat N. T. Commentary»): London 1928. ^{9}1960.

A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit:* Stuttgart 1929. repr. ^{6}1963.

[F. X. PÖLZL]-T. INNITZER, *Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus, mit Ausschluss der Leidengeschichte:* ^{4}1932. [^{2}1900]. (+)

J. H. ROPES, *The Synoptic Gospel:* London 1934. ^{2}1961.

D. BUZY, *Évangile selon saint Matthieu* («La Sainte Bible», dir. L. Pirot-A. Clamer): Paris 1935. (+)

W. LAUCK, *Das Evangelium des hl. Matthäus* («Herders Bibelkommentar»): Freiburg/Br. 1935. ^{2}1939. (+)

F. W. GREEN, *The Gospel according to saint Matthew* («The Clarendon Bible»): Oxford 1936. Repr. ^{6}1960.

H. ROUX, *L'Évangile du Royaume. Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu:* 1942. Genève ^{2}1956.

M. OVERNEY, *Évangile selon S. Matthieu:* Fribourg en Suisse 1944. (+)

J. M.ª BOVER, *El Evangelio de San Mateo:* Barcelona 1946. (+)

J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus:* Regensburg 1948. ^{3}1956. (Trad. italiana: Brescia 1957. ^{2}1962. Trad. holand.: Bilthoven 1963). (+)

W. MICHAELIS, *Das Evangelium nach Matthäus:* Zürich, I (caps. 1-7): 1948; II (caps. 8-17): 1949.

P. BENOIT, *L'Évangile selon saint Matthieu* («La Sainte Bible» [de Jérusalem]): 1950. ^{3}1961. (+)

K. STAAB, *Das Evangelium nach Matthäus* («Echter-Bibel»): Würzburg 1951 (+)

S. E. JOHNSON-G. A. BUTTRICK, *The Gospel According to St. Matthew* («The Interpreter's Bible»): New York 1951.

G. E. P. COX, *The Gospel according to St. Matthew* («The Torch Bible Commentaries»): London 1952.

J. DILLERSBERGER, *Das Evangelium des heiligen Matthäus in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau:* Salzburg, I-VI, 1952-1954 (+)

A. JONES, *The Gospel of Jesus Christ according to St. Matthew* (en «A Catholic Commentary on Holy Scripture»): London/N. Y.

1953. (+) [id. revis.: *The Gospel According to St. Matthew. A Text and Commentary for Students:* N. Y. 1965]. Trad. española («Verbum Dei» III): Barcelona 1957.
R. A. KNOX, en «A New Testament Commentary for English Readers», vol. I, *The Gospels:* London 1953. [2]1955. (+)
F. RIENECKER, *Das Evangelium des Matthäus* («Wuppertaler Studienbibel»): Wuppertal 1953. [3]1963.
A. GUIDETTI, *Evangelium secundum Matthaeum. Gesù Messia:* Milano [1954]. (+)
J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* («Das N. T. Deutsch»): Göttingen 1954. [11]1964.
R. GLOVER, *A Teacher's Commentary on the Gospel of St. Matthew:* London 1956.
E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus* («Kritisch = exegetischer Kommentar über das Neue Testament»): Göttingen 1956. [2]1958.
F. V. FILSON, *The Gospel According to St. Matthew* («Black's N. T. Commentaries» y «Harper's N. T. Comm.»): London/New York 1960.
S. DEL PÁRAMO, *Evangelio de San Mateo* («La Sda. Escritura». Texto y coment. por prof. de la Comp. de Jesús. I, Evangelios; B. A. C 207): Madrid 1961. [2]1964. (+)
R. V. G. TASKER, *The Gospel According to St. Matthew* («Tyndale N. T. Comm.»): London/Grand Rapids 1961.
K. STENDAHL en «Peake's Commentary», págs. 769-798: London 1962. Repr. 1963.
W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus* («Geistliche Schriftlesung» I, 1): Düsseldorf 1962. [2]1963. (Trad. italiana: Roma 1964). (+) I, z: Düsseldorf 1965.
A. W. ARGYLE, *The Gospel according to Matthew:* London/N. Y. 1963.
P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu* («Commentaire du Nouveau Testament», I): Neuchâtel 1963.
G. M. CAMPS, *Evangeli segons sant Mateu* («Bíblia de Montserrat»): Montserrat 1963. (+)
J. C. FENTON, *The Gospel of St. Matthew* («Pelican Gospel Commentaries»): London/Baltimore 1963.
H. TROADEC, *L'Évangile selon saint Matthieu:* Tours 1963. (+)
P. GAECHTER, *Das Matthäus-Evangelium:* Innsbruck-München 1964. (+)
M. DE TUYA, *Evangelio de San Mateo* («Biblia Comentada». Prof. de Salamanca. V, Evangelios; B. A. C. 239): Madrid 1964. (+)

B) ESTUDIOS DE CONJUNTO

E. NESTLE, *Die Fünfteilung im Werk des Papias und im ersten Evangelium,* Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1 (1900) 252-254.
J. HAUSSLEITER, *Probleme des Matthäus-Evangeliums,* Beiträge z. Förderung christ. Theol. 5, 6 Heft (Gütersloh 1901) 1-30.
T. MILNE, *St Matthew's parallel narratives,* Journ of Theol. Stud. 5 (1904) 602-608.

A. S. BARNES, *Suggestions on the Origin of the Gospel according to St Matthew,* Journ. of Theol. Stud. 6 (1905) 187-203.
L. SCHADE, *Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal,* Bibl. Zeitschr. 6 (1908) 346-363.
L. MÉCHINEAU, *Il Vangelo di S. Matteo secondo le risposte della Commissione Biblica* (Roma 1912).
H. GROSCH, *Der Umfang des vom Apostel Matthäus verfassten Evangeliums oder des aramäischen Matthäus* (Leipzig 1914).
E. LEVESQUE, *Quelques procédés littéraires de Saint Matthieu,* Rev. Bibl. 25 (1916) 5-22. 387-402[-405].
A. L. WILLIAMS, *The Hebrew-Christian Messiah. The presentation of the Messiah to the Jews in the Gospel according to St Matthew* (New York 1917).
E. LEVESQUE, *Nos quatre Evangiles. Leur composition et leur position respective.* Etude suivie de: *Quelques procédés littéraires de saint Matthieu* (Paris 1917. [3]1923).
B. W. BACON, *The «Five Books» of Matthew against the Jews,* The Expositor, VIII ser., 15 (1918) 56-66.
J. HUBY, *Saint Matthieu, l'homme de tradition et l'homme de progrès,* Etudes 158 (1919, 1) 5-17. 158-174; trad. española en Estudios Franciscanos 22 (1919, 1) 141-144. 225-229. 281-286. 370-376.
J. A. FINDLAY, *The Book of Testimonies and the Structure of the First Gospel,* The Expositor, VIII ser., 20 (1920) 388-400.
J. HAUSSLEITER, *Die Eigenart der beiden apostolischen Evangelien* (Leipzig 1921).
F. DE LA-COT, *Evangelio de San Mateo,* Estudis Franciscans 29[30] (1923) 331-337; 30[31] (1923) 9-19. 89-100. 181-188. 257-268. 420-425; 32 (1924) 19-31. 256-263. 334-343. 417-423; 33 (1924) 17-24. 81-87.
J. A. FINDLAY, *Jesus in the First Gospel* (New York 1925).
E. VON DOBSCHÜTZ, *Matthäus als Rabbi und Katechet,* Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 27 (1928) 338-348.
G. AICHER, *Hebräische Wortspiele in Matthäusevangelium* (Bamberg 1929).
A. SCHLATTER, *Die Kirche des Matthäus,* Beiträge z. Förderung christ. Theolog. 33 (1929) Heft 1.
B. W. BACON, *Studies in Matthew* (London/N. Y. 1930).
A. FRÖVIG, *Das Matthäus-Evangelium und die aramäische Matthäusschrift des Papias,* Neue kirchl. Zeitschr. 42 (1931) 344-376.
N. W. LUND, *The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospel According to Matthew,* Anglic. Theolog. Review 13 (1931) 405-433.
A. SCHENZ, *Matthäus 1, 1-4, 23 im Lichte der semitisch-literarischen Architektonik* (Augsburg 1931).
J. A. FINDLAY, *The First Gospel and the Book of Testimonies,* Amicitiae Corolla (Essays Presented to J. R. Harris, London 1933) 57-71.
M. KIDDLE, *The Conflict between the Disciples, the Jews, and the Gentiles in St Matthew's Gospel,* Journ. of Theolog. Studies 36 (1935) 33-44.

E. SCHUYLER, *Studies in the Gospel According to Matthew* (New York 1935).
A. KADIĆ, *De sensu messianico S. Matthaei* (Romae 1937).
J. CHAPMAN, *Matthew, Mark and Luke* (London 1937).
W. S. REILLY, *The Origin of St Matthew's Gospel*, Cath. Biblic. Quart. 2 (1940) 320-329.
W. GRUNDMANN, *Die Arbeit des ersten Evangelisten am Bilde Jesu*, Christentum und Judentum (Leipzig 1940) 53-78.
W. M. JACONO, *Il Regno di Dio in S. Matteo*, La Scuola Catt. 69 (1941) 380-402. 449-462.
S. G. MATULICH, *The Kingdom of the Heavens in the Gospel of St Matthew*, Cath. Bibl. Quart. 3 (1941) 43-49.
C. C. TORREY, *The Biblical Quotations in Matthew* (Documents of the Primitive Church, N. Y./London 1941) 41-90.
S. E. JOHNSON, *The biblical quotations in Matthew*, Harvard Theolog. Review 36 (1943) 135-153.
F.-M. CATHERINET, *Y a-t-il un ordre chronologique dans l'évangile de saint Matthieu?*, Mélanges E. Podechard (Lyon 1945) 27-36.
A. DESCAMPS, *Le Christianisme comme justice dans le premier Evangile*, Ephem. Theol. Lovan. 22 (1946) 5-33.
J. H. BENNETCH, *Matthew: an apologetic*, Bibliotheca Sacra 103 (1946) 238-346. 477-484.
C. H. DODD, *Matthew and Paul*, The Exposit. Times 58 (1946/7) 293-298 [item en New Testament Studies (Manchester 1953) 53-66].
G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St Matthew* (Oxford 1946).
T. W. MANSON, *The Gospel According to St Matthew*, Bullet. of the Rylands Library 29 (1946) 393-428 [reprod. en Studies in the Gospels and Epistles (Manchester 1962) 68-104].
J. S. KENNARD, *The reconciliation Tendenz in Matthew*, Anglican Theol. Rev. 28 (1946) 159-163.
K. W. CLARK, *The Gentile Bias in Matthew*, Journ. of Bibl. Literat. 66 (1947) 165-172.
G. PRIERO, *«Pater» in S. Matteo*, Palestra del Clero 26 II (1947) 49-53.
F. KUNKEL, *Creation Continues: A Psychological Interpretation of the First Gospel* (New York 1947).
B. C. BUTLER, *The Historical Setting of St Matthew's Gospel*, Downside Review 66 (1948) 127-138.
[B. C. BUTLER], *St Paul's Knowledge and Use of St Matthew*, Downs. Rev. 66 (1948) 367-383.
R. GUTZWILLER, *Jesus der Messias, Christus im Matthäus-Evangelium* (Einsiedeln 1949. Trad. italiana, Roma 1965).
J. S. KENNARD, *The Place of Origin of Matthew's Gospel*, Anglican Theol. Rev. 31 (1949) 234-246.
K. THIEME, *Matthäus, der schriftgelehrte Evangelist*, Judaica 5 (1949) 130-152. 161-182.
G. MCKEE, *The Gospel According to Matthew*, Interpretation 3 (1949) 194-205.

T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus. As recorded in the Gospels According to St Matthew and St Luke* (London 1949).
E. MASSAUX, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Louvain 1950).
B. C. BUTLER, *The Originality of St Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge 1951).
P. DÉMANN, *Le premier Evangile est-il antijuif?*, Cahiers Sioniens 5 (1951) 240-257.
W. R. BATES, *The Relation of the Messianic Kingdom to the Kingdom of God in Mt* [Dissert. Southern Baptist Seminary 1951].
E. MASSAUX, *Le texte du Sermon sur la montagne de Matthieu utilisé par saint Justin*, Ephem. Theol. Lovan. 28 (1952) 411-448 (y Analecta Lovan. Bibl. et Orient., ser. II, fasc. 34).
J. M.ª BOVER, *Variantes semíticas del texto antioqueno en San Mateo*, Miscellanea Bibl. B. Ubach (Montisserrati 1953) 323-328.
E. K. WINTER, *Das Evangelium der jerusalemitischen Mutterkirche.* Aufgaben der Matthäus-Forschung, Judaica 9 (1953) 1-33.
G. BORNKAMM, *Matthäus als Interpret der Herrenworte*, Theolog. Literaturzeitung 79 (1954) 341-346 (cfr. *Enderwartung*... etc., 1956).
G. RINALDI, *Il messianismo tra «le Genti» in S. Matteo*, Rivista Biblica 2 (1954) 318-324.
E. K. WINTER, *Der historische Christus «secundum Proto-Matthaeum»*, Judaica 10 (1954) 193-230.
A. FARRER, *St Matthew and St Mark* (London 1954).
K. STENDAHL, *The School of St Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954).
B. GÄRTNER, *The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew*, Studia Theolog. 8 (1954) 1-24.
G. BARTH, *Untersuchungen zum Gesetzverständnis des Evangelisten Matthäus* [Dissert. Facult. Theol. Heidelberg, 1955]; Cfr. G. BORNKAMM, etc., *Ueberlieferung*... (1960), p. 54-154.
S. CIPRIANI, *La Dottrina della Chiesa in S. Matteo*, Rivista Biblica 3 (1955) 1-31.
V. IACONO, *Caratteristiche dell'Evangelio di S. Matteo*, Rivista Biblica 3 (1955) 32-48.
S. BARTINA, *El milenario salernitano de San Mateo y la XIII Semana Bíblica Italiana (20-24 sept. 1954)*, Estudios Bíbl. 14 (1955) 81-108.
L. VAGAGGINI, *XIII Settimana Biblica Italiana* (Roma-Salerno, 20-24 sett. 1954), Div. Thomas 58 (1955) 172-180.
J. A. E. VAN DODEWAARD, *La force évocatrice de la citation mise en lumière en prenant pour base l'Evangile de S. Matthieu*, Biblica 36 (1955) 482-491.
G. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, en The Background of the New Testament and its Eschatology (In Honour of C. H. Dodd, Cambridge 1956. Repr. 1964) 222 ss. Cfr. G. BORNKAMM, etc., *Ueberlieferung*... (1960), p. 13-47.
A. FEUILLET, *Le sens du mot parousie dans l'évangile de Matthieu*, en The Background of the N. T., etc. (Cambridge 1956), p. 261-280.

F. V. FILSON, *Broken Patterns in the Gospel of Matthew*, Journ. of Bibl. Literat. 75 (1956) 227-231.

E. E. MAY, *Translation of Monetary Terms in St Matthew's Gospel*, Cath. Bibl. Quart. 18 (1956) 140-143.

M. H. SHEPHERD, *The Epistle of James and the Gospel of Matthew*, Journ. of Bibl. Literat. 75 (1956) 40-51.

M. J. FIEDLER, *Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäusevangelium auf seine Grundlagen untersucht* [Dissert. Halle-Wittenberg, 1957]; cfr. Theolog. Literaturzeitung 83 (1958) 591s.

H. J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten* [Dissert. Fac. Theol. Heidelberg, 1957]; cfr. BORNKAMM, etc., *Ueberlieferung...* (1960), p. 155-287.

J. LEVIE, *Critique littéraire évangelique et évangile araméen de l'apôtre Matthieu*, en La formation des Evangiles (Recherches Bibliques II, 1957), p. 34-69.

G. SCHILLE, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. II: Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*, New Testam. Stud. 4 (1957/8) 101-114.

C. U. WOLF, *The Gospel to the Essenes*, Biblical Research 3 (1958) 28-43.

G. S. SLOYAN, *The Gospel according to Matthew*, Worship 32 (1958) 342-351.

D. O. VIA, *The Church as the Body of Christ in the Gospel of Matthew*, Scottish Journ. of Theol. 11 (1958) 271-286.

R. L. TREESE, *The Eschatology of the Compiler of the Gospel according to St Matthew* [Dissert. Boston Univ. Graduate Schol. 1958].

H. C. WAETJEN, *The Transformation of Judaism according to St Matthew. An Examination of the Theology of the First Gospel* [Dissert. Tübingen, 1958]; cfr. Theolog. Literaturzeitung 84 (1959) 145s.

P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Das Matthäusevangelium, ein judenchristliches Evangelium?*, Acta Theologica Danica, I (Aarhus 1958).

F. DREYFUS, *Saint Matthieu et l'Ancien Testament*, La Vie Spirit. 101 (1959) 121-135.

E. J. GOODSPEED, *Matthew: Apostle and Evangelist* (Philadelphia 1959).

BISH. CASSIAN, *The Interrelation of the Gospels: Matthew-Luke-John*, Studia Evangelica, Texte und Untersuchungen 73 (1959) 129-147.

J. C. FENTON, *Inclusio and Chiasmus in Matthew*, Studia Evangelica, Text. u. Unters. 73 (1959) 174-179.

J. JEREMIAS, *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus*, Zeitschr. f. Neut. Wiss. 50 (1959) 270-274.

N. B. STONEHOUSE, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Philadelphia 1944. London [2]1959).

W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Leipzig 1959. [3]1964).

E. B. BLAIR, *Recent Study of the Sources of Matthew*, Journ. of Bible and Relig. 27 (1959) 206-210.

C. DE BEUS, *Een onderzoek naar formulecitaten bij Mattheus met het oog op het vroegste christologische denken volgens het N. T.*,

Nederlands Theologisch Tijdschrift 14 (1959/60) 401-419. Resumen en N. T. Abstracts 5 (1960/61) 168s.
G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Neukirchen 1960. ²1961. Trad. inglesa, London 1963).
J. KÜRZINGER, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums*, Bibl. Zeitschr. N. F. 4 (1960) 19-38.
E. P. BLAIR, *Jesus in the Gospel of Matthew. A Reappraisal of the Distinctive Elements in Matthew's Christology* (New York 1960).
A. SZABÓ, *Anfänge einer judenchristlichen Theologie bei Matthäus* Judaica 16 (1960) 193-206.
M. H. FRANZMANN, *Follow Me: Discipleship According to Saint Matthew* (St. Louis 1961).
G. BAUMBACH, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien* [Habil. Schrift. Berlin 1961]; cfr. Theolog. Literaturz. 88 (1963) 466.
M. PUNGE, *Endgeschehen und Heilsgeschichte in Matthäusevangelium* [Dissert. Greifswald 1961]; cfr. Theolog. Literaturz. 89 (1964) 712.
G. HEBERT, *The Problem of the Gospel According to Matthew*, Scott. Journ. of Theol. 14 (1961) 403-413.
C. H. LOHR, *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, Cath. Bibl. Quart. 23 (1961) 403-435.
T. F. GLASSON, *Anti-pharisaism in St Matthew*, The Jewish Quart. Rev. 51 (1961) 316-320.
S. V. MCCASLAND, *Matthew twists the Scriptures*, Journ. of Bibl. Lit. 80 (1961) 143-148.
V. SCHWARZ, *Das Menschenbild nach Matthäus*, Bibel und Liturgie 1960/61, págs. 117-123. 196-201. 297-300.
J. P. BROWN, *The Form of 'Q' known to Matthew*, N. T. Studies 8 (1962) 27-42.
T. DE KRUIJF, *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums* (Roma 1962). [Resumen previo en Verbum Domini 39 (1961) 39-43: «*Filius Dei Viventis*» *(Mt 16, 16). Collationes ad christologiam evangeli secundum Matthaeum*].
J. J. O'ROURKE, *The Fulfillment Texts in Matthew*, Cath. Bibl. Quart. 24 (1962) 394-403.
X. LÉON-DUFOUR, *Bulletin d'Exégèse du Nouveau Testament. Théologie de Matthieu et paroles de Jésus*, Recherch. de Sc. Relig. 50 (1962) 90-111.
A.-M. MALO, *L'Evangile de saint Matthieu, évangile ecclésiastique.* En L'Eglise dans la Bible: Communic. prés. a la XVII Réunion ann. de l'ACEBAC, págs. 19-34. Studia (Rech. de Phil. et de Théol., Montréal) 13, 1962.
J. MUNCK, *Die Tradition über das Matthäusevangelium bei Papias*, Neotestamentica et Patristica (Freundsgabe O. Cullman), 1962, p. 249-260.
G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen 1962).

W. TRILLING, *Das Matthäusevangelium — heute,* Bibel und Leben 3 (1962) 42-51.
W. E. HULL, *A Teaching Outline of the Gospel of Matthew,* Review and Expositor 59 (1962) 433-444.
V. L. STANFIELD, *Preaching Values in the Gospel of Matthew,* Rev. and Expos. 59 (1962) 512-517.
R. B. BROWN, *The Gospel of Matthew in Recent Reasearch,* Rev. and Expos. 59 (1962) 445-456 [bibliografía sistematizada].
A. M. DENIS, *Les thèmes de connaissance comparés dans S. Matthieu et à Qumran* [Dissert. Pontif. Comm. Bibl., 1962].
El fascíc. de octubre 1962 de Southwestern Journal of Theology contiene los estudios siguientes: R. SUMMERS, *The Plan of Matthew* (7-16); T. C. URREY, *The Background of Mt* (17-28); R. O. COLEMAN, *Mt's Use of the O. T.* (29-39); H. H. HOBBS, *The Miraculous Element in Mt* (41-54); G. E. LADD, *Consistent or Realized Eschatology in Mt* (55-63).
R. ROCA-PUIG [y C. H. ROBERTS], *Un papiro griego del Evangelio de San Mateo* (Barcelona ²1962).
C. F. D. MOULE, *Commentaries on the Gospel According to St Matthew,* Theology 66 (1963) 140-144 [bibliografía, espec. de lengua inglesa].
J. GNILKA, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumrân,* Bibl. Zeitschr. N. F. 7 (1963) 43-63.
R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (München 1963).
G. BRAUMANN, *Jesu Erbarmen nach Matthäus,* Theolog. Zeitschrift 19 (1963) 305-317.
C. W. F. SMITH, *The Mixed State of the Church in Matthew's Gospel,* Journ. of Bib. Literat. 82 (1963) 149-168.
N. KALKER, *The Alleged Matthaean Errata,* New Test. Stud. 9 (1963) 391-394.
J. KÜRZINGER, *Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums,* N. Test. Stud. 10 (1963) 108-115.
C. F. D. MOULE, *St Matthew's Gospel: Some Neglected Features,* Studia Evangelica II: Text. u. Unters. 87 (1964) 91-99.
H. A. KENT, *Matthew's Use of the Old Testament,* Bibliotheca Sacra 121 (1964) 34-43.
N. HILLYER, *Matthew's Use of the Old Testament,* Evangelical Quarterly 36 (1964) 12-26.
J. M. GIBBS, *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title «Son of David»,* New Test. Studies 10 (1964) 446-464.
R. S. MCCONNELL, *The Authority and Use of the O. T. in the Gospel of St Matthew* [Dissert. Basel 1964].
G. DANIELI, *Alcune considerazioni sull'argomento «ex Vaticiniis V. T.» nell'apologetica di S. Matteo,* Div. Thomas 67 (1964) 335-347.
B. CORSANI, *Linee di ricerca per lo studio della composizione del Vangelo di Matteo,* Protestantesimo 19 (1964) 6-22.
D. YUBERO, *Dimensión teológica y estructura literaria del Evangelio de San Mateo,* Lumen 14 (1965) 97-116.

INDICE ANALITICO

INDICE ANALITICO*

* Se indican con negritas (vgr. **520-525**) los pasajes en que el tema se trata más extensa o directamente. A varios temas les corresponde su desarrollo especial en el segundo volumen.

El evangelio según San Mateo

2

Isidro Gomá

EDICIONES marova

EL EVANGELIO

SEGUN SAN MATEO

CHRISTUS HODIE

Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον
ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos.

Hebreos, 13, 8.

EL EVANGELIO

SEGUN SAN MATEO

(14-28)

COMENTARIO AL NUEVO TESTAMENTO
III/2

COLECTANEA SAN PACIANO
22/2

INSTITUTO ESPAÑOL DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS
Roma

FACULTAD DE TEOLOGIA - SECCION SAN PACIANO
Barcelona

ISIDRO GOMA CIVIT

EL EVANGELIO

SEGUN SAN MATEO

VOLUMEN SEGUNDO
(14-28)

1976

EDICIONES MAROVA, S. L.

Viriato, 55 - Madrid-10

Nihil obstat: **Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias,** Madrid, 24-I-76
Imprímase: **Ilmo. Sr. José M.ª Martín Patino,** Madrid, 30-I-76

Depósito legal: AV. 24.—1966 (II)
ISBN 84-269-0325-8 (tomo II)
ISBN 84-269-0324-X (obra completa)
Código Marova 122019

Printed in Spain. Impreso en España por **Gráficas Halar, S. L.,**
Andrés de la Cuerda, 4, Madrid-15, 1976 (5-76).

EPILOGO
A LA
«CONVERSACION PRELIMINAR»

El primer volumen de este Comentario se abre con una "*Conversación preliminar*" (págs. XI-XX). Ofrece y pide a quien lo toma en sus manos sintonía de espíritu, docilidad al método, idea clara de la intención y límites del trabajo. Presupone la fe en la Palabra de Dios, con esperanza y deseo de penetrar en su conocimiento.

Viene ahora este segundo volumen a completar la obra. Le afectan por igual todas las reflexiones de aquella "*Conversación preliminar*".

* * *

El texto de San Mateo comentado en el presente volumen es más extenso que el correspondiente al primero en la proporción de tres a dos. Ello ha requerido un mayor aprovechamiento del espacio impreso y, sobre todo, una austera reducción del manuscrito sin merma de su contenido real. Esta austeridad roza el límite de lo esquemático en los dos capítulos de la Pasión. Abundan las referencias internas (signo →) cuando una idea, necesaria o muy oportuna, ya se ha desarrollado en otro contexto. Innumerables citas brindan la posibilidad de iluminar la exégesis mediante pasajes bíblicos paralelos, complementarios o análogos. Fruto a veces de colaboración y diálogo con alumnos, se insinúan con discreta frecuencia pistas de investigación o temas de discusión, pero en estilo conscientemente alusivo, de manera que baste a quien

esté iniciado en el problema y no moleste a cuantos consulten el libro con la única o principal intención de encauzar su contenido por el ministerio de la Palabra.

* * *

Al término de cada Sección se añade su correspondiente *Bibliografía,* compilada según los criterios que se indican en la página 734. Las siglas habitualmente usadas se encuentran en las páginas 734-738. A manera de apéndice, se ha puesto al día la *Bibliografía general* (págs. 729-734) publicada en el primer volumen y, para dar unidad a toda la obra, se ha añadido la *especial* correspondiente a los capítulos I-XIII (págs. 738-778). Salvo excepción, no se mencionan las traducciones.

En un elenco cuyo conjunto rebasa las dos mil referencias, es probable que alguien observe alguna omisión o selección injustificada. Se agradecerán sus indicaciones, en la confianza de que será comprensivo si tiene experiencia personal de un trabajo de tal minuciosa amplitud.

* * *

Al volver la vista atrás sobre los años transcurridos desde el juvenil encuentro en que se fraguó el proyecto *Christus Hodie,* el autor de este Comentario al Evangelio de San Mateo siente el gozo de contemplar su largo camino transfigurado en memorial de gratitud. Recuerda en él a tantas personas o instituciones a quienes debe iniciativa, cooperación, aliento y ayuda, que parecería afectado recitar todos sus nombres; tampoco parecería justo mencionar algunos omitiendo los demás. Sabe cada uno que pensaba en él al dar aquí las gracias a todos y ofrecerles el trabajo concluido. Y es el mismo Señor quien les agradece lo que han hecho por El en uno de sus hermanos pequeños *(Mt* 25, 40).

* * *

El proyecto *Christus Hodie* tenía que realizarse en un Comentario a todo el Nuevo Testamento. Se comprometió un generoso equipo de colaboradores. Pronto aparecieron los tomos correspondientes a las Cartas de la Cautividad y a la Epístola a los Gálatas,

obra de José María González Ruiz. Su reconocida calidad fue aliento y exigencia. El presente Comentario al Evangelio de San Mateo, elaborado paso a paso en sincronía con otros insistentes deberes de enseñanza y ministerio, tiene por última razón de ser la conciencia de fidelidad a aquel compromiso. Si por ajenas y comprensibles circunstancias aparece como un libro aislado, el autor quisiera declararlo signo de esta fidelidad y brindarlo como tal a las nuevas promociones de biblistas, que están rejuveneciendo en nuestro país la esperanzada ilusión que acunó el proyecto *Christus Hodie*. Que su mejor preparación técnica fructifique en perseverancia fiel. Sin desconocer cuanto ya se ha hecho, creemos que sigue siendo un deseo del inmenso círculo cultural hispanohablante poseer en su propia lengua y espíritu un amplio comentario de nivel científico a cada uno de los libros de la Biblia.

* * *

El autor del que desde muy antiguo llamaron "Evangelio según Mateo" contagia a quienes entran en comunión de pensamiento con él un característico sentido cristiano de la vida. Sin elaborar una teología propia, es un experto en pedagogía pastoral que, ante una Comunidad en tentación de cansancio, la estimula a mantener habitualmente en acto aquella ardencia de Fe con que el siervo y discípulo debe recibir al Señor en su próxima Venida. Armonizador de contrastes en medio de una confluencia de tensiones, presenta la Ley transfigurada en Sermón de la Montaña, comprende que son Gloria del Padre las "buenas obras" de sus hijos creyentes, descubre en la Escatología la razón de ser de la historia, contempla la vocación teológica de Israel cumplida en una Iglesia que se abre a todos los Gentiles. Sabe integrar en perspectiva superior posiciones e incluso ideas a primera vista inconciliables. Lógicamente se manifiesta incompatible con la mentalidad cerrada de aquellos que él llama "hipócritas" y considera el mayor peligro de su Comunidad.

La personalidad de Mateo no se deja incluir en ningún encasillado. Apenas hay afirmación concreta en torno a ella que no esté compensada, en la bibliografía reciente, por otra afirmación diversa de no menospreciable autoridad. El lector comprenderá la modestia casi imprecisa con que, a lo largo del Comentario, se aceptarán o propondrán las hipótesis. Quien lo ha escrito no sabe

dar por certeza lo que no es más que opinión, aunque la sigan muchos.

En la personalidad de Mateo resplandece el ideal del Discípulo que ha puesto en Jesús, Maestro y Señor, toda su hambre de verdad, afecto y vida hasta hacerse pura transparencia testimonal de su Evangelio. *Evangelio* que considera presente y activo en la Iglesia todo el pasado del Jesús que vivió en Palestina con sus Discípulos y todo el futuro del Jesús que ha de venir en Gloria con sus ángeles. Esta conciencia de identidad entre el Jesús de la historia, el de la Escatología y el de la vida cotidiana eclesial da a la obra de San Mateo un incomparable valor teológico y práctico de siempre renovada actualidad.

ISIDRO GOMÁ CIVIT

Barcelona, febrero de 1976

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Se ha procurado que sean inteligibles ya por sí mismas ya por ajustarse a normas comunes. Se indican a continuación las fijas y principales.

LIBROS DE LA BIBLIA

Antiguo Testamento:

Gén	Génesis	*Sal*	Salmos
Ex	Exodo	*Prov*	Proverbios
Lev	Levítico	*Ecl*	Eclesiastés
Núm	Números	*Cant*	Cantar de los Cantares
Dt	Deuteronomio	*Sab*	Sabiduría
Jos	Josué	*Eclo*	Eclesiástico
Jue	Jueces	*Is*	Isaías
Rut	Rut	*Jer*	Jeremías
1 Sam	1 Samuel	*Lam*	Lamentaciones
2 Sam	2 Samuel	*Bar*	Baruc
1 Re	1 de los Reyes	*Ez*	Ezequiel
2 Re	2 de los Reyes	*Dan*	Daniel
1 Cr	1 Crónicas (Par)	*Os*	Oseas
2 Cr	2 Crónicas (Par)	*Jl*	Joel
Esd	Esdras	*Am*	Amós
Neh	Nehemías	*Abd*	Abdías
Tob	Tobías	*Jon*	Jonás
Jdt	Judit	*Miq*	Miqueas
Est	Ester	*Nah*	Nahum
1 Mac	1 de los Macabeos	*Hab*	Habacuc
2 Mac	2 de los Macabeos	*Sof*	Sofonías
Job	Job	*Ag*	Ageo
		Zac	Zacarías
		Mal	Malaquías

Nuevo Testamento:

Mt	Mateo	*1 Cor*	1 Corintios
Mc	Marcos	*2 Cor*	2 Corintios
Lc	Lucas	*Gál*	Gálatas
Jn	Juan	*Ef*	Efesios
Act	Hechos de los Apóst.	*Fil*	Filipenses
Rom	Romanos	*Col*	Colosenses
		1 Tes	1 Tesalonicenses

2 Tes	2 Tesalonicenses	*1 Pe*	1 Pedro
1 Tim	1 Timoteo	*2 Pe*	2 Pedro
2 Tim	2 Timoteo	*1 Jn*	1 Juan
Tit	Tito	*2 Jn*	2 Juan
Flm	Filemón	*3 Jn*	3 Juan
Heb	Hebreos	*Jds*	Judas
Sant	Santiago	*Ap*	Apocalipsis

EJEMPLOS DE LAS NORMAS SEGUIDAS PARA LAS CITAS BÍBLICAS

5, 3 capítulo cinco, versículo tres.
5, 3-8 c(apítulo) cinco, v(ersículos) del tres al ocho, ambos inclusive.
5, 3.8 c. cinco, v. tres y ocho, prescindiendo de los intermedios.
5, 3s. c. cinco, v. tres y el siguiente.
5, 3ss. c. cinco, v. tres y los dos [o más] siguientes.
5, 3; 6, 9 c. cinco, v. tres y c. seis, v. nueve.
= el texto citado a continuación es estrictamente *paralelo.*
cfr. ("confer"). El texto o textos citados a continuación tienen analogía real o formal con aquel al que se refieren; o se alinean con él dentro de un mismo "tema", sin ser estrictamente paralelos.
13, 4ss. par capítulo trece, versículos cuatro y siguientes y sus *lugares paralelos* dentro de una "Synopsis evangélica". Es decir, en el caso concreto: *Mc.* 4, 3ss. y *Lc.* 8, 5ss.
var. (o "1. var.") "lección variante" de un texto que, aunque no admitido en firme por las ediciones críticas, puede o debe tomarse en consideración por los documentos en que se apoya.
vgr. cuando precede a una serie de textos referidos a un mismo tema advierte que la enumeración no es completa, sino ejemplificativa. Si no precede dicha sigla, la enumeración se supone prácticamente completa.
→ el comentario del texto o contexto presente *tiene que completarse con el comentario del texto señalado por la flecha.*

NOTA: Las frecuentes citas bíblicas no referidas explícitamente a un Libro determinado son del *Evangelio de San Mateo.*

COLECCIONES PATRÍSTICA

ML	Migne, Patrología latina.
MG	Migne, Patrología griega.
CB	"Corpus Berolinense".
CSEL	"Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum".
CSCO	"Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium".
CC	"Corpus Christianorum" (serie latina).

OTRAS ABREVIATURAS O SIGLAS

ed.	edición, editado.
gr.	texto griego.
hebr.	texto hebreo.
TM	texto masorético.
LXX	versión griega alejandrina (o "de los Setenta").
comp.	comparar, comparado.
cont.	contexto.

El signo ' indica comienzo de versículo en las perícopas del Evangelio traducidas al principio de cada sección del comentario.

CONTENIDO

IX

EL CAMINO DE LOS DISCIPULOS SEGUIDORES DE CRISTO BAJO EL SIGNO DE LA CRUZ

(DIRECTORIO ASCETICO-PASTORAL DE LA COMUNIDAD DE CREYENTES)

A) POR LA GALILEA Y SUS INMEDIACIONES

X

LA SUBIDA A JERUSALEN

EL HIJO DE DAVID, MESIAS-REY DE LOS HUMILDES, VISITA, INTERPELA Y JUZGA A SU CIUDAD

XI

PROFECIA Y EXHORTACION ESCATOLOGICA

LA COMUNIDAD DE LOS ELEGIDOS ESPERA LA VENIDA DEL SEÑOR EN PERSEVERANTE FIDELIDAD ACTIVA DE AMOR Y SERVICIO

XII

CRUCIFICADO

ACTA DEL MARTIRIO DE JESUS

XIII

"RESUCITO AL TERCER DIA"

ANUNCIO, MANIFESTACION Y PRESENCIA DE JESUS RESUCITADO

VIII

PRUEBA, DISCERNIMIENTO, DECISION Y EXPRESION DE LA FE EN EL MESIAS JESUS

LA COMUNIDAD DE LOS CREYENTES EN PERSPECTIVA

RECAPITULACION DE LA PRIMERA PARTE DEL EVANGELIO SEGUN SAN MATEO (A) Y SITUACION DE LOS CAPITULOS 14-16 (B)

1. TRANSICION: EL PROFETA, INCOMPRENDIDO EN SU PUEBLO

"...Y LOS SUYOS NO LE RECIBIERON" (13, 53-58).

2. PRELUDIO: EL PROFETA MARTIR

JUAN, PRECURSOR DE CRISTO TAMBIÉN EN LA PASIÓN (14, 1-12).

3. PRIMER CICLO EN TORNO AL SIGNO MESIANICO DEL CONVITE DEL PAN

A) Jesús con los discípulos y el pueblo en el desierto.
PRIMERA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES (14, 13-21).

B) En la tempestad, el Hijo de Dios manifiesta a los discípulos su Presencia y Poder.
JESÚS, AL ENCUENTRO DE SUS DISCÍPULOS, Y PEDRO, AL ENCUENTRO DE JESÚS SOBRE EL MAR AGITADO (14, 22-33).

C) En tierra de Genesaret.
EL PUEBLO LLEVA A JESÚS SUS ENFERMOS Y OBTIENEN LA SALUD (14, 34-36).

D) Contrastes entre la doctrina de Jesús y las enseñanzas de sus adversarios "fariseos y escribas".
A PROPÓSITO DE LA TRADICIÓN RABÍNICA, LOS MANDAMIENTOS, LAS PURIFICACIONES RITUALES, LA PUREZA INTERIOR (15, 1-20).

4. SEGUNDO CICLO EN TORNO AL SIGNO MESIANICO DEL CONVITE DEL PAN

A) También los paganos participan, por Gracia concedida a su Fe, en el Pan de la mesa de Israel.

La "gran Fe" de la cananea (15, 21-28).

B) Jesús cura los enfermos que el pueblo pone a sus pies (15, 29-31).

C) Segundo relato de multiplicación y distribución del Pan (15, 32-39).

D) Encuentro de Jesús con sus adversarios, "fariseos y saduceos", por última vez en Galilea.

El signo del cielo. Los signos de los tiempos. El signo de Jonás (16, 1-4).

5. REFLEXION CONCLUSIVA: FE EN JESUS Y FIDELIDAD A SU DOCTRINA

Aviso a los discípulos contra la mala "levadura" (16, 5-12).

6. EXAMEN Y DECISION DE LA FE. LA IGLESIA EN PERSPECTIVA

Simón Pedro confiesa la Mesianidad divina de Jesús. Jesús declara la situación de Pedro en la Iglesia (16, 13-20).

BIBLIOGRAFIA

RECAPITULACION DE LA PRIMERA PARTE DEL EVANGELIO SEGUN MATEO (A) Y SITUACION DE LOS CAPITULOS 14-16 (B)

A

En la primera parte del Evangelio según Mateo destaca una composición programática central (caps. 5-9), que presenta en acto a Jesús-Mesías como *Sabiduría* y *Poder* de Dios.

Sabiduría que manifiestan sus *Palabras,* hechas Doctrina y Ley, en el "Sermón de la Montaña" (5-7).

Poder que es acción divina salvífica (vol. I, págs. 429-435), ilustrada con una antología de *"Obras del Mesías"* (cfr. 11, 2) a lo largo de los capítulos 8 y 9.

Una amplia "inclusión" (vol. I, págs. 175-177) delimita y da unidad pedagógica a esta síntesis panorámica de la Misión de Cristo como *"Dýnamis* (Poder) *de Dios y Sophía* (Sabiduría) *de Dios"* *(1 Cor* 1, 24).

* * *

Antes de esta composición programática, los dos primeros capítulos (= "Evangelio de la Infancia") sirvieron de *preludio cristológico* a todo el libro de Mateo. Sobre el trasfondo significativo-profético del Antiguo Testamento, iluminan desde los orígenes la personalidad humana y divina del Mesías Jesús, su misión y su destino.

* * *

Los capítulos 3 y 4 reproducen el tríptico inaugural común a la tradición sinóptica. En su centro, la teofanía del Jordán (3, 13-17), preparada por el ministerio del Bautista (3, 1-12) y contrastada en la prueba del desierto (4, 1-11). La identidad de Jesús Mesías como **Hijo de Dios** (3, 17) en misión de "Siervo" *(ibíd.* y 12, 12-21) es la primera y última respuesta del interrogante pedagógico que el evangelista irá proponiendo explícita o sugestivamente a la reflexión del lector en cada paso de su libro: *"¿quién es Jesús...?"* (vol. I, pág. 618).

Los últimos versículos del capítulo 4 (12ss) sitúan y dan sentido a la campaña evangelizadora de Galilea, introduciendo la composición principal.

* * *

Sirve de complemento a esta composición principal otro capítulo programático (10) a propósito de los apóstoles o "misioneros" de Jesús. Glosa anticipadamente el tema definitivo (28, 18-20) que con mayor inmediatez práctica tenía presente Mateo al redactar su Evangelio: el de la difusión en el espacio y continuidad en el tiempo de la Obra personal del Mesías. El grupo de los Doce aparece como anillo de conjunción entre el momento irrepetible de Jesús y su perenne actualidad hasta el fin de Israel (10, 23) y del mundo (28, 20). Ellos serán portavoz de su Palabra (10, 7); actuación de su Poder (10, 1. 8); objeto de su misma contradicción (10, 16-39).

* * *

En efecto, los capítulos 11 y 12 reflejan un multiforme proceso de contradicción frente a un Mesías incomprendido, criticado y aun maldecido por muchos, mientras sólo le aceptan "los pequeños" (11, 25): los discípulos, que integrarán su "familia" (12, 48-50). Queda planteado el comprometedor dilema de la respuesta a la Palabra-y-Obra del Mesías (11, 4-6): aceptación o "escándalo"; Fe o incredulidad.

* * *

El capítulo de las *Parábolas* (13) se sitúa tácticamente ante estas dos actitudes, y, al mismo tiempo, las examina en sus raíces psicológico-religiosas y en su dependencia de influjos trascendentes. Se dibuja una frontera de discernimiento entre "los discípulos" y los que no lo son.

B

Al término del "Sermón de las Parábolas", una breve unidad narrativa (13, 53-58) sirve de enlace entre esta primera parte del libro de Mateo y la inmediata sección intermedia. "En su patria" (13, 54a) y por humanos prejuicios (v. 55), el interrogante admirativo abierto por la **Sabiduría** y **Poder** de Jesús (v. 54b) se ha cerrado en una actitud de *apistía* o negación de la Fe (v. 58).

* * *

Vienen a continuación algunas agrupaciones de unidades sin esquema lógico. Mateo las aceptó fielmente de la tradición, a través de Marcos o en paralelismo con él.

Dan fisonomía a esta sección imprecisa los dos relatos de *Multiplicación y distribución del Pan.* Centro, tal vez, de dos breves ciclos catequéticos muy primitivos y originariamente independientes.

Mediante retoques, matices propios e intercalaciones, Mateo insinúa una línea pedagógica unificadora de estas páginas: *la de la Fe en proceso de interpelación decisiva.* Se define, en torno a Jesús, la toma de posición de aquellos tres "círculos concéntricos" (vol. I, págs. 167s): discípulos, pueblo, adversarios.

"*Los discípulos*" representan y constituyen en germen la Comunidad mesiánica de los que creen en Cristo. (Es decir, la "Eklesía": 16, 18). Pero su disposición de Fe es insuficiente (tema de la *oligopistía:* 14, 31), y ha de someterse a purificación, prueba y perfeccionamiento.

Los *adversarios* se han cerrado ya en oposición irreducible. Unos presagian la violencia (14, 1-12); otros personifican una institución (15, 13), "doctrina" (15, 3. 6. 9; 16, 12) o mentalidad (vgr. 16, 4) de la que "los discípulos" deben guardarse y apartarse (15, 14; 16, 6. 12). El mismo Jesús termina alejándose de ellos cada vez que

entran en escena (14, 13; 15, 21; 16, 4b). Los "viajes de aislamiento" forman el entramado de esta sección intermedia; aparte el hecho de reflejar un clima de peligro en determinado período de la vida del Señor, son signo, en la intención de Mateo, de la actitud de separación o discernimiento con que la Comunidad mesiánica (la "Ekklesía") tendrá que buscar su puesto, excluida de las instituciones de Israel, en el desierto o en tierra ajena.

El *pueblo* (vol. I, págs. 514s) se mantiene en una imprecisa disponibilidad de Salvación. Más sensible a las Obras que a la Doctrina en su afecto a Jesús. En los relatos de distribución del Pan en el desierto simboliza la inmensa Comunidad escatológica, presidida por el Mesías y servida por sus Discípulos. En una hija de Canaán llena de Fe se presiente el pueblo creyente salido del paganismo (y representado, tal vez, por la segunda asamblea del desierto: 15, 29-38).

* * *

El diálogo de Cesarea de Filipo (16, 13ss) compromete a una abierta declaración de Fe. Al punto empezará su más difícil purificación. La perspectiva de la Comunidad de creyentes en Cristo se hace inmediata, tangible, personal.

1. TRANSICION: EL PROFETA, INCOMPRENDIDO EN SU PUEBLO

En la *perspectiva de conjunto del Evangelio según Mateo,* la visita de Jesús a su pueblo señala una línea divisoria entre dos vertientes.

Mirando hacia adelante, la muerte de Juan (14, 1-12) preludia (cfr. 17, 12) el doloroso trance que le espera en Jerusalén al incomprendido "profeta de Nazaret" (21, 11).

Mirando hacia atrás, esta visita cierra en una gran *inclusión* [1] de ida y retorno (cfr. 4, 13) [2] la proclamación del Evangelio en Galilea. Pone, con tristeza, el punto final a los precedentes "sumarios" [3], según los cuales Jesús recorría habitualmente las poblaciones de Galilea *enseñando en sus sinagogas* [4]. Ya no se hablará más de esta misión popular a través de las reuniones sinagogales (vol. I, págs. 179s), ni del oficio de *proclamar* (→ 3, 1 y 4, 17) ni apenas del de *enseñar* (→ 5, 2). El Maestro se irá retrayendo gradualmente del pueblo de su Galilea, y pronto la dejará del todo para emprender el Camino de la Cruz (19, 1). Volverá, por fin, glorificado para manifestarse únicamente a sus discípulos (28, 16ss).

Desde un *punto de vista biográfico,* nada más verosímil que una visita de Jesús, misionero profético por toda la Galilea (volumen I, págs. 178s), a la pequeña sinagoga de Nazaret que habría frecuentado en su infancia y juventud centenares de veces. Nada más humano en su vulgaridad que la manera de reaccionar

---

1 Cfr. vol. I, pág. 175[132].
2 Conforme a uno de los procedimientos de montaje literario predilectos del evangelista: cfr. vol. I, pág. 49[48].
3 Cfr. vol. I, págs. 175ss.
4 Comparar 13, 54a con → 4, 23 y 9, 35.

de sus paisanos, tanto en la admiración como en la crítica. De haberla creado la imaginación de los catequistas, esta instantánea biográfica no sería tan realista. Lo que hicieron fue esquematizarla, y seguramente fusionar en un solo momento la impresión de varias visitas. Le dieron, además, valor significativo, y en esta línea Marcos y Mateo incluso evitaron mencionar explícitamente a Nazaret. Fue Lucas el que más elaboró en esta página su significación programática de todo el misterio de Jesús en Israel (*Lc* 4, 16-30).

Esta *significación programática* la observaremos también en Mateo. La visita de Jesús al pueblo resume la crisis de fe planteada a partir del capítulo 11. A su pequeña "patria" le falta infancia de corazón (cfr. 11, 25) para aceptar la asequible humanidad con que la Sabiduría y el Poder de Dios se manifiestan en carne de su tierra. El escándalo de su incredulidad (vv. 57s) es signo del de Israel (*Rom* 9, 32s): el Mesías *vino a los suyos, y los suyos no le recibieron* (*Jn* 1, 11).

El centro intencional de este relato biográfico-significativo es el *logion* del versículo 57b. Distribuiremos el texto en los siguientes apartados: 1. *Transición* (v. 53); 2. *Magisterio de Jesús en su "patria"* (54a); 3. *Reacción de los oyentes* (54b-57a); 4. *Logion* (57b); 5. *Conclusión* (58).

"... Y LOS SUYOS NO LE RECIBIERON"
(13, 53-58. Cfr. *Mc* 6, 1-6; *Lc* 4, 16-30)

13, 53 **Y sucedió que, cuando Jesús hubo terminado estas parábolas, partió de allí.**

54 **Y habiendo venido a su patria, les enseñaba en la sinagoga de ellos, de tal manera que estaban asombrados y decían:**

"¿De dónde le viene a éste esa sabiduría y los milagros?

55 **¿No es éste el hijo del artesano?**
¿No se llama su madre María,
y sus hermanos Jacobo y José y Simón y Judas?

56 **Y sus hermanas, ¿no están todas entre nosotros?**
¿De dónde, pues, le vienen a éste todas esas cosas?"

57 **Y era para ellos ocasión de "escándalo".**
Mas Jesús les dijo:
"No hay profeta sin honor
sino en su patria y en su casa."
58 **Y no hizo allí muchos milagros a causa de su incredulidad.**

1. *Transición*

Y sucedió que, cuando Jesús hubo terminado estas parábolas, partió de allí. Fórmula conclusiva de las cinco principales coordinaciones de Palabras del Señor en el Evangelio de Mateo [5]. La conexión entre lo que sigue y el precedente *Sermón de las Parábolas* (13, 3-52) no es cronológica, sino temática. El capítulo 13 resumió y juzgó la *crisis de fe* planteada a partir de la embajada del Bautista (11, 2ss). El recuerdo de una visita a su propio terruño sintetiza en un relato popular, histórico y significativo al mismo tiempo, el drama de la Palabra oída y no comprendida (volumen I, págs. 677-708); el proceso de una admiración estéril fenecida en *apistía* o "incredulidad".

2. *Magisterio de Jesús en su "patria"*

Y habiendo venido a su patria, les enseñaba en la sinagoga de ellos. A su "patria" *(patrís* = *Mc* 6, 1), no en el sentido amplio de país (vgr. *2 Mac* 8, 21) o región (vgr. *Jn* 4, 44), sino en el local y concreto de ciudad o pueblo donde uno tiene o ha tenido su residencia familiar (cfr. *Act* 18, 27 l. var.). Aunque ni Marcos ni Mateo la nombren expresamente, no hay duda de que aluden a Nazaret [6]. Pero al evangelista no le interesa destacar aquí su pequeña realidad topográfica y social; antes al contrario, prefiere disimularla, por cuanto *Nazaret* tiene para él valor de nombre sagrado (→ 2, 23). La expresión *patrís* o "patria" es intencionalmente genérica, como "*los suyos*" en el prólogo de Juan (1, 11).
Los tres Sinópticos indican la *sinagoga* (→ 4, 23) como centro de la actividad del Maestro en esta visita. Mateo prescinde de

---
5 → 7, 28; 11, 1; 19, 1; 26, 1.
6 Cfr. 2, 23; 4, 13; 21, 11.

todo pormenor secundario [7] para centrar exclusivamente la atención en la figura de *Jesús enseñando* (→ 5, 2). Además, redacta esta única frase en imperfecto de continuidad y hace de ella un claro reflejo de los "sumarios" fundamentales de la primera parte de su Evangelio (→ 4, 23 y 9, 35): Jesús "*les enseñaba en la sinagoga* [8] *de ellos*". "De ellos"; es decir, de los judíos no creyentes, de quienes el catequista judeocristiano con su comunidad se siente espiritualmente separado (cfr. vol. I, pág. 558[43]).

3. *De la admiración al escándalo*

El efecto de esta enseñanza de Jesús fue **de tal manera que** sus paisanos **estaban asombrados y decían: "¿De dónde le viene a éste esa sabiduría y los milagros?"** La traducción: *estaban asombrados* apenas refleja la "admiración llena de pasmo" que expresa el correspondiente verbo griego (→ 7, 28). De la misma manera que el evangelista resume la actividad mesiánica de Jesús en el díptico *Palabras* y *Obras* (vol. I, págs. 176s), así también los compatriotas de Jesús en *Sophía* y *Dynámeis* u "Obras-de-Poder" (volumen I, págs. 429s).

La "Sophía" o SABIDURIA era en Jesús un don de Dios *(Mc* 6, 2). Se manifiesta en su Palabra (vol. I, págs. 698-702), y supera la de Salomón, arquetípica en la Biblia (12, 42). Invita a los humildes a su escuela (11, 28-30). La promete a sus testigos *(Lc* 21, 15). La difunde por el mundo por medio de sus enviados (→ 23, 34). La Sabiduría fue norma del crecimiento de Jesús en Nazaret *(Lc* 2, 40. 52). Una de las siete prerrogativas divinas del Cordero en la liturgia del Apocalipsis *(Ap* 5, 12). La participación de su plenitud en Cristo *(Col* 2, 2-3) era estimada como uno de los más valiosos dones espirituales o *carismas* en las comunidades apostólicas [9]. En la conciencia cristiana, Jesús mismo era la personificación de la Sabiduría divina (cfr. vol. I, pág. 579[14]), y su código, el Evangelio.

Pero los paisanos de Jesús derivan su admiración a *escánda-*

[7] P. ej.: "le seguían sus discípulos" *(Mc)*; "era sábado" *(Mc* y *Lc)*.

[8] La Vulgata latina tradicional (como algunas otras versiones) acentuaba todavía más la asimilación a dichos sumarios: "... in *synagogis* eorum".

[9] Cgr. *Act* 6, 3. 10; *2 Pe* 3, 15; *1 Cor* 12, 8; *Col* 3, 16, etc.

lo (v. 57). Esta unidad literaria, alusiva y muy sintética, fusiona sin duda dos momentos cronológicamente distanciados: una primera admiración espontánea, sincera, y una posterior actitud reflexiva de desengaño y negación a la fe. Esto que pasaría en Nazaret a nivel pueblerino fue utilizado por los catequistas como paradigma de lo que sucedió en círculos más amplios: en Cafarnaum, en Galilea, en todo Israel.

Marcos y Mateo presentan a través de una sucesión retórica de interrogantes esta reflexión, que admira y no sabe comprender: "**¿No es éste el hijo del artesano? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Jacobo y José y Simón y Judas?** ' **Y sus hermanas, ¿no están todas entre nosotros?**" San Mateo da una artificiosa estructura quiástica a estas admiraciones, envolviéndolas en una inclusión (v. 54b = 56b), que destaca el interrogante crítico fundamental: "**¿De dónde, pues, le vienen a éste todas esas cosas?...**"

Este inciso invitaría a reconsiderar el tema de la *familia humana* de Jesús (→ vol. I, págs. 661s), de la que se enumeran ordenadamente el padre, la madre, cuatro "hermanos" y varias "hermanas". Según Lucas (4, 22), se limitan a llamarle "hijo de José" (cfr. *Jn* 6, 42), al uso patronímico hebreo [10]. En Marcos, según el texto crítico más probable, Jesús mismo es "el artesano, el hijo de María" [11]. El uso normal de la palabra *(téktōn),* que hemos traducido por "artesano", y su interpretación corriente indicarían que el oficio de José y de Jesús fue el de carpintero. Pero en el pequeño ambiente campesino de Nazaret, "*el* artesano" (nótese el artículo determinado), más que la figura de un obrero especializado, sugiere la de uno que, además de trabajar la madera, entiende de otras clases de menesteres (relacionados, vgr., con la construcción) [12] y aun en la elaboración o reparación de utensilios de metal. El reproche de los vecinos de Nazaret desde dentro quiere decir lo mismo que el de Natanael desde el pueblo vecino *(Jn* 2, 46; cfr. 21, 2): que la categoría humana y social de Jesús no está a la altura de la Sabiduría y Poder propios del Mesías. Su "padre" (vol. I, págs. 25s) es un obrero... Su madre queda en-

---

10 Vgr. *Yešuaʿ bar Yehoseph* ("Jesús hijo de José"), como en la inscripción sepulcral hebreo-aramea que tanto dio que hablar al publicarla E. L. Sukenik en 1931. Cfr. Kittel, *T.W.N.T.* 3, 286 (lín. 1 y nota 10).

11 Dando a entender, seguramente, que José ya no vivía.

12 En el lenguaje expresivo de Jesús (vol. I, págs. 669ss) se observa cierto especial interés por el tema "edificar"; cfr. *Mt* 7, 24-27 par; 16, 18; 21, 33. 42 par; 23, 29 par; 26, 61 par; *Lc* 12, 18; 14, 28 (cfr. 13, 4), etc.

vuelta en la misma infravaloración. Hasta sus "hermanos" o parientes pasaron temporalmente (cfr. *Act* 1, 14) por la crisis de incredulidad *(Jn* 7, 5). En el subconsciente de todos actuaba la difusa mentalidad apocalíptica según la cual el origen del Mesías tenía que ser desconocido, misterioso *(Jn* 7, 27).

En la pregunta "**¿de dónde...?**" se replantea una vez más la *cuestión cristológica* (vol. I, pág. 561), que jalona todo el itinerario de la Catequesis de Mateo [13]. En el cuarto Evangelio, la misma pregunta *(póthen?)* sugiere varias veces la necesidad de mirar a lo alto [14]. Porque según la mentalidad teológica de la Biblia, la respuesta tiene que elegir en un dilema: "el Cielo (= Dios) o los hombres" *(Mt* 21, 25). Pero aquel interrogante no tenía intención de preguntar, sino que llevaba ya en sí la respuesta: "éste" *no puede ser* el que ha de venir y todos esperamos... (11, 3).

Y era para ellos ocasión de "escándalo". A la letra: "*Y se escandalizaban en El.*" La palabra "*escándalo*" incluye la conocida alegoría del obstáculo en el que uno tropieza y cae (→ 5, 28) por el *camino* de su vida ético-religiosa. En el Evangelio se refiere casi siempre al *camino* de la Fe (cfr. 18, 6). "Ser escandalizado" equivale a caer o permanecer en la incredulidad culpable o *apistía* (v. 58). La causa de ese escándalo = incredulidad es, paradójicamente, la persona misma de Jesús (cfr. 11, 6 y 26, 31ss). Los ojos humanos no supieron reconocer en El la Sabiduría y el Poder de Dios hechos carne humilde de su pueblo. Les cegaban los prejuicios de una mentalidad que, aparte el defecto de estar equivocada, tenía el pecado de considerarse irreformable. Y así les fue "piedra de escándalo" [15] la humilde humanidad del Mesías. El caso típico de Nazaret preludia, en el fondo, el perenne escándalo de la Encarnación, así en el tiempo de Jesús como en el de la Iglesia.

En el conjunto estructural del primer Evangelio esta frase: "*Se escandalizaban en El*", termina, a manera de inclusión, el proceso a la incredulidad abierto al principio del capítulo 11 con las palabras de Jesús: "*¡dichoso el que no se escandalice en mí!*" (11, 6). Su pueblo queda excluido de esta bienaventuranza.

---

13 Cfr. vgr. 8, 27; 11, 3; 12, 23; 16, 13. 15; 21, 10, etc.
14 Cfr. *Jn* 3, 8; 4, 11; 7, 27s; 8, 14; 9, 29s; 19, 9.
15 *Rom* 9, 32s; *1 Pe* 2, 6-8; cfr. *Mt* 21, 44.

4. *El logion acerca del profeta en su tierra*

La finalidad principal de este recuerdo biográfico es la de servir de soporte a una sentencia del Señor: **Mas Jesús les dijo: "No hay profeta sin honor sino en su patria y en su casa."** La frase tiene sabor de proverbio; además de Marcos [16], la cita también Lucas (4, 24) con otra forma, y Juan (4, 44) en otro contexto; todos coinciden en la palabra *patrís*. La sabiduría popular de muchos países acusa en algún aforismo aquel efecto de perspectiva por el que la dimensión moral de una persona se ve tanto más pequeña cuanto más de cerca se la mira. Los convecinos de Jesús fueron víctimas de esta inconsciente vulgaridad. Los catequistas elevaron la anécdota a arquetipo: su pueblo *no creyó* en El.

En este logion, Jesús se atribuye la misión de Profeta (→ 17, 5 y 21, 11). La unidad siguiente pondrá de manifiesto en la persona de Juan cuál era en Israel el destino de los profetas (cfr. 14, 5 y 23, 34. 37).

5. *Conclusión*

Su crítica negativa se califica con una palabra fuerte: *apistía* [17], o actitud del que se niega a la Fe: **Y no hizo allí muchos milagros** ("Obras-de-Poder" o *dynámeis)* **a causa de su incredulidad.** La Fe es un coeficiente necesario para obtener milagros de Jesús (volumen I, págs. 432, 438-440). Sin ella Jesús "*no podía*" hacerlos [18].

---

[16] Que intercala (6, 4) "*y entre sus parientes*".

[17] Unica vez que *Mt* usa el sustantivo *apistía* (= *Mc* 6, 6); cfr. 17, 17.

[18] Dice Marcos en el lugar paralelo, con una de sus características expresiones, que él mismo atenúa a continuación (6, 5b). Añade también que Jesús *se maravillaba* de su "apistía". Mateo suele omitir o suavizar este género de expresiones.

2. PRELUDIO: EL PROFETA MARTIR

Una breve noticia de triple tradición sinóptica *(Mc* 6, 14-16; *Lc* 9, 7-9) lleva el interrogante *¿quién es Jesús?,* sobre la cresta de los rumores populares, hasta la misma corte del soberano de Galilea. Jesús aparece, una vez más, como *el incomprendido.*

En Marcos y Mateo esta breve noticia introduce una *evocación de la muerte del Bautista,* que Lucas evita, reduciéndola a una alusión (9, 9) apenas perceptible. La página de Marcos (6, 17-29) es un ejemplo típico de su estilo popular, rebosante de colorido. En contraste con ella, el relato de Mateo es conciso[19] y esencial como el de un acta. Cuando uno lo lee, la imaginación se va espontáneamente al texto de Marcos.

Esta "Pasión de Juan" es una reliquia de las tradiciones acerca del Bautista conservadas en la memoria del pueblo y de su escuela; y también de la escuela de Jesús, que nos ha transmitido algunas de ellas. En la redacción de Marcos es la única página narrativa del Evangelio en que no se menciona el nombre o pronombre de Jesús; Mateo lo ha introducido en la conclusión (v. 12).

Este retoque de Mateo señala intencionalmente el paralelismo de los dos caminos: el de Juan y el de Jesús. Es una idea común de la Catequesis, que Mateo elabora y destaca de manera especial (vol. I, pág. 93). En cada encrucijada importante de su itinerario pedagógico aparece la persona o el recuerdo del Precursor que indica, facilita o prefigura la ruta del Mesías. La visita de éste a su pueblo inicia un cambio de rasante, a partir del cual el *profeta* de Nazaret (13, 57) irá caminando hacia el destino

---

[19] 135 ó 136 palabras en vez de 248.

de los profetas de Israel. El martirio de Juan hace tomar conciencia del peligro que le amenaza, y esboza ya, con algunos rasgos alusivos, la Pasión de Jesús El título de *profeta* dado al uno y al otro (13, 57 y 14, 5) sirve de palabra-enlace entre ambas unidades catequéticas: del "profeta sin honor" al profeta mártir.

A una mentalidad crítica no puede menos de planteársele en esta página el interrogante de su valoración, ya en sentido de historia, ya de poesía dramática o de leyenda edificante. Está en la superficie su aire popular, así como su tonalidad panegírica recordando al profeta y acusatoria contra Herodes, su ambiente y su dinastía. Nadie se empeñará en presentarlo como un documental fotográfico. Se da por supuesto que en los antecedentes de la Pasión de Juan, igual que en la de Jesús, se entreveraron motivaciones muy complejas y también razones de gobierno. Pero nada se opone a que el pueblo sencillo estuviese bien informado cuando se contaban unos a otros en la intimidad que el último determinante del crimen fue la astucia de una mujer rencorosa que conocía por experiencia el flaco de un Herodes sin carácter.

Este *Herodes* es el protagonista gramatical de todo el recitado, aun siendo Juan el centro de interés. Lo mismo que su padre, Herodes el Grande, por una parte y Jesús por otra en el capítulo segundo. También en esto Mateo pone al Precursor en paralelismo con el Mesías: en tener el mismo pueblo a favor [20] y el mismo frente de adversarios en contra [21].

La palabra "Herodes" (vv. 1, 3, 6) o su equivalencia *ho basileús* ("el rey": v. 9) marca la división de esta secuencia: A) *Preocupación del tetrarca por Jesús* (1s); B) *Evocación del martirio de Juan en tres fases:* 1, *prisión* (3ss), 2, *insidia de Herodías* (6ss), 3, *muerte* (9ss). *Termina con una breve* C) *Conclusión* (12).

JUAN, PRECURSOR DE CRISTO TAMBIÉN EN LA PASIÓN (14, 1-12. Cfr. *Mc* 6, 14-29; *Lc* 9, 7-9)

A) *Herodes considera a Jesús como el Bautista resucitado*

14, 1 **En aquel tiempo, llegó a oídos de Herodes el tetrarca [la fama**

[20] Cfr. 14, 5 y 21, 26, etc., así como los publicanos y pecadores: 21, 32 comparado con 9, 11.

[21] 3, 7: "fariseos y saduceos"; 11, 18: "esta generación", etc. (cfr. 17, 12; 21, 32).

2 **de Jesús, y dijo a sus servidores:**
"Este es Juan el Bautista;
ha resucitado de entre los muertos,
y por eso el poder de obrar milagros actúa en él."

B) *Evocación del martirio de Juan*

1. *Prisión del Bautista*

3 **Herodes, en efecto, habiendo hecho prender a Juan,**
lo encadenó y metió en la cárcel
por causa de Herodías, la mujer de su hermano [Filipo];
4 **porque Juan le decía:**
"No te es lícito tenerla."
5 **Y queriendo matarle,**
tuvo miedo del pueblo,
pues le tenían por profeta.

2. *Insidia de Herodías*

6 **Pero al celebrarse el cumpleaños de Herodes,**
la hija de Herodías ejecutó una danza
en presencia de todos, y agradó a Herodes,
7 **hasta el punto que le prometió con juramento**
darle cuanto pidiera.
8 **Y ella, inducida por su madre,**
"Dame—dijo—aquí, en una bandeja,
la cabeza de Juan el Bautista."

3. *Muerte de Juan*

9 **Y el rey, entristecido,**
en atención a sus juramentos y a los comensales,
mandó que se la dieran.
10 **Y envió a decapitar a Juan en la cárcel;**
11 **y trajeron su cabeza en una bandeja**
y se la dieron a la niña;
y ella la llevó a su madre.

C) *Conclusión*

12 **Y acudieron sus discípulos a recoger el cadáver y lo sepultaron. Y fueron a dar la noticia a Jesús.**

A) *Herodes considera a Jesús como el Bautista resucitado*

El *incipit* "en aquel tiempo" es del gusto literario de Mateo [22], y sirve de transición redaccional, sin valor cronológico. **Llegó a oídos de Herodes el tetrarca la fama de Jesús.** "Porque su nombre se había hecho célebre", anota Marcos (6, 14). El evangelista va llevando, a lo largo de la Catequesis, el interrogante fundamental *¿quién es Jesús?* a todos los niveles de la sociedad, y también a su vértice en la persona de las autoridades supremas, así civiles como religiosas. Esta preocupación en el vértice se dio ya en el Evangelio de la Infancia (2, 3s) y se manifestará más intensamente en la historia de la Pasión. En la responsabilidad de los jefes se considera incluida, en cierta manera, la de su pueblo. Ahora le toca salir a escena al pequeño soberano de Galilea. Aparece, como su padre, turbado ante el anuncio de Jesús y, también como su padre, reo de sangre inocente.

Mateo menciona a este Herodes con el título de *tetrarca,* lo mismo que Lucas (9, 7), el evangelista que mejor informado se muestra acerca de él [23]. Poco más abajo le llamará *rey,* al igual que Marcos (6, 14. 22s. 25ss), adaptándose al lenguaje del pueblo; en la corte también le llamarían así. *Herodes Antipas* era hijo de la samaritana Maltake, una de las mujeres que tuvo Herodes el Grande (→ 2, 1). Nació hacia el 22 a. C. En uno de los últimos testamentos de su padre se le designaba sucesor del trono. Pero la herencia principal correspondió, en definitiva, a Arquelao (→ 2, 22), y el gobierno de Antipas quedó reducido, en concepto de tetrarquía, al territorio de Galilea y de Perea. Tomó posesión de ella el año 4 a. C., y fue destituido por Calígula el 39 ó 40 p. C. Fue, por consiguiente, el soberano político local e inmediato de casi toda la vida de Jesús *(Lc* 23, 7).

---

[22] *En aquel tiempo:* → 11, 25; 12, 1; 14, 1; *en aquel día:* 13, 1; 22, 23; *en aquella hora:* 18, 1; 26, 55.
[23] Cfr. *Lc* 3, 1. 19s; 8, 3; 13, 31s; 23, 7-12. 15; *Act* 4, 27; 13, 1.

Así pues, la fama de Jesús (4, 24) llegó también a la corte del reyezuelo. El principal motivo fueron los milagros (cfr., vgr., *Jn* 4, 46ss). Al frívolo monarca le hubiera encantado presenciar alguno (*Lc* 23, 8; cfr. 9, 9). Los comentarios a su alrededor tenían que desembocar en el inevitable interrogante: *¿quién es éste?...* Marcos (6, 14s) y Lucas (9, 7s) mencionan aquí algunas de las opiniones que circulaban (cfr. *Mt* 16, 14). La redacción de Mateo sigue, como de costumbre, en línea recta, limitándose a constatar la del tetrarca, quien **dijo a sus servidores,** o sea, a miembros de su corte: "**Este es Juan el Bautista; ha resucitado de entre los muertos, y por eso el poder de obrar milagros actúa en él.**" Herodes Antipas, cobarde, sensual y astuto (cfr. *Lc* 13, 32), sería también supersticioso. Además, el recuerdo de aquel hombre justo al que había matado contra conciencia le debía inquietar, si no como remordimiento, al menos como pesadilla. Sobre un vago fondo ambiental de fe en la resurrección, temía, como tantos asesinos (y en lo íntimo quizá deseaba) la reaparición de su víctima.

Pero el evangelista pasa por alto este u otros posibles reflejos psicológicos. En este momento crucial de su plan catequético quiere destacar una vez más la confluencia del destino de Juan con el de Jesús. El renombre de ambos anduvo confusamente mezclado en la opinión general. El prestigio de Juan acreditó el de Jesús, y al mismo tiempo lo condicionó. Mas lo que ahora Mateo quiere poner de relieve es que su muerte por fidelidad a la misión de profeta fue signo y preludio de la del Profeta de Nazaret (cfr. 17, 12-13).

B) *Evocación del martirio de Juan*

1. *Prisión del Bautista*

Herodes, en efecto, habiendo hecho prender a Juan, lo encadenó y metió en la cárcel... El relato es retrospectivo, a modo de nota aclaratoria del versículo precedente. Los aoristos o pretéritos indefinidos están en función lógica de pluscuamperfectos (*... Herodes había encarcelado,* etc.).

La redacción de Mateo tiene el estilo conciso y esencial de un acta. La decisión del tetrarca fue **por causa de Herodías, la mujer de su hermano**[24]. El escándalo era reciente. Antipas tenía por

---

[24] Filipo: aclaración (*Mc* 6, 17) críticamente dudosa; cfr. *Lc* 3, 19.

esposa a una hija del rey nabateo Aretas IV. El año 28, con ocasión de un viaje a Roma, entró en relación ilícita con una sobrina y cuñada suya, llamada Herodías. La esposa legítima, anticipándose al repudio, consiguió huir y refugiarse junto a su padre. Herodías era hija de Aristóbulo, hijo de Herodes el Grande y su predilecta Mariamne. Se había casado con un hermanastro de su padre, nacido de Herodes el Grande y otra Mariamne. El esposo de Herodías se llamaba también Herodes y, según Marcos, "Filipo" —de no confundir con su hermanastro el tetrarca Filipo (*Lc* 3, 1; *Mt* 16, 13), hijo de Herodes el Grande y la jerosolimitana Cleopatra—. La hija de Herodías y su primer Herodes se llamaba Salomé, que pasó también a la corte de Antipas. Poco más tarde, hacia el 30, se casó en primeras nupcias con el tetrarca Filipo. Se conserva su efigie grabada en una moneda de su segundo marido, Aristóbulo, rey de Armenia Menor.

El adulterio incestuoso de Antipas era un escándalo a los ojos de todo el pueblo, y un desprecio oficial de la Ley de Moisés (*Lev* 20, 21; 18, 16). Rompiendo el silencio de muchos resonó una voz acusatoria: **porque Juan le decía: "No te es lícito tenerla."** Su valiente *non licet* ha quedado como arquetipo de libertad profética frente al pecado público de los poderosos. Revive en Juan, Elías en espíritu, la energía de su antecesor contra la injusticia de Jezabel y Acab (cfr. *1 Re* 21, 17ss; 19, 1-2); como en este caso, o en el de Natán (*2 Sam* 12, 1ss), la reprensión pudo hacerse en la presencia del soberano. Aunque también es probable que la formulase predicando al pueblo: decir algo en público dentro del territorio de un Herodes es decírselo al oído.

Según Josefo Flavio, la acción de Herodes contra el Bautista fue por razón de estado; su encarcelamiento y ejecución tuvo lugar en la fortaleza de Maqueronte, lejos de Galilea, a oriente de la parte septentrional del Mar Muerto (*Antiq. Iud.* 18, 5, 2 [116-119]). También Lucas da a entender que, aparte el escándalo de Herodías, el profeta había reprendido al soberano por otros abusos (*Lc* 3, 19). La manera de hablar de los evangelistas en otros textos parece sugerir que en el prendimiento colaboró una traición (→ 4, 12). Marcos y Mateo recogen aquí la versión de la gente sencilla que vio la principal motivación del martirio de Juan, seguramente con acierto, en el rencor de Herodías, que aprovechó la crisis pasional del rey. No era la primera vez que se contaba la

historia de un soberano que durante un banquete cede al ruego de quien le pide la muerte inmediata del enemigo[25], e incluso la de quien ofrece al invitado, para darle gusto, el espectáculo de una cabeza humana recién cortada[26].

Herodes, prosigue Mateo, **queriendo matarle, tuvo miedo del pueblo, pues le tenían por profeta.** Según Marcos (6, 19s) es Herodías la que quiere dar muerte a Juan, y Antipas lo impide porque teme y aun venera al Bautista. Mateo, para acentuar el paralelismo entre Juan y Jesús (vol. I, pág. 93), anticipa reflejos de su Pasión[27] y pone a Herodes desde el primer momento en la línea de aquellos que "matan a los profetas" (23, 34. 37). Con ello, además, sugiere el peligro en que se encuentra el profeta Jesús (cfr. v. 2 y *Lc* 13, 31) y motiva su inmediato alejamiento (v. 13).

2. *Insidia de Herodías*

Sigue el famoso paso de la fiesta y del baile de Salomé, tantas veces parafraseado por predicadores y explotado por artistas. Mateo reduce las palabras al mínimo esencial; al leerle reconstruimos la escena sin darnos cuenta a base de la lectura de Marcos. La vida de Juan, acaba de decir el evangelista, estaba protegida por su prestigio ante el pueblo, **pero al celebrarse el cumpleaños de Herodes**, según costumbre extranjera en la tradición de Israel (cfr. *2 Mac* 6, 7), sucedió un hecho que pesó más en el ánimo del tetrarca que su prudencia política: **la hija de Herodías ejecutó una danza en presencia de todos** durante un banquete al que estaban invitadas altas personalidades del gobierno, ejército y aristocracia *(Mc* 6, 21.) La danzarina no podía ser otra que Salomé *(Antiq. Iud.* 18, 5, 4 [136-137]), que debía de tener entonces poco más de quince años. En un banquete oriental espléndido no podían faltar los cantos y danzas, y no tiene nada de inverosímil el que en un momento oportuno, y quizá de sorpresa, la princesita recién incorporada a la familia festejase a su nuevo "padre". **Y agradó a Herodes, hasta el punto que le prometió con juramento darle cuanto pi-**

---

[25] Vgr. Herodoto, *Historiarum,* lib. 9, 109-112. Cfr. también *Ester* 5, 3-8; 7, 1-10, cuyo texto ha influido en la redacción de Marcos: véase nota 28.

[26] Plutarco, *Vitae: T.Q. Flamininus,* 18, 6-10 y *Marcus Cato* 17, 3-5; Cicerón, *De Senectute,* 12, 42.

[27] *Quería matarle...* (cfr. 27, 1); *temía al pueblo...* (21, 46); *le tenían por profeta... (ibid.* y 21, 26).

diera. No se podía caricaturizar con un rasgo más simple la debilidad pasional y la insensatez del pequeño monarca[28]. **Y ella,** Salomé, **inducida** o instigada **por su madre,** a la que, según Marcos (6, 24), salió a consultar, **dijo** públicamente: "**Dame aquí, en una bandeja, la cabeza de Juan el Bautista.**" Pedir *aquí y ahora mismo* refleja el frenesí de venganza de Herodías, dispuesta a no perder esta ocasión, quizá única. Su odio a muerte recuerda el de Jezabel contra Elías *(1 Re* 19, 2).

3. *Muerte de Juan*

Y el rey (cfr. v. 1), **entristecido, en atención a sus juramentos y a los comensales**[29], **mandó que se la dieran.** La *tristeza* se podría explicar en el texto de Marcos por el respeto que le infundía el Bautista *(Mc* 6, 20. 26). En Mateo apenas tiene sentido, ya que también él "quería matarle" (v. 5a); su tristeza es contrariedad por el inesperado compromiso que le pone en trance de dar un mal paso ante la opinión popular (v. 5b). Pero el temor inmediato de pasar por perjuro ante sus invitados le decide, **y envió a decapitar a Juan en la cárcel,** que se supone en el mismo palacio donde se celebra la fiesta. No se podía describir con menos palabras la hora suprema del mártir, "Precursor" del Mesías también en su *Pasión* (17, 12). **Y trajeron su cabeza en una bandeja y se la dieron a la niña; y ella la llevó a su madre.** Le repulsiva escena no desdice de la historia de los Herodes, que habían aprendido del fundador de la dinastía a eliminar con el asesinato cualquier sombra de enemigo (vol. I, pág. 57). El gesto de presentar su cabeza cortada como regalo o tributo tenía precedentes en la historia política de Israel (cfr. *2 Re* 10, 6s)[30].

En medio de aquella corte corrompida, la cabeza del Bautista dio su definitivo testimonio por la santidad y justicia *(Lc* 1, 75) con el silencio, como Jesús *(Lc* 23, 9).

---

[28] Marcos refiere el juramento con el mayor énfasis: 6, 22-23; cfr. *Ester* 5, 3; 7, 2.

[29] Plural de categoría y endíadis = "*por el juramento hecho ante sus comensales*".

[30] Cuando a los pocos años Antipas cayó en desgracia, el pueblo lo atribuyó a justo castigo por la muerte de Juan *(Antiq. Iud.* 18, 5, 2). La parénesis cristiana añadió, en el mismo sentido, un relato popular de la muerte de Salomé (cfr. Niceph. Callist., *Eccl. Hist.* 1, 20; MG 145, 692s).

C) *Conclusión*

Y acudieron sus discípulos a recoger el cadáver y lo sepultaron. También un discípulo de Jesús rescatará y dará sepultura al cuerpo del Maestro (27, 57ss). Su condición de prisionero no había impedido a Juan mantener relaciones con su escuela (cfr. 11, 2).

Y fueron a dar la noticia a Jesús. Este último inciso, por medio de una hábil inflexión redaccional [31], establece una ilación con la unidad siguiente donde en Marcos hay un absoluto punto y aparte. La noticia de la muerte de Juan determina un inmediato alejamiento de Jesús (14, 13). Pero esta relación entre ambos hechos no es cronológica, por cuanto la evocación del martirio de Juan ha sido retrospectiva (v. 3). La idea de conjunto es que la predisposición de Antipas con respecto a Jesús (v. 2) le pone en la misma situación de peligro que a su Precursor.

Por otra parte, el hecho de que los discípulos de Juan se afanen en venir y llevar la noticia [32] a Jesús supone una relación positiva entre ambas escuelas, no obstante sus diferencias (volumen I, págs. 493 y 566).

---

[31] Comparar con *Mc* 6, 30.

[32] Aparte la posibilidad gramatical de que el sujeto de estos verbos sea impersonal o implícito (como en 5, 15; 9, 2, etc.), poniendo punto y aparte después de: "*lo sepultaron*".

3. PRIMER CICLO EN TORNO AL SIGNO MESIANICO DEL CONVITE DEL PAN

A) Jesús con los discípulos y el pueblo en el desierto

La no aceptación de su "patria" (13, 57) y la señal de peligro encendida otra vez (cfr. 12, 14) con la evocación de la muerte de Juan, provocan un nuevo ritmo en los caminos de Jesús. Sus próximos viajes tienden a aislarle y alejarle del que hasta ahora se consideraba su centro misional.

El primero de estos *viajes* de ida y retorno (cfr. nota 2) tiene su punto culminante en una inmensa asamblea de Jesús con el *pueblo* y los discípulos en un lugar *éremos* o "desierto". Sigue una angustiosa travesía del *mar,* en la que se manifiesta el poder del **Hijo de Dios** sobre la tormenta. Además de otros reflejos de la historia bíblica, se siente, en el trasfondo, la evocación del Exodo.

El momento vértice de la asamblea del desierto es la *multiplicación de los panes*. La refieren los cuatro evangelistas [33], caso excepcional fuera de la Pasión. Si añadimos la doble reiteración de Mateo (15, 32-39) y Marcos (8, 1-10), resultan seis narraciones de multiplicación del pan. También el arte paleocristiano atestigua el interés extraordinario que suscitaba esta escena en la Iglesia primitiva.

* * *

La presente unidad abre un ciclo catequético, dentro del Evan-

[33] Cfr. *Mc* 6, 30-44; *Lc* 9, 10-17; *Jn* 6, 1-13.

gelio de Marcos y de Mateo, en torno al tema del PAN[34]. Dentro de él la palabra "pan" (u otras análogas) irá apareciendo más del doble de veces que en el resto del Evangelio[35]. El ciclo está formado fundamentalmente por los dos relatos de distribución milagrosa de pan a la multitud y una reflexión final (16, 5ss) sobre la misma. Entre ellos se intercalan una instrucción sobre la verdadera pureza (15, 1ss) y una anticipada asociación de los no israelitas a la mesa del Señor (15, 21ss). En esta catequesis en torno al tema del pan se distinguen con perfecta claridad aquellos tres círculos concéntricos: *discípulos, pueblo, adversarios*[36] alrededor de Jesús, que se manifiesta como exigente *pedagogo de la fe* para con los primeros, *médico* y *pastor* con el segundo, *acusador* enérgico con los últimos.

* * *

En el Antiguo Testamento se cuenta una multiplicación de pan obrada por orden del profeta *Eliseo (2 Re* 4, 42-44). La Catequesis apostólica se inspiró en este relato al tener que concretar en pocas palabras el recuerdo de la que obró el profeta Jesús, sobreabundante como aquélla en proporción doscientas veces superior. Contemplado desde la Iglesia, el recuerdo de lo que hizo Jesús tenía que ser fecundo en sugerencias didácticas; y, en efecto, salta a la vista que en las redacciones evangélicas que leemos brillan reflejos de alusión significativa.

Ahora bien, si prescindimos de un alegorismo sistemático, reconoceremos que ninguna explicación simbólica da razón por sí sola del relato evangélico en su integridad. Para referirnos al ejemplo más común—el de una prefiguración de la Eucaristía—, si esta página fuese sólo una velada alegoría de su institución o celebración quedarían vacíos como el de la falta de copa o bebida, y habría detalles sin sentido como el de los peces. El hecho que se relata es anterior a sus inflexiones significativas. Por otra parte, estas inflexiones introducidas en la narración del hecho a lo largo de su utilización catequética nos impiden su visión directa, y tenemos que aceptar en su reconstrucción circunstanciada un margen muy amplio de imprecisión.

---

[34] A partir de L. Cerfaux muchos la llaman *La sección de los panes (Mc* 6, 31 - 8, 26; *Mt* 14, 13 - 16, 12).
[35] Cfr. 14, 17. 19; 15, 2; 15, 26. (27); 15, 33. 34. 36; 16, 5. (6). 7. 8. 9. 10. 11. 12.
[36] Vol. I, págs. 167s.

Entre los reflejos significativos hemos mencionado el *eucarístico*. Lo advertiremos en el comentario, e insistiremos a propósito del segundo relato de multiplicación del pan (15, 29ss). Inseparable del mismo es el ambiente *eclesial* de la escena en su conjunto; convergen en él las reminiscencias del Exodo (desierto, pueblo que sigue al nuevo Moisés y es saciado con un manjar milagroso, etcétera). Ambos aspectos se funden en el *cristocéntrico:* la comunidad apostólica, recordando aquella tarde, actualizaba en sus fracciones del pan el gozo de su convivencia con el Señor [37].

Todos estos reflejos quedan subordinados en la línea pedagógica de Mateo a una finalidad predominante: *la educación de la fe de los discípulos.* Hasta que sepan caminar ajenos a la preocupación del pan (16, 7ss).

El viaje empieza (y terminará) con una visión sintética, estilo "sumario":

A. *El pueblo que sigue o acude a Jesús, médico-salvador* (14, 13s; cfr. 14, 35s).

B. El *relato de la multiplicación* se puede subdividir en: *a) Diálogo* entre los discípulos y Jesús (= prueba de la fe): vv. 15-18; *b) Preparación, bendición, distribución* (= obra del poder de Jesús): v. 19; *c) Comida, sobras, número de comensales* (= constatación de la maravilla realizada): vv. 20-21.

PRIMERA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES
(14, 13-21. Cfr. *Mc* 6, 30-44; *Lc* 9, 10-17; *Jn* 6, 1-14)

14, 13 **Al oírlo Jesús, se marchó de allí en una barca a un lugar desierto, a solas.**

Y al oírlo las multitudes, le siguieron a pie desde las ciudades.

14 **Y al salir vio una gran multitud, y sintió entrañable compasión por ellos, y curó a sus enfermos.**

15 **Al atardecer se le acercaron sus discípulos diciendo:**
"El lugar es desierto, y ya ha pasado la hora;

---

[37] Algunos verán también en la consigna de Jesus: "dadles vosotros mismos de comer" (v. 16), un imperativo de beneficencia y de sentido social en criterio y acción.

despide, pues, a las multitudes
para que vayan a las aldeas y se compren comida."
16 **Pero Jesús les dijo:**
"No tienen necesidad de ir:
dadles vosotros de comer."
17 **Mas ellos le dicen:**
"No tenemos aquí más que cinco panes y dos peces."
18 **Y El dijo:**
"Traédmelos aquí."

19 **Y habiendo ordenado que las multitudes se recostaran sobre la hierba tomó los cinco panes y los dos peces y, alzando los ojos al cielo, dijo la bendición; y, partiéndolos, dio los panes a los discípulos, y los discípulos a las multitudes.**
20 **Y comieron todos y se saciaron.**
Y los pedazos sobrantes que recogieron llenaban doce cestos.
21 **Los que comieron eran aproximadamente cinco mil hombres, sin [contar las] mujeres y niños.**

A. *Jesús se retira. El pueblo le sigue. Curación de enfermos*

Al oírlo Jesús, se marchó de allí en una barca a un lugar desierto, a solas. La transición es característica de Mateo y sugiere un clima de persecución (4, 12 y 12, 15). Se refiere, por contexto, al precedente relato de la muerte del Bautista. Con esta alusión el redactor cambia el motivo del viaje, que en Marcos y Lucas tendría por objeto el descanso de los discípulos que acaban de regresar de su ensayo misional. La perspectiva de Mateo es otra; mientras no llegue su hora, Jesús huye [38] de los perseguidores. El punto de partida es del todo impreciso: *"de allí"*... [39]. En rigor tendría que referirse a Nazaret (13, 58); pero Jesús está a orillas del lago, seguramente en Cafarnaum. El punto de llegada es un *lugar de-*

---

[38] Matiz frecuente del verbo *anakhōréō* característico de Mateo (10 veces; una en *Mc* y en *Jn;* ninguna en *Lc-Ev*. Cfr. 2, 12s. 14. 22; 4, 12; 12, 15; 15, 21).
[39] Frecuente en *Mt* (12 veces): cfr. 4, 21; 9, 9. 27; 11, 1; 12, 9. 15; 13, 53; 15, 21. 29; 19, 15. En *Mc* 5 veces; 3 en *Lc;* 2 en *Jn*.

sierto o apartado[40]. "*A solas*"; buscando la soledad, que no excluye la compañía de sus discípulos.

Y al oírlo o darse cuenta **las multitudes, le siguieron a pie desde las** varias **ciudades** o poblaciones del contorno. El verbo *akolouthéō*, aparte su sentido obvio local, evoca el tema evangélico del "seguimiento" (vol. I, págs. 457-461). **Y al salir** (de la embarcación o del lugar donde se hubiese retirado con sus discípulos: cfr. *Jn* 6, 3) **vio una gran multitud.** En el esquemático relato, Mateo nos presenta, una vez más, uno de sus cuadros doctrinales predilectos: *Jesús y el pueblo* (vol. I, págs. 514s). **Y** a su vista **sintió entrañable compasión por ellos** (→ 9, 36) **y curó a sus enfermos.** Nótese el tono de "sumario" (vol. I, págs. 175ss) con que está redactado este preámbulo y su semejanza con otros pasajes análogos (vgr. 12, 15; 14, 34ss; 15, 29ss; 19, 2). El motivo de la entrañable compasión del Mesías por su pueblo (cfr. *Mc* 6, 34) lo anticipó Mateo al preludio de la misión de los apóstoles (9, 36): era un rebaño sin pastor... Jesús sigue otorgándoles la salud como Médico[41]. Pero aquí y en los próximos capítulos, salvo excepción, Mateo no presenta a Jesús *enseñando* directamente al pueblo, que se ha mostrado falto de capacidad para comprender su mensaje.

B. *Mutiplicación y reparto de la comida*

a) Diálogo

El diálogo entre los discípulos y Jesús sirve únicamente para preparar el momento central de esta unidad catequética: el de la cena milagrosa: **Al atardecer se le acercaron**[42] **sus discípulos diciendo: "El lugar es desierto, y ya ha pasado la hora"** prudente para que cada uno piense en proveer a su refección. En expresión de Lucas, el día empieza a declinar, se acerca la hora de Emaús...[43]. Sería media tarde, y es de suponer que la salida al campo había empezado de madrugada. "**Despide, pues, a las multitudes**—razo-

---

[40] Que suelen localizar en la ribera oriental (cfr. *Jn* 6, 1. 17. 21. 24s), no lejos de Betsaida Julias (cfr. *Lc* 9, 10), quizá hacia el sur de la llanura el-Batiha, en territorio de la jurisdicción de Filipo, el otro tetrarca. Con un esfuerzo de crítica textual y literaria, legítimo pero no necesario, se puede situar también esta primera multiplicación de los panes en algún paraje de la ribera occidental.

[41] Verbo *therapéuō* en todos los textos citados; cfr. vol. I, págs. 429 y 430[1].

[42] → 5, 1; 17, 19 y 28, 9.

[43] Comp. *Lc* 9, 12 y 24, 29. Cfr. también *Mt* 26, 20.

nan los discípulos—**para que vayan a las aldeas** o alquerías de alrededor **y se compren comida.**"

Pero Jesús les dice: "**No tienen necesidad de ir: dadles vosotros de comer**" (cfr. *2 Re* 4, 42s). El imperativo es lapidario, idéntico en los tres Sinópticos. Constituye una *prueba de fe* [44]. Este imperativo debía sonar a consigna de acción en las comunidades apostólicas. *Dar de comer* al necesitado será el primer punto en el examen de amor al atardecer de la vida [45]. Pero el gesto de los discípulos repartiendo pan al pueblo sugiere un sentido más profundo que el inmediato y material.

Mas ellos le dicen: "**No tenemos aquí más que cinco panes y dos peces.**" Mateo reduce al mínimo esencial un diálogo que debió ser animado, y como tal lo reflejan los textos paralelos (vgr. *Jn* 6, 5-9; *Mc* 6, 35ss) [46]. Pan y pescado constituían la base de la alimentación para el pueblo sencillo (cfr. 7, 9s); entre la gente pobre el pan podía ser de cebada (cfr. *Jn* 6, 9). Fue un muchacho, según Juan, el que puso a disposición los *cinco* panes y *dos* peces; en dicho número (idéntico en todos los evangelistas) no advertimos ninguna significación alegórica que convenza entre las varias que se han propuesto.

Concluyendo el diálogo, Jesús **dijo:** "**Traédmelos aquí.**"

b) Preparación, bendición, distribución

Con ello la narración llega a su momento vértice. En su ministerio mesiánico Jesús acepta reiteradamente ser invitado a la mesa, y hace del *convivium* gesto alusivo, parábola en acción y, por fin, signo eficaz de la gracia del Reino (cfr. vol. I, pág. 578). Aquella tarde, bajo el cielo de todos, el Mesías preside la gran familia del pueblo que le ha "seguido", y celebra con ellos una cena significativa en hermandad de pobreza y gozo de saciedad. Su imagen quedó grabada en la memoria de la Comunidad apostólica, que evocaba en ella la habitual convivencia con Jesús partiendo el pan, la Hora suprema en que el pan se hizo presencia suya, y la gozosa celebración de la Cena mesiánica en la Iglesia.

---

[44] Cfr. *Jn* 6, 6 y *Mc* 8, 17-21 = *Mt* 16, 8ss.

[45] 25, 35. 37. 42. 44 y comentario correspondiente.

[46] En los estudios comparativos notan algunos la tendencia de *Mt* a evitar las *preguntas* en boca de Jesús, como si ello pudiera velar la convicción de que ya lo sabía todo. Juan notará explícitamente que si el Maestro preguntaba era sólo por motivo pedagógico (6, 6), sabiendo él de antemano lo que iba a hacer.

Así, pues, **habiendo ordenado** Jesús con un gesto de autoridad [47] **que las multitudes se recostaran sobre la hierba**... "*Recostarse*" o reclinarse equivale a nuestro *sentarse a la mesa para comer* [48]. El Mesías está en familia con el humilde *pueblo de la tierra*. Para "sentarse a la mesa" con él no se exigen categoría ni ritos (15, 2) especiales: basta ser pueblo suyo y "seguirle".

Tres de los evangelistas observan que en la tierra donde se recostaron había *hierba (Mt)* verde o lozana *(Mc)* y abundante *(Jn)* [49]. En un paraje no cultivado cerca del lago de Galilea esto apenas podía verificarse más que en primavera, en la proximidad de la Pascua *(Jn* 6, 4). Al imaginar la escena, uno piensa espontáneamente en aquella elevación poética del Sermón de la Montaña (6, 28-30).

Las palabras que siguen reflejan con intención el momento central de la última Cena [50]: Jesús **tomó los cinco panes y los dos peces y, alzando los ojos al cielo, dijo la bendición; y, partiéndolos, dio los panes a los discípulos, y los discípulos a las multitudes.** El gesto del Maestro es el propio del padre de famiila que preside la mesa. Decir la bendición o *bendecir* se refiere a la plegaria que ningún buen israelita omitiría antes de comer. En ella se expresa la gratitud por los dones recibidos del Señor con esta u otra fórmula: "Bendito seas, Señor, nuestro Dios [51] y Rey del mundo, que has hecho que la tierra produzca este pan." En el primitivo vocabulario griego-cristiano fueron prácticamente intercambiables las palabras "bendecir" *(eulogéō: Mt-Mc-Lc)* y "dar gracias" *(eukharistéō: Jn* 6, 11), correspondientes ambas a un mismo verbo hebreo y a una misma actitud religiosa: la del que bendice a Dios autor de todo *bien* al mismo tiempo que le regracia por sus *gracias* o dones (cfr. vol. I, págs. 588s). Según su costumbre, tan significativa (vol. I, pág. 333), Jesús al orar *alzó los ojos al cielo* [52].

---

[47] Verbo *keleúō: Mt,* 7 veces; *Lc-Ev,* 1; *Mc* y *Jn* 0.

[48] Terminología análoga *(anaklínō, kataklínō, anapipto, anákeimai, katákeimai, synanákeimai...)* en todas las comidas a las que asiste Jesús o describe parabólicamente. Cfr. *Mt* 9, 10; *Mc* 2, 15; *Lc* 5, 29 (convite de Leví/Mateo); *Lc* 11, 37 (en casa de un fariseo); *Lc* 14, 8. 10. 14s (id.) *Lc* 7, 36s. 49 (id.); *Mt* 26, 7; *Mc* 14, 3; *Jn* 12, 2 (en Betania); *Mt* 26, 20; *Mc* 14, 18; *Lc* 22, 14. 27; *Jn* 13, 12 y cfr. 13, 25; 21, 20 (última Cena); *Lc* 24, 30 (en Emaús); *Mt* 22, 10s (parábola de las bodas regias); *Mt* 8, 11; *Lc* 13, 29 (alusión al banquete escatológico), etc.

[49] ¿Alusión al tema del *Pastor? (Mc* 6, 34); cfr. *Sal* 23 (22) 2a.

[50] Cfr. 26, 26 par. Nótese la coincidencia en cuanto a las palabras-claves: *tomar* (el pan), *bendecir, partir, dar.*

[51] Jesús emplearía, sin duda, el vocativo: *Padre:* → 6, 9.

[52] El Canon romano de la celebración eucarística, como algunas liturgias

Partir el pan era también oficio del padre de familia, quien lo repartía a pedazos entre los comensales. En forma de torta circular, ancha y delgada, no se "cortaba", sino que se *partía* o *rompía*. Comer juntos del mismo pan es signo de intercomunión en amistad, intimidad, familia Entre los judíos, la *fracción del pan* podía significar una comida o convite en general; entre los cristianos adquirió pronto, además, un sentido específico de celebración religiosa en torno a la mesa del Pan que era Presencia del Señor[53]. En su capítulo 6, el evangelista Juan desarrolla el tema del *Pan de la Vida* a partir del recuerdo de la multiplicación de los panes.

Desde este momento Mateo y Lucas hablan sólo de los *panes*, prescindiendo de los peces. Después de romperlos, Jesús los distribuye. *Dar pan* es gesto paterno, digno de Dios (vol. I, pág. 353). Los de Emaús reconocieron al Maestro en la manera de partir el pan *(Lc* 24, 30s. 35).

Un detalle de redacción en Mateo valoriza la situación de los discípulos entre Jesús y el pueblo: Jesús "dio los panes a los discípulos, y *los discípulos* (los dieron) *a las multitudes*". No como simples ejecutores de una orden del Maestro *(Mc, Lc)*. Se realiza a la letra el imperativo del versículo 16: "dadles *vosotros* de comer". La imagen de los discípulos repartiendo al pueblo el pan recibido de Cristo significa una misión, un derecho y un compromiso.

c) Comida, sobras, número de comensales

Y comieron todos, y se saciaron. Este inciso corresponde a la que llamamos *constatación objetiva* en las narraciones de milagros (vol. I, págs. 441s). Aparte la historia de Eliseo *(2 Re* 4, 44), resuena en estas palabras la evocación de algunos pasajes del Salterio que anuncian o cantan la plena satisfacción de los pobres, alimentados por Dios[54]. El verbo *se saciaron (ekhortásthesan)* invita a meditar la escena como una ilustración de la cuarta Bienaventuranza (→ 5, 6).

---

orientales, recuerda este gesto (no mencionado en el relato de la última Cena): *et elevatis oculis in caelum...*

[53] Cfr., no siempre con sentido unívoco, *Lc* 24, 30. 35; *Act* 2, 42. 46; 20, 7. 11; 27, 35; *1 Cor* 10, 16s; 11, 24.

[54] Cfr. *Sal* 132 (131), 15b; 78 (77), 25b; 22 (21), 27a, etc.

Y los pedazos sobrantes que recogieron llenaban doce cestos. Fue el mismo Jesús, según Juan (6, 12), quien los mandó recoger. No se debe perder ni una partícula del don de Dios. El momento se presta a reflexiones parenéticas de orden ascético, social y aun ritual o litúrgico Los cuatro evangelistas consignan este dato, subrayando así la realidad y grandeza de la multiplicación del pan en contraste con las provisiones iniciales. Parece obvio que el número de cestas o canastos corresponde al de discípulos, y que en el trasfondo se insinúa el primigenio esquema mental de la división del pueblo mesiánico en doce sectores o tribus [55].

Termina la narración con otro subrayado de la magnitud del milagro: **los que comieron eran aproximadamente cinco mil hombres.** Mismo cálculo global en los otros tres evangelistas; en Marcos, al estilo popular, sin adverbio de aproximación. Multitud inmensa, como la de la Iglesia naciente a los pocos días de Pentecostés (*Act* 4, 4). Imagen impresionante de lo que ha de ser y será el gran pueblo del Mesías [56].

Mateo es el único (= 15, 38) que le da todavía mayor énfasis, al advertir explícitamente que el número de cinco mil se refiere sólo a los varones *(ándres)*, **sin contar las mujeres y los niños** [57]. El evangelista pensó que algún lector podría entender la palabra griega *ándres* en sentido precisivo (= únicamente *varones)*, y

---

[55] Algunos autores recuerdan aquí la ironía con que Juvenal ridiculiza la imagen del judío, que va por el mundo sin más equipaje que su pobre cesto (*Satira* 3, 13-14 y 6, 542ss).

[56] Evidentemente no se ha de juzgar esta cifra como si se tratase de un dato estadístico. Cinco mil, y también cuatro mil (15, 38), son números redondeados y enfáticos para expresar una gran multitud (cfr. *Act* 21, 38). Mateo omite el detalle descriptivo de *Mc-Lc,* según los cuales el pueblo fue distribuido en grupos más o menos regulares (a manera de cuadros o parcelas de jardín: *prasiài prasiài: Mc* 6, 40) de cien y de cincuenta comensales (también se podría entender: en 100 [grupos] de 50 [comensales]. Algunos han querido ver en ello un reflejo de la organización de Israel en el desierto *(Ex* 18, 25; *Dt* 1, 15), en la que se inspiraban también los de Qumrán. Otros creen descubrir la reminiscencia de un conato de revolución organizada a estilo militar (!). Otros piensan en una alusión a las comunidades cristianas locales del tiempo de los catequistas, que constarían por término medio de unos 50 a 100 miembros. Durante estos últimos años, las especulaciones de algunos en torno a todos los números que aparecen en los relatos evangélicos de la multiplicación del pan (5 [7], 2, 12 [7], 50, 100, 5000 [4000]), superan la imaginación alegorizante de los antiguos comentarios parenéticos. Ninguna de las intenciones significativas propuestas hasta ahora se apoya en razones convincentes.

[57] El texto griego también se podría traducir, a la letra: "*sin mujeres y niños*", dando a entender que no los había (otro indicio, para algunos, de ambiente de guerrilla...). Pero está mucho más en línea con la mentalidad de Mateo (cfr. 19, 14; 21, 15s, etc.) y, sobre todo, con el sentido de los textos bíblicos que influyen en él (p. ej., *Ex* 12, 37), la interpretación común que seguimos. La palabra *pueblo (ókhlos)* alcanza su máxima frecuencia, dentro del Evangelio de San Mateo, en esta página de la primera multiplicación del pan (14, 13-23), lo mismo que en la de la segunda (15, 30-39) = 7 + 7 veces, sobre un total de 49.

quiso dejar constancia (aludiendo quizá a las comunidades eclesiales) que en aquella asamblea mesiánica del desierto que recibió y comió el pan de Jesús había también mujeres y niños...

B) En la tempestad, el Hijo de Dios manifiesta a los discípulos su Presencia y Poder

Sigue al de la multiplicación de los panes un relato complementario de cómo Jesús acudió, caminando sobre el mar, a reunirse con los discípulos, angustiados en la pequeña barca hecha juguete de las olas. De los evangelistas (*Mc* 6, 45-52; *Jn* 6, 14-21), sólo Lucas lo omite; en su Evangelio se pasa directamente de una única multiplicación de los panes a la confesión de Pedro (*Lc* 9, 18ss).

El ambiente es *discipular*. Tema de fondo, la educación de los discípulos en la *fe*. Para ello la narración o anécdota, apenas esbozada, se transforma en *epifanía cristológica*. Al interrogante didáctico que se presupone ("¿quién *es* Jesús?"), se van sucediendo respuestas que, leídas en la escuela de Mateo, son tan teológicas como las de Pablo o Juan: "Soy *Yo*..." (v. 27); "Si eres *Tú = Señor*..." (28); "eres *el Hijo de Dios*" (33).

Esta educación de los discípulos no tiene nada de teoremática. En la barca agitada se insinúa la alegoría de su vida y acción misional. El contraste entre su situación en ausencia o en presencia de Jesús nos acerca al centro de la espiritualidad eclesiológica según Mateo (cfr. 28, 20). Es la misma lección del "sin Mí no podéis nada" en el cuarto Evangelio (15, 5).

Presuponemos en el lector la sintonía con el lenguaje y mentalidad de la Biblia, que hace innecesario el estudio comparativo con lejanas analogías de otras culturas religiosas. Téngase presente, además, que la forma catequética de presentar este encuentro con Jesús está iluminada por la posterior experiencia de sus manifestaciones pascuales.

Dentro del esquema común a Marcos y a Juan, Mateo intercala su primer *episodio petrino* (vv. 28-31), al que seguirá más adelante algún otro. No sabemos si Mateo los tomó de una antología ya previamente escrita o los compuso él mismo. Nuestro evangelista tiene un peculiar interés por destacar la preeminencia de Pedro entre los discípulos. Para ello pone en primer plano su especial in-

timidad con la persona y su asociación a la obra de Jesús. Al presente episodio no hay que darle, en esta línea, más valor ni menos del que tiene. Pedro aparece en la doble fisonomía con que se le caracteriza casi siempre en la historia evangélica: en su firmeza como creyente y en su fragilidad como temeroso. Camina sobre las olas como Jesús, pero se hundiría sin su auxilio como cualquier otro. Su perfil psicológico es el mismo aquí que en el atrio de Caifás. El conjunto de las varias escenas con que Mateo da color y relieve a su convicción sobre el oficio de Pedro en la Iglesia (16, 18s) tiene el acierto pedagógico de presentarlo tan superior en grandeza como experto en humillación.

JESÚS, AL ENCUENTRO DE SUS DISCÍPULOS, Y PEDRO, AL ENCUENTRO DE JESÚS SOBRE EL MAR AGITADO
(14, 22-33. Cfr. *Mc* 6, 45-52; *Jn* 6, 15-21)

14, 22 **Y en seguida obligó a los discípulos a subir a la barca y**
precederle a la otra orilla, hasta que El hubiera despedido a
23 **las multitudes. ' Y cuando hubo despedido a las**
multitudes, subió a la montaña, a solas, para orar.
24 **Al hacerse de noche estaba allí, solo; ' y la barca,**
en pleno mar, batida por las olas, porque el viento era
contrario.
25 **A la cuarta vigilia de la noche vino hacia ellos cami-**
[nando
26 **Sobre el mar. ' Los discípulos, al verle caminando**
sobre el mar, quedaron sobrecogidos de espanto, diciendo:
"¡Es un fantasma!",
y de miedo se pusieron a gritar.
27 **Pero en seguida Jesús les dirigió la palabra, diciendo:**
"¡Animo! Soy Yo; no temáis."

28 **Respondiendo Pedro, le dijo:**
"Señor, si eres Tú, mándame ir a Ti sobre las
29 **El dijo: [aguas."**
"Ven."
Y bajando Pedro de la barca, caminó sobre las aguas.
30 **Pero al sentir el viento tuvo miedo, y como empezara**
a hundirse, gritó diciendo:
"¡Señor, sálvame!"

31 **Y en seguida Jesús, tendiendo la mano, le cogió.**
Y le dice:
"Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?"

32 **Y en cuanto subieron a la barca cesó el viento.**
33 **Y los que estaban en la barca se postraron ante El di-**
[ciendo:
"¡En verdad eres Hijo de Dios!"

a) La *ambientación circunstancial* que presentan los versículos 22 y 23 enlaza en una sola secuencia el relato de la comida en el desierto con el de la epifanía de Jesús sobre el mar, de forma que lo mismo puede considerarse epílogo del primero que prólogo al segundo. Jesús insiste en buscar el aislamiento frustrado unas horas antes (14, 13) **y en seguida obligó a los discípulos a subir a la barca y precederle a la otra orilla, hasta que El hubiera despedido a las multitudes.** El verbo obligar *(anagkádsō* = *Mc* 6, 45) tiene sentido fuerte. La orden tenía que parecer desconcertante a los discípulos, cuya vida consistía en seguir al Maestro y estar con El (cfr. *Mc* 3, 14); no es difícil imaginar un primer momento de resistencia por parte de ellos [58].

La dirección hacia *la otra orilla* señala el retorno del viaje de ida emprendido por la mañana desde un punto indeterminado de la ribera del lago (14, 13); el término del regreso va a ser la tierra de Genesaret (14, 34) [59].

Y cuando hubo despedido a las multitudes subió a la montaña, a solas, para orar. *Subir a la montaña* es uno de los movimientos característicos de Jesús en el Evangelio [60]; de ordinario connota

---

[58] El cuarto Evangelio (6, 14s) ofrece un dato realista en orden a la reconstrucción histórica del momento: la multitud quería proclamar rey a Jesús. En ambiente de proximidad de Pascua (cfr. *Jn* 6, 4), sobre todo si entre aquellos hombres los había muchos peregrinos hacia Jerusalén, se podía encender fácilmente un movimiento de guerrilla contra la dominación romana. Es verosímil que algunos discípulos se dejasen llevar del entusiasmo. Jesús reacciona con eficaz energía frente a la ilusión de los discípulos y de la multitud. Si esta reconstrucción es acertada, añade un matiz a la asamblea del desierto: el de un Mesías *incomprendido,* y a punto de quedar desfigurado por la incomprensión de todos en la caricatura de un cabecilla al estilo de los zelotas. Incomprensión que revive en un sector de la literatura reciente sobre Jesús.

[59] Según Juan (6, 17) la dirección emprendida era la de Cafarnaum; según Marcos (6, 45) la de Betsaida. En cada hipótesis, el itinerario será distinto según que el "lugar desierto" se sitúe a oriente o a occidente (cfr. nota 40). Es verosímil que la barca tuviese que navegar a lo largo de un segmento del lago, por la parte norte, frente a la entrada del Jordán. La redacción de Mateo, en su imprecisión, deja al margen todo problema topográfico.

[60] Además de los textos paralelos *(Mc* 6, 46 y *Jn* 6, 3. 15), cfr. 5, 1 *(Mc* 3, 13 y *Lc* 6, 12); 15, 29; 17, 1 *(Mc* 9, 2 y *Lc* 9, 28); 24, 3 *(Mc* 13, 3); 26, 30 *(Mc* 14, 28 y *Lc* 22, 39); 28, 16.

la intención de aislarse del pueblo, ya en compañía de los discípulos ya en total *soledad* como atmósfera de *oración* [61].

b) Al iniciar el relato de la *epifanía del Hijo de Dios sobre las aguas,* Mateo subraya el contraste entre la soledad serena del Maestro y el combate de la barca guiada por los discípulos sin El: **al hacerse de noche** [62] **estaba allí** Jesús, **solo;** ' **y la barca, en pleno mar, batida por las olas, porque el viento era contrario.** La impresión que domina en este contraste es la de que los discípulos están separados de Jesús. En la pedagogía de Mateo es clara la transparencia eclesiológica. El Maestro educa la fe de sus discípulos, hombres de mar, con la experiencia del abandono a sus propias fuerzas frente al mar [63]. Esta segunda tempestad sube un grado en la ascética de los seguidores al compararla con la primera, cuando Jesús dormía, pero junto a ellos (8, 23ss).

La barca ya estaba "en medio del mar" *(Mc* 6, 47) [64]. En esta página se repite cinco veces la palabra *"la barca"* [65]. Mateo yuxtapone el participio *basanidsómenos* [66] (que en Marcos [6, 48] afecta a "los discípulos") al sustantivo "la barca", resultando una expresión curiosa, que suena al pie de la letra: *"la barca* (estaba) *atormentada por las olas..."* La mención de las *olas,* propia también de Mateo, pone en relación literaria este momento con el de la primera tempestad (8, 24). Allí, como aquí, el que esté habituado al estilo catequético del evangelista verá en la pobre barca de los discípulos una transparencia significativa de la *navicula ecclesiae* [67]: de su comunidad combatida desde fuera por la persecución y tentada por dentro de fatiga, temor y desconfianza. La reflexión

---

[61] A propósito de la oración de Jesús según el Evangelio, cfr. vol. I, págs. 328s. Sería un tema altamente sugestivo para un artista la evocación de Jesús orando, aquella noche de tormenta, en la "montaña" entre el cielo y el mar.

[62] La indicación de tiempo en el texto griego es la misma que en el v. 15: *opsías genoménēs.* Mateo la emplea con frecuencia y sin precisión: 8, 16; 14, 15. 23; 16, 2; 20, 8; 26, 20; 27, 57. Frecuencia análoga en Marcos.

[63] Mismo tema en Lucas (5, 4-11) y Juan (21, 1-8) traducido al fracaso de *su* pesca nocturna en contraste con la abundancia de la pesca en nombre de Jesús.

[64] L. var. en varios manuscritos y versiones de *Mt: "ya se había apartado muchos estadios de la tierra".* Un estadio = aprox. 185 mts.; cfr. *Jn* 6, 19.

[65] En todo *Mt,* 13 veces; en *Mc,* 18. Ordinariamente con artículo determinado. La frecuente mención de la barca puesta al servicio de Jesús y de los discípulos responde, en último término, a un emotivo recuerdo autobiográfico de los primeros responsables de la catequesis. Lucas precisa en un texto (5, 3) que la barca era la de Simón.

[66] A la letra: "atormentado". cfr. 8, 6. 29.

[67] Cfr. Tertuliano, *De Baptismo* 12, 7: "... navicula illa figuram Ecclesiae praeferebat"; ML 1, 1323 A; CSEL 20, 212; CC 1, 288. Se refiere al texto de la primera tempestad.

de Mateo se orienta al centro de su espiritualidad: ¡el Señor está con nosotros! (→ 28, 20).

En efecto, **a la cuarta vigilia de la noche vino hacia ellos caminando sobre el mar.** La cuarta vela era la última en que se dividía la noche al uso romano (cfr. *Mc* 13, 35b); o sea, más o menos, entre tres y seis de la madrugada [68]. *Caminar sobre el mar* se dice de Dios en el libro de Job (9, 8). **Los discípulos, al verle caminando sobre el mar, quedaron sobrecogidos de espanto diciendo** (e. d., pensando): "**¡es un fantasma!**", **y de miedo se pusieron a gritar.** Como en todas partes, la gente sencilla del pueblo creía también en espectros y fantasmas, que, naturalmente, preferían las horas nocturnas para aparecerse. Mateo constata con insistencia en esta escena el *miedo* de los discípulos [69], que constituye uno de los aspectos de su *oligopistía* (→ v. 31).

Pero en seguida Jesús les dirigió la palabra diciendo: "**¡Animo! Soy Yo; no temáis.**" Es normal en la Biblia que ante la manifestación de un fenómeno preternatural el hombre quede transido de temor y lo exprese con signos externos. Entonces Dios o su mensajero tranquilizan al hombre. La expresión clásica suele ser: "*¡No temas...!*" [70]. Este "*¡no temas!*" o "*¡no temáis!*" es también característico de Jesús [71]. La interjección "*¡ánimo!*" intenta reflejar el imperativo griego *(tharseîte)*, de intraducible sugestión, que, aparte el presente texto (= *Mc* 6, 50), se lee otras cinco veces en el Nuevo Testamento, siempre en boca de Jesús (o de parte suya). Se dirige a quien se le han caído las alas del espíritu por el peso de una enfermedad incurable, o del pecado, o de la ceguera; también al que se presiente derrotado ante la persecución, o ante una empresa superior a sus fuerzas [72]. Este imperativo, *¡tharseîte!*, transmite a quien lo escucha la vibración psicológica de Cristo: eficacia de optimismo y seguridad de victoria.

Las palabras del versículo 27 resumen el sentido de la *cristofanía en la tempestad.* Para los lectores de Mateo son equivalentes a la consigna del Señor en el epílogo del Sermón de la Cena según Juan (16, 33):

---

68 Según Juan (6, 19) habrían avanzado tan sólo unos cinco kilómetros.

69 Vv. 26 (cfr. *Jn* 6, 19); 27 (= *Mc* y *Jn*) y 30s. Comparar el conjunto de la escena con *Lc* 24, 36ss.

70 Añadiendo a veces el motivo: *Yo soy* (el Dios de tus padres, etc.). *Yo estoy contigo*... Vgr. *Gén* 26, 24; 46, 3.

71 Cfr. 10, 26. 28. 31 par; 17, 7; 28, 10; *Mc* 5, 36 par; *Lc* 5, 10; 12, 32; *Act* 18, 9; *Ap* 1, 17; 2, 10.

72 *Mt* 9, 2. 22; (*Mc* 10, 49); *Jn* 16, 33; *Act* 23, 11.

"En el mundo tenéis tribulación;
pero *¡tharseîte!*: Yo he vencido al mundo."

El mensaje esencial de Jesús a los discípulos atemorizados está en la afirmación "*Soy Yo*". Es una experiencia actual de la perenne promesa: "Yo estoy con vosotros..." (→ 28, 20). El que comprenda el vocabulario de la Biblia percibirá además un eco de la autopresentación de Yahveh [73], como si dijera: "*Yo soy el Señor.*" Y así reacciona Pedro: "*Kyrie*—Señor—, *si eres Tú...*"

c) En efecto, Mateo intercala aquí un episodio peculiar suyo: *Pedro al encuentro de Jesús caminando sobre el mar*. Prescindiendo de él se podría pasar directamente del versículo 27 al 32 [74] sin advertir ningún indicio de discontinuidad. **Respondiendo Pedro, le dijo: "Señor, si eres Tú, mándame ir a Ti sobre las aguas." El dijo: "Ven." Y bajando Pedro de la barca, caminó sobre las aguas** y fue hacia Jesús. Desde un punto de vista psicológico esta instantánea del primer discípulo retrata al impulsivo que pasa con inmediatez de la impresión a la idea y de la idea a la acción (cfr. *Jn* 21, 7). Su espontaneidad parecerá inoportuna, y su irreflexión le expondrá a fracasos. Pero en la sinceridad de su infancia evangélica sabrá humillarse y ser humillado; por eso el Padre de los pequeñuelos encontrará en él la mejor disponibilidad a su Revelación (→ 11, 25s y 16, 17).

Pedro se manifiesta como el *discípulo inseparable de Jesús*. Mateo le considera asociado a la obra y poder del Maestro; incluso a caminar como El sobre el mar agitado. Milagro de la obediencia a su Palabra: "*¡Ven...!*" Al rogárselo, Pedro no dudó: "*Si eres Tú...*" equivalía a "*pues eres el Señor*".

Pero al "ver", **sentir** o experimentar **el** (l. v.: *fuerte)* **viento tuvo miedo; y, como empezara a hundirse, gritó diciendo: "¡Señor, sálvame!"** [75]. Pedro recae en la crisis de fe; el vendaval inclina su ánimo de la *segura confianza* en Jesús al *miedo* del abismo. Reacciona como los afligidos que invocan a Dios en el Salterio, con la plegaria hecha clamor: *Kyrie, sōson...!* Es el grito de los discípulos en la primera tempestad (→ 8, 25). Análoga también su reprensión:

---

[73] Cfr. *Dt* 32, 39; *Is* 43, 11; 46, 9, etc. y *Jn* 18, 5s.
[74] En singular, como su paralelo *Mc* 6, 51.
[75] Cfr. *Sal* 69 (68), 2-3. 15-16.

en seguida, Jesús, tendiendo la mano, le cogió[76]**. Y le dice: "Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?..."**

Oligópistos (hombre "de poca fe") y *oligopistía* ("poca fe") son vocablos de sabor palestinense y rabínico, ajenos al griego profano y prácticamente exclusivos de Mateo[77]. Califican a los ya discípulos o seguidores de Cristo, a quienes nunca se acusa explícitamente de *incredulidad*[78]. Cada vez que el evangelista pone en escena la *oligopistía* de los primeros discípulos de Jesús, su intención es amonestar a los cristianos, y sobre todo a los responsables de las comunidades, cuya fe no se realiza como él quisiera en las situaciones concretas de la vida: en la libertad espiritual del pobre según el Evangelio (6, 30; cfr. 16, 8), en la firmeza ante la persecución o tribulación (8, 26 y 14, 31), en el combate contra ciertos "demonios"... (17, 20).

Pedro, arquetipo del "discípulo", aparece en humanísima alternancia de fe y *oligopistía:* camina sobre las olas, y luego se hunde; va seguro hacia Jesús, y el viento lo abate. La expresión de su "oligopistía" ha sido la *duda (edístasas* → 28, 17). No una duda de pensamiento, pues confiesa que Jesús es *Kyrios* y puede *salvarle.* Su mismo grito de angustia es un acto de fe. Pero la Fe del discípulo, como su Amor (cfr. 10, 35ss), no es total si no informa hasta los reflejos espontáneos. La cumbre de un ideal humano de carácter, no temer ni dudar en medio de la tempestad, ha de ser cosa normal en el apóstol. Aprovechando momentos difíciles de sus idas y venidas por el lago de Galilea, el Maestro educaba a los discípulos, y a Pedro en especial, en vista a otras futuras y más peligrosas tempestades (cfr. *Act* 4, 5-22; 5, 17-42...).

d) Volviendo al paralelismo con Marcos, el evangelista constata el *fin de la tempestad* y la *aclamación final*[79]. **Y en cuanto subieron** Jesús y Pedro **a la barca cesó el viento.** En el texto de Marcos (6, 51s) es Jesús solo el que sube. Y los discípulos quedan

---

[76] Momento central de la escena. El gesto salvador de Jesús refleja el de Yahveh en *Sal* 144 (143), 7. Cfr. también 18 (17), 17. Las aguas agitadas como imagen del enemigo evocaban espontáneamente la idea del *Abismo* y de las *Puertas de la Muerte* (o del "Hades"): cfr. 1 QH 3, 13-18. Este gesto salvador de Jesús anticipa la razón teológico-cristológica de la seguridad de Pedro como "Roca" de la Iglesia, no obstante su inseguridad personal: → 16, 18b.

[77] → 8, 25-26; cfr. 6, 30 (= *Lc* 12, 28); 14, 31; 16, 8; 17, 20.

[78] Si fueran *incrédulos* ("sin-fe") ya no serían *discípulos,* que son por definición "hombres de Fe". La *oligopistía* ("fe pequeña") es el pecado propio del discípulo que no ha dejado de serlo.

[79] Correspondiente a la *constatación objetiva* y a la *reacción de los testigos* en el esquema de vol. I, págs. 437s.

admiradísimos, porque no habían comprendido el milagro de los panes. Mateo, en vez de notar su falta de inteligencia (cfr. 16, 8ss), los presenta haciendo corporativamente un acto de fe en Jesús, con un gesto litúrgico de *proskýnesis:* **los que estaban en la barca se postraron** (→ 2, 11) **ante El diciendo: "¡En verdad, eres Hijo de Dios!"** [80]. La afirmación Jesús es el **Hijo de Dios** constituye el acto de Fe esencial en la Iglesia de Mateo. En su Evangelio esta fe se va iluminando a través de sucesivas afirmaciones (cfr. 3, 17; 4, 3. 6; 8, 29; 11, 27...), que alcanzan su vértice en la confesión de Pedro (→ 16, 16) y en la proclamación divina sobre Jesús transfigurado (17, 5. Cfr. 26, 63s).

El coro final de esta segunda manifestación del poder de Jesús sobre la tempestad ha sido redactado por Mateo como respuesta a la pregunta pedagógica con que concluyó la primera: "*¿quién es éste...?* (8, 27). La comunidad que lee el Evangelio se siente identicada en fe y adoración con "los hombres" (8, 27) "que estaban en la barca" (14, 33).

C) En tierra de Genesaret

El viaje de retorno del "lugar desierto" concluye con otra narración global, en forma de *sumario* (cfr. 14, 14), de curaciones de enfermos. Es una insistente ilustración catequética del tema: *Jesús curando toda enfermedad en el pueblo* (→ 4, 23). Esta visión de conjunto de la imagen de Jesús Médico Salvador reaparecerá todavía alguna vez más en los capítulos sucesivos (15, 30s; 19, 2; 21, 14).

La redacción de Mateo es esquemática y esencial. El texto paralelo de Marcos (6, 53-56), más extenso y descriptivo. Lucas omite esta sección, como la precedente y las siguientes, hasta la confesión de Pedro.

EL PUEBLO LLEVA A JESÚS SUS ENFERMOS Y OBTIENEN LA SALUD (14, 34-36. Cfr. *Mc* 6, 53-56)

14, 34 **Llegados al término de la travesía, tomaron tierra en Genesaret.**

[80] El orden de las palabras en griego (predicado antes del verbo = "*¡de Dios Hijo eres!*") justificaría dar a la palabra *Hijo* sentido gramatical determinado, aun sin llevar artículo, y traducir: "eres *el* Hijo de Dios". Lo mismo en 4, 3. 6 (comparar con 3, 17) y en 27, 40. 54 (comparar con 26, 63b).

35 **Y habiéndole reconocido los hombres de aquel lugar, mandaron aviso por toda aquella comarca;**
y le presentaron todos los enfermos;
36 **y le rogaban que les dejase tocar siquiera la orla de su manto;**
y cuantos [la] tocaron obtuvieron la salud.

Llegados al término de la travesía en barca, a partir del impreciso "lugar desierto" (14, 22), **tomaron tierra en Genesaret.** Llamaban *Gennesar* a la llanura ribereña, extraordinariamente fértil, limitada al norte por las cercanías de Cafarnaum y al sur por Magdala; se puede cruzar, a paso normal, en poco más de una hora. El nombre de *Genesaret* puede ser equivalente a Gennesar, o, tal vez, correspondería a un poblado, junto a la orilla, hacia el límite norte de la llanura, quizá en el emplazamiento de la antiquísima Kinneret [81]. El mismo lago o "mar", que se había llamado "de Kinneret" [82] y luego "de Gennesar" (cfr. *1 Mac* 11, 67), se empezó a denominar también *"de Genesaret"* (vgr. *Lc* 5, 1).

Y habiéndole reconocido los hombres de aquel lugar, próximo a Cafarnaum, centro de la misión galilaica (4, 13, 23), **mandaron aviso por toda aquella comarca.** El Evangelio insiste en destacar con énfasis la *popularidad* de Jesús mediante el conocido diorama catequético: el *pueblo* se afana por acudir a El... se le acercan los *enfermos*... El les da la *salud*. En efecto, **le presentaron todos los enfermos.** La palabra "todos", frecuente en Mateo, no quiere expresar una cantidad, sino una impresión de conjunto. El Mesías sana a *todos* los enfermos (4, 24; 8, 16; 12, 15), sin privilegios ni exclusiones. Esta vez su *fe* se actúa en un gesto del que ya vimos un ejemplo concreto (→ 9, 20s): **le rogaban que les dejase tocar siquiera la orla de su manto** [83]. Se refiere a los *tzitziyoth* (→ 23, 5b), flecos de color blanco y azul que el buen israelita llevaba en los cuatro ángulos de su manto como signo de fidelidad a los Mandamientos de Dios. Rabí Meír enseñaba a contemplar en sus hilos azules un reflejo del Trono de la Gloria (cfr. 25, 31), que se transparenta en el azul del cielo y en el del mar *(b Menaḥoth* 43b). El gesto de los enfermos, ni mágico ni supersticioso, realiza en concreta humildad el sentido religioso de los pobres de Israel [84].

---

81 Cfr. *Dt* 3, 17; *Jos* 11, 2; 19, 35.
82 *Núm* 34, 11; *Jos* 13, 27.
83 Cfr. *Zac* 8, 23.
84 Además, en la mentalidad de los pueblos orientales, el vestido representaba

El Maestro, que, por serlo, no menospreciaba la pedagogía de los signos, accedió, y **cuantos tocaron** la orla de su vestido **obtuvieron la salud**. Al pie de la letra, "fueron *salvados*" [85], realizándose en ellos significativamente el destino profético del nombre *Jesús* (→ 1, 21). Los enfermos de aquel rincón de Galilea son paradigma de todos los "maltrechos" (v. 35: *kakôs ékhontas)* del mundo, que en el humilde contacto con Dios a través de la humanidad de *Jesús* recibirán la *Salvación*.

D) Contrastes entre la doctrina de Jesús y las enseñanzas de sus adversarios "fariseos y escribas"

Los veinte versículos de esta secuencia compleja y difícil forman una unidad catequética artificiosa, que Mateo delimita, al principio y al fin, por medio de una "inclusión" (vv. 2b y 20b). Esta inclusión indica el tema dominante de la secuencia: la *pureza,* sin la cual un israelita no puede acercarse a Dios. La doctrina de Jesús sobre la pureza se resume en el "*mašal*" (cfr. vol. I, págs. 672, 718s) dirigido a la *multitud,* que ocupa el centro exacto de esta unidad (vv. 10-11). Dicho *mašal* es el punto de convergencia de dos vertientes: en él termina la "controversia" con los *escribas y fariseos,* y por él comienza una "instrucción" a *los discípulos*. De esta manera coinciden en la presente unidad catequética los tres círculos concéntricos (vol. I, págs. 167s) en torno a Jesús: los discípulos, el pueblo, los adversarios.

La primera sección (vv. 1-9 + 10-11) se desarrolla con ritmo de *controversia*. Véase su esquema al principio del comentario. El tema de la pureza ritual, que, de momento, sólo sirve de pretexto, introduce el de *la tradición* tal como la entendían los doctores de la ley adictos al fariseísmo. Su contraste con el Evangelio plantea dilemas religiosos esenciales: ¿manos limpias, o conciencia pura? ¿Palabra de Dios, o enseñanzas de hombres? El exegeta que quiera aplicar a la vida estas líneas de oriental radicalismo necesita, como siempre, aquel sentido de presencia histórica que

---

en cierta manera a la persona; coger su borde significaba someterse y acogerse a la protección del que lo llevaba. Véase texto citado en la nota precedente.

85 *Diesōthēsan*. Comparar con 9, 22 (y con el grito de Pedro — *sōsón* me — y el gesto del Salvador en la escena precedente: 14, 30s).

le ponga en comunión con el espíritu del hagiógrafo y los problemas de su comunidad [86].

La *instrucción a los discípulos* empieza con dos sentencias, intercaladas por el redactor (vv. 12-14), y sigue con una explicación o glosa (15-20) de la "parábola" o *mašal* enigmático dirigido al *pueblo* (10-11).

Toda esta secuencia refleja la angustia de problemas planteados por una escuela sin horizonte, en contraste con la serenidad del inmenso pueblo de la tierra que, bajo el cielo de todos, comió, sin lavarse las manos, el Pan del Mesías servido por su discípulos. La posición de esta controversia entre la comida en el desierto y la incorporación de la cananea (15, 22) a la mesa de los hijos de Israel acentúa su tono de polémica "antifarisaica" por parte de una Iglesia que tiene que estar abierta al pueblo, a los enfermos (14, 14 y 15, 30s) y a los paganos que buscan salvación.

A propósito de la tradición rabínica, los Mandamientos, las purificaciones rituales, la pureza interior (15, 1-20. Cfr. *Mc* 7, 1-23)

A

15, 1 **Entonces se acercan a Jesús, [venidos] de Jerusalén, unos fariseos y escribas, diciendo:**
2 **"¿Por qué tus discípulos quebrantan la Tradición de los Ancianos? En efecto, no se lavan las manos cuando comen el pan."**
3 **Mas El, respondiendo, les dijo:**
"¿Y por qué vosotros quebrantáis el Mandamiento de Dios por vuestra Tradición?
4 **En efecto, Dios dijo:**
'Honra a tu padre y a tu madre'
y 'El que maldiga a su padre o a su madre sea sometido a pena de muerte'.

[86] Por ejemplo, durante las reuniones de Iglesia en torno a la mesa común. Por otra parte, el que atienda al espíritu de los problemas y no a la sola materialidad de sus manifestaciones eventuales, evitará el peligro de caer en un "fariseísmo" de signo contrario (como sería el de condenar legítimas costumbres con nombre de tradición).

5 **Pero vosotros decís:**
'Quien dijere a su padre o a su madre:
"hago ofrenda de cuanto podías recibir de mí para
[tu ayuda",
6 **no tendrá que honrar a su padre o a su madre.'**
Y habéis anulado la Palabra de Dios a causa de
[vuestra Tradición.

7 **¡Hipócritas! Bien profetizó de vosotros Isaías cuando**
[dijo:
8 **'Este pueblo me honra con los labios,**
pero su corazón está lejos de mí;
9 **en vano me rinden culto,**
enseñando como Doctrina(s) lo que no es más que
[preceptos de los hombres".

B

10 **Y, llamando a sí a la multitud, les dijo:**
"Escuchad y comprended:
11 **No es lo que entra en la boca**
lo que hace impuro al hombre,
sino lo que sale de la boca;
esto hace impuro al hombre."

C

12 Entonces, acercándose los discípulos le dicen:
"¿Sabes que los fariseos, al oír la Palabra, se han
escandalizado?"
13 Mas El, respondiendo, dijo:
"Toda planta que no plantó mi Padre celestial,
será arrancada de raíz."

14 **"Dejadles; son ciegos, guías de ciegos.**
Si un ciego guía a otro ciego,
ambos caerán en una hoya."

15 Mas Pedro, respondiendo, le dijo:
"Explícanos la parábola."

16 **Y El dijo:**
"Todavía, ¡¿hasta vosotros sois torpes en com-[prender?!
17 **¿No entendéis que todo lo que entra en la boca**
pasa al vientre, y es evacuado al albañal?
18 **Pero lo que sale de la boca**
procede del corazón;
y esto sí que hace impuro al hombre.
19 **Porque del corazón proceden designios perversos,**
homicidios, adulterios, fornicaciones,
robos, falsos testimonios, blasfemias...
20 **¡Esto es lo que hace impuro al hombre!**

Pero comer sin haberse lavado las manos
no hace impuro al hombre."

La primera parte de esta unidad catequética está redactada en forma de *controversia* (cfr. vol. I, págs. 612s). Sigue una pauta que podemos observar en otras perícopas análogas [87]: *a)* entrada en escena de los *adversarios; b) ataque doctrinal* de los mismos, de ordinario en forma de pregunta; *c) respuesta* de Jesús, con frecuencia en tono de contraataque. Esta respuesta introduce a veces una *d) referencia bíblica,* y termina con una *e) lección positiva,* que constituye el centro intencional de toda la perícopa. Esta lección suele concretarse en una frase concisa y sentenciosa, que refleja, además del pensamiento de Jesús, la inmediata preocupación pastoral de los catequistas y de los redactores del Evangelio en orden a la educación cristiana de su comunidad.

1. *Jesús y los adversarios (controversia)*

a) La *entrada en escena de los adversarios* es de estilo mateano [88]: **Entonces se acercan a Jesús, [venidos] de Jerusalén, unos fariseos** (→ 3, 7) **y escribas** (→ 5, 20), **diciendo...** Según Marcos (7, 1) fueron sólo los *escribas* los que vinieron de Jerusalén. La escena está ambientada en Galilea, seguramente en Cafarnaum o cercanías. En Galilea florecían por aquel tiempo pocas vocacio-

87 Cfr. 9, 9-13 y 14-17; 12, 1-8 y 9-12; 19, 3-6 + 7-9, etc.
88 Vgr. 9, 14; 16, 1; 19, 3, etc.

nes para los estudios rabínicos, quizá ninguna; los maestros de Jerusalén hablaban de Galilea con aristocrático menosprecio. Los verdaderos antagonistas en esta controversia son los escribas. Mateo considera a los "escribas y fariseos" como un solo grupo, pensando en la situación ambiental contemporánea a sus lectores (→23, 2). La observación de que procedían *de Jerusalén* insinúa que venían comisionados por la dirección de sus escuelas, o incluso por indicación oficiosa del Sanhedrín (cfr. comentario a 21, 23).

b) La "*acusación*" toma pie, como otras veces (vgr. 9, 14; 12, 2), de la inobservancia de determinadas prescripciones por parte de los discípulos. Esta vez se tratará de la purificación de las manos antes de comer. Pero el caso concreto es ahora simple pretexto para justificar una acusación general: "**¿Por qué tus discípulos quebrantan la Tradición de los Ancianos?**" La expresión fuerte *quebrantar* o transgredir *(parabaínein)* califica de auténtica violación de una ley la falta de los discípulos. En el texto paralelo de Marcos se les acusa de "no caminar" (cfr. vol. I, pág. 282) en conformidad con dicha Tradición.

Los fariseos admitían, al lado de la Ley *escrita*, un conjunto de explicaciones y prescripciones no contenidas precisamente en ella, que se habían conservado de generación en generación, transmitidas por vía *oral*. A este conjunto llamaban TRADICION ("de los Ancianos" o "de los Padres"). Le dieron un valor equivalente al de los Libros sagrados. De la pregunta: "¿Cuántas Leyes tenéis?", se atribuía a Shammai esta respuesta: "Dos, la Toráh (Ley) escrita y la Toráh oral" *(b Shab.* 31a). La primera fuente de esta tradición se retrotraía hasta Moisés en el Sinaí (→23, 2). Los escribas o maestros de la Ley eran sus únicos intérpretes autorizados. La tradición que, debidamente entendida, es en toda cultura garantía de continuidad y de respeto a las instituciones del pueblo, podía y debía ser en Israel el "valladar de protección" *(Pirqé Aboth,* 1, 1) al excepcional legado religioso que Dios le había confiado: su *Ley*, es decir: su Palabra y Revelación, testimonio de su Sabiduría y Amor. Pero el magisterio rabínico transformaba el valladar de protección en muralla de sitio. La personalidad de los doctores polarizaba la atención religiosa del pueblo. En vez de ser transparencia de la de Dios, su doctrina era *suya;* ya no transmisión de un legado divino, sino "*tradición de los hombres*" *(Mc* 7, 8)[89]. Una carencia de sentido pedagógico había agravado el peso de la *Ley* con esta *tradición de los hombres* de tal manera que, para un israelita sin dolo, ser fiel a su conciencia significaba someterse a un yugo opresor de *fatiga y agobio* (→11, 28-30). Los saduceos resolvían el problema de

[89] "*Vuestra* tradición": vv. 3 y 6; cfr. *Mc* 7, 9. 13.

la Tradición negándola. Pero al Cristianismo primitivo, sobre todo en su vertiente judaica, este problema le obligó a ejercitarse en un difícil equilibrio de discernimiento. Ello dio origen a situaciones de tensión, que se agudizaron en determinados momentos, verbigracia en torno a la actividad de Pablo. Según la perspectiva de Mateo, la actitud de Jesús no fue radical (cfr. 23, 3. 23b, etc.); cuando acusa las tradiciones humanas de los "escribas", lo que denuncia son sus abusos (vgr. 12, 11s) y su pretensión de monopolizar la dirección religiosa del pueblo. Una vez afirmadas las grandes líneas de renovación, dejó sus etapas y modalidades al lento proceso de la toma de conciencia de su Iglesia como comunidad independiente. El Evangelio de Mateo refleja unas circunstancias en las que ha quedado clara esta independencia frente al derecho de guía del rabinado, pero todavía no en cuanto al valor de cada una de las tradiciones que enseñan (cfr. 23, 3. 23). Aún hoy corre abundante sangre de valores tradicionales extrabíblicos de Israel en la vena litúrgica, práctica e ideológica del Cristianismo (y ojalá se otorgase derecho de ciudadanía a un mayor número de estos valores, que permitiesen la admirable novedad de revivir mejor la antigua atmósfera humana y religiosa de los apóstoles y de Jesús).

La acusación global de que los discípulos no respetan la Tradición se apoya en un *hecho concreto:* **"en efecto, no se lavan las manos cuando comen el pan"**... *Comer el pan:* hebraísmo equivalente a *comer*. Insinúa una alusión a la precedente unidad catequética de la multiplicación de los panes [90]. Las exigencias rituales de los escribas no eran aptas para la situación real del pueblo del Mesías, que come el pan multiplicado por sus manos en el desierto... [91]. Este rito del lavatorio debía de ser reciente en tiempo de Jesús, como extensión a la vida cotidiana de una práctica de sabor litúrgico y sacerdotal. La tendencia a sugerir o significar la idea de la purificación mediante abluciones ha sido común a muchas formas de religiosidad, también en el Cristianismo. La nueva devoción de los fariseos era aceptable si se mantenía en sus límites de función pedagógica. Pero (en la perspectiva con que la critica el Evangelio) reflejaba un falso concepto de la pureza religiosa. Las "manos impuras" *(Mc* 7, 2) podían contaminar su impureza a los alimentos, y éstos hacer impuro al *hombre* que los toma. El que se obsesiona con tales preocupaciones fácilmente acaba midiendo por el mismo rasero la santidad de los actos humanos y la obser-

---

[90] Sobre todo en el texto de Marcos: comparar 7, 2 ("comer *los panes*") con 6, 44 ("los que comieron *los panes*").

[91] Marcos explica minuciosamente (y no sin ironía) a sus lectores ajenos al ambiente judío el motivo de la censura: 7, 3-4. Con el tiempo, la casuística de los rabinos llegó a una escrupulosidad desconcertante; véase el tratado talmúdico *Yadayim* ("manos").

vancia de unas rúbricas. Peor todavía si, en la práctica, hace de un impecable ritualismo cobertura de su inmoralidad. La controversia evangélica se mueve en esta hipótesis.

c) La *respuesta* de Jesús, conforme a un ritmo aceptado en las controversias escolares rabínicas (cfr. 21, 24), en vez de contestar directamente, contraataca mediante otra pregunta. **Mas El, respondiendo, les dijo: "¿Y por qué vosotros quebrantáis el Mandamiento de Dios por vuestra Tradición?"** Mateo redacta la contrapregunta o contra-acusación de Jesús en simetría de antítesis con la pregunta-acusación de los escribas. De esta manera se dibuja nítido el contraste: los discípulos [92] son poco escrupulosos en observar la *tradición humana* [93]; pero los escribas quebrantan *el Mandamiento* o Ley *de Dios*. Se verifica el apólogo de la brizna y la viga (7, 5)... Esta severa crítica del Evangelio se refiere a una situación concreta y local [94], y no es lícito extenderla más que a quienes, "escribas" o no, sean reos del mismo pecado.

Como *ejemplo concreto* de su transgresión de la Ley de Dios se aduce la del cuarto mandamiento. **En efecto, Dios dijo: "Honra a tu padre y a tu madre"** *(Ex* 20, 12 = *Dt* 5, 16), y **"el que maldiga a su padre o a su madre sea sometido a pena de muerte"** *(Ex* 21, 17; *Lev* 20, 9). La expresión *honrar* abarca toda la gama de los deberes filiales: amar, ayudar, obedecer. El relieve que tiene esta cita en labios de Jesús (cfr. 19, 19) es una reliquia del catecismo moral cristiano de primera hora; deben considerarse bajo esta luz otros textos sobre el sacrificio del amor filial (vgr. 8, 21s; 10, 37, etcétera). Nótese la fuerza teológica que tiene la introducción de la cita según Mateo: "*Dios* dijo..." [95]. Añadir al precepto su sanción penal (sólo teórica en la época del Nuevo Testamento) equivale a subrayar enérgicamente su gravedad: el imperativo, que se traduciría a la letra por "*muera con muerte*", es un hebraísmo equivalente a un superlativo verbal. El pensamiento de Jesús y del evangelista transponían seguramente el sentido de esta sentencia bíblica a la muerte escatológica. **Pero vosotros decís** o enseñáis: **"Quien dijere a su padre o a su madre: 'hago ofrenda de cuanto podías recibir de mí para tu ayuda ' no tendrá que honrar a su padre o a su madre."**

[92] Entiéndase, en el pensamiento de Mateo, los (judeo-)cristianos de su iglesia.
[93] Concretamente, rabínica: "*vuestra* tradición".
[94] Véase la introducción y comentario al capítulo 23.
[95] En Marcos (7, 10): "Moisés dijo..."

Se refiere a un caso singular dentro de la desconcertante casuística de los votos. Para ambientarse en aquella mentalidad sería oportuno un repaso del tratado talmúdico *Nedarim* (→ 23, 16ss). "*Hago ofrenda*" es equivalencia o glosa de la única palabra, *dôron* [96], que está en función de sentencia nominal en el texto griego de Mateo. *Dōron* traduce el término sacral hebreo *qorbān* [97]. Declarar algo "qorbán" equivalía a consagrarlo a Dios o a su Templo a nivel de voto. Desde aquel momento nadie podía utilizarlo, salvo el mismo oferente; ni siquiera los padres, aun tratándose de bienes de sus hijos, y viceversa. Jesús denuncia en esta práctica una grave corrupción de la jerarquía de valores, y afirma de nuevo (→ 12, 7) la primacía del *hacer bien* (12, 12) a quien lo necesita—¡con cuánta mayor razón si son los propios padres!—por encima de las obligaciones positivas de orden sacral o cultual que se opongan a ello [98].

Mateo redacta con la mayor dureza la acusación contra los escribas [99], de tal manera que su magisterio ("*decís...*") contradice directamente un Mandamiento del Decálogo: el hijo en cuestión *no tendrá que honrar a su padre y a su madre*. Por tanto, sigue, "**habéis anulado** [100] **la Palabra de Dios a causa de vuestra Tradición**". Era el reproche más grave que se podía echar en cara a quienes ejercían la función de intérpretes de la Palabra de Dios en Israel [101].

d) Una *referencia bíblica* subraya la conclusión del contraataque dialéctico, lo mismo que en alguna otra controversia (vgr. 9, 13 y 12, 7). Estas líneas son preludio a las recriminaciones del capítulo 23 (13ss) contra los "escribas y fariseos": "**¡Hipócritas! Bien profetizó de vosotros** [102] **Isaías cuando dijo:**

---

[96] "Don" ofrecido o consagrado a Dios; cfr. 5, 23s; 8, 4; 23, 18s.

[97] Conservado por Marcos 7, 11. Cfr. *Lev* 1, 2. 3, etc. Por extensión, *qorbān* (aram. *qorbānā'*) significaba también el tesoro del Templo, al menos entre los judíos helenistas; cfr. *Mt* 27, 6 y *De Bell. Iud.* 2, 9, 4 [175].

[98] Esta controversia fue redactada en un determinado tiempo y ambiente, en el que algunos doctores, adversarios habituales de Jesús o de la comunidad cristiana, sostenían la obligación del mencionado "voto" (o, a lo sumo, admitían que podía ser dispensado, cuando lo correcto hubiera sido negarle toda vigencia). Por otra parte, en la literatura rabínica se encuentran textos muy positivos sobre el honor debido a los padres.

[99] Comp. con *Mc* 7, 12.

[100] *Anular* = *a-kyróō* = "des-autorizar"; quitar vigencia o valor; cfr. *Gál* 3, 17.

[101] Nótese la disposición quiástica (muy frecuente en *Mt*) de los vv. 3-6. 6b responde a 3; 6a responde a 4a; 5 a 4b.

[102] Era normal aplicar a personas y circunstancias contemporáneas lo que los profetas dijeron pensando en circunstancias y personas de su tiempo.

'Este pueblo me honra con los labios,
pero su corazón está lejos de mí;
en vano me rinden culto,
enseñando como Doctrina(s) lo que no es más que preceptos [de los hombres'."

Es parte de un oráculo de Isaías (29, 13)[103] contra la hipocresía religiosa. Jesús mantiene la protesta de los antiguos profetas contra un fácil ritualismo en detrimento de la profunda religiosidad del espíritu o "corazón" (vol. I, págs. 232s)[104]. El Evangelio pone en el vértice de los valores el culto de adoración a Dios (→4, 10), a condición de que sea "en espíritu y en verdad" (cfr. *Jn* 4, 20-24)[105]. La adaptación evangélica del texto de Isaías subraya su último inciso, cuya traducción servil [y glosa] sería: "*enseñan* [como si fueran] *enseñanzas* [divinas, las que no son más que] *preceptos de hombres*".

2. *Jesús y el pueblo (enseñanza en "parábola")*

e) La *lección positiva* hacia la que convergen las unidades evangélicas de "controversia" se concreta a veces al final en una especie de epifonema o tesis (vgr. 9, 13b; 12, 8. 12b). En la que estamos leyendo, esta tesis sirve de puente, concluyendo por una parte el diálogo precedente e iniciando, por otra, una ulterior enseñanza de "doble fase" (→13, 10): una enigmática al *pueblo*, y otra más inteligible a *los discípulos*.

Concluyendo la controversia, esta *lección positiva* contesta a la pregunta de por qué los discípulos no observan el rito de la ablución de las manos (v. 2): **Y, llamando a sí a la multitud, les dijo: "Escuchad y comprended..."** (→ 13, 10-17). "Llamando a sí" equivale a: "*dirigiéndose al pueblo*". Se da por supuesto que, mientras los fariseos, escribas u otros adversarios discuten con Jesús, está presente la multitud[106]. Lo que el pueblo ha de comprender se

---

[103] *Mt* y *Mc* adaptan y abrevian un texto muy próximo al de los LXX, distinto del masorético.

[104] Cfr. *Is* 1, 10-16; 58, 1-8; *Jer* 6, 20; *Os* 6, 6 (→*Mt* 9, 13 y 12, 7); *Jl* 2, 13; *Am* 5, 21-27; *Miq* 6, 5-8; *Zac* 7, 4-10, etc.

[105] La cita libre con que el Maestro concluye su controversia invita a considerar también su *contexto: Is* 29, 14 (cfr. *1 Cor* 1, 19).

[106] Como en otros contextos, vgr. 21, 23. 45. 46; 22, 15. 23. 33. 34. 41; 23 1ss. 13ss, etc.

resume en un proverbio, *mašal* o "parábola" enigmática (cfr. versículo 15):

> **"No es lo que entra en la boca**
> **lo que hace impuro al hombre;**
> **sino lo que sale de la boca,**
> **esto hace impuro al hombre."**

La falta de inteligencia de los mismos discípulos introducirá poco más adelante (vv. 16ss) la "segunda fase", con la explicación de este *mašal*. El primer dístico se refiere al tema de la *pureza ritual* en función de los alimentos, conforme a la minuciosa legislación veterotestamentaria [107] que los doctores contemporáneos urgían y exageraban. La ilación psicológica con el caso planteado en el versículo 2 está en la idea de que las manos (ritualmente) "impuras" pueden hacer impuro el *pan* (= los alimentos), y el pan al *hombre* que lo come. La segunda mitad del *mašal* prepara el *catálogo de pecados* del versículo 19, antítesis de aquella "pureza de corazón" que es Bienaventuranza para los ojos limpios que ven a Dios (→ 5, 8).

Este *mašal* de Jesús (del que no se cita ningún paralelo de la literatura rabínica clásica) invita a pensar en la grandeza y responsabilidad del "ánthropos" o *persona humana*. Ante la radical disyuntiva de *ser puro* o *impuro* a los ojos de la Verdad y, por tanto, capaz o no de *estar en comunión* con Dios, el hombre no debe sentirse privilegiado o víctima del contagio mágico de las cosas. Su pureza o impureza procede de una fuente interior en la intimidad de su persona: de su "*corazón*" (v. 18), que es espíritu, libertad, conciencia. Esta liberación y compromiso de cada hombre dentro de sí es uno de los grandes valores aportados por el Evangelio a la cultura humana.

3. *Jesús y los discípulos (explicación y consigna)*

Conforme a un procedimiento didáctico ya observado otras veces [108], la enseñanza de Jesús al pueblo o ante el pueblo se completa con una segunda parte dirigida a los *discípulos* a solas:

---

[107] Vgr. *Lev* 11; 20, 25; *Dt* 14, 3-21.
[108] Vgr. en el Sermón de las Parábolas: 13, 1-3. 34 + 13, 36. 51-52.

Entonces, acercándose los discípulos, le dicen: "¿Sabes que los fariseos, al oír la Palabra, se han escandalizado?" Los versículos 12-14 son secundarios; prescindiendo de ellos, la pregunta de Pedro en el versículo 15 seguiría con naturalidad al versículo 11. El "escándalo" (→ 11, 6 y 13, 57) de los fariseos tiene por motivo "*la Palabra oída*" (cfr. 13, 19ss). El redactor relaciona esta Palabra o Doctrina no sólo con el *mašal* inmediatamente anterior, sino con toda la primera parte (vgr. vv. 7-9) de esta secuencia. La pregunta de los discípulos no tiene más función que la de introducir las sentencias antifarisaicas que siguen. **Mas El, respondiendo, dijo: "Toda planta que no plantó mi Padre celestial será arrancada de raíz."** Desde Isaías (60, 21), y sobre todo en los tiempos inmediatamente anteriores al Evangelio, era espontánea la imagen de una plantación como alegoría de Israel o de una comunidad selecta que creía representarlo [109]. En este contexto, la planta que ha de ser desarraigada significa la colectividad de los "escribas y fariseos" en cuanto representantes calificados (según la perspectiva del evangelista) de la dirección social y religiosa de Israel.

"Dejadles; son ciegos, guías de ciegos. Si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en una hoya." Esta segunda sentencia antifarisaica preludia las "malaventuranzas" cuarta y quinta del capítulo 23 (→ vv. 16ss. 24). San Lucas cita el aforismo en otro contexto y lo refiere, como aviso ascético, a los discípulos (6, 39). San Juan alude al tema del "fariseo ciego" en el epílogo de la historia de un ciego a quien Jesús dio la vista (9, 39-41). Llamarse *guía de ciegos* debía ser título halagador a oídos de un maestro de Israel (cfr. *Rom* 2, 19). Supone un doble privilegio: el de gozar de la *luz* y el de conocer el *camino* hacia Dios. Pero, ¡ay del guía que ni tiene la luz (→ 5, 14-16) ni sabe el camino (vol. I, páginas 404ss)...! En este imperativo, "*¡dejadles!*", la comunidad que leía a Mateo percibiría aún la advertencia contra la tentación de dejarse influenciar por una dirección forastera, que tal vez seguía fascinando a algunos.

Cerrado el paréntesis de las dos sentencias antifarisaicas (vv. 12-14), la última parte de esta catequesis sobre tradición y

---

109 Vgr., la de Qumrán; cfr. vol. I, págs. 82-83. La alegoría de la planta se concretaba a veces en la de la *viña* o la *vid*, sobre todo en los profetas (vgr. *Is* 5, 1ss y 27, 2ss; *Jer* 2, 21; 5, 10; 6, 9; 8, 13; 12, 10; *Ez* 15, 1-8; 17, 3-10; 19, 10-14, etc. → *Mt* 21, 33). La "plantación no plantada por el Padre celestial" sirve de fondo negativo a la afirmación de una "Vid" que, por ser su auténtico plantío, el Padre cultivará personalmente, amorosamente, siempre: *Jn* 15, 1ss.

pureza entra en su definitiva fase de *explicación a los discípulos:* **Mas Pedro, respondiendo, le dijo** al Maestro: "**Explícanos la parábola**" (cfr. 13, 37), o sea, el *mašal* del versículo 11 (acerca de lo que entra en la boca o sale de la boca). Según Marcos (7, 17), son *los discípulos* en general quienes preguntan [110]. **Y El,** Jesús, **dijo:** "**Todavía, ¡¿hasta vosotros sois torpes en comprender?!** El reproche, difícil de traducir [111] en su dureza, prepara pedagógicamente la explicación. En el diálogo escolar era una fórmula convencional (y lo ha sido mucho tiempo) el que el maestro empezase constatando con énfasis la ignorancia del discípulo. Mateo no siempre disimula los defectos de Pedro y sus compañeros. La admiración de Jesús ("*¡todavía...!*") se proyecta catequéticamente sobre ritualistas meticulosos de los grupos judeocristianos. "**¿No entendéis que todo lo que entra en la boca pasa al vientre y es evacuado al albañal?**" La explicación es de una ironía inolvidable: la pureza religiosa de una persona humana no puede estar condicionada al contacto fisiológico de determinados alimentos, que están sujetos, todos por igual, a unas mismas prosaicas leyes fisiológicas. En la redacción de Marcos (7, 18-19) la ironía es todavía más pintoresca. "**Pero lo que sale de la boca procede del corazón; y esto sí que hace impuro al hombre.**" Explicación de la segunda mitad del *mašal* (v. 11). "Lo que sale de la boca" es *la palabra,* y ésta procede "del corazón" (→ 12, 34-36): del centro íntimo del hombre, abierto a la sola mirada de Dios (→ 5, 8). El "corazón" humano puede ser transparencia de Dios (5, 8) y también raíz de pecado, "**porque del corazón proceden designios perversos, homicidios, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, blasfemias...**" Este catálogo, con otro también en el Evangelio (19, 18s par) y algunos más en los escritos apostólicos [112], es reliquia del catecismo moral de la primitiva Iglesia. El texto paralelo de Marcos es más abundante y menos ordenado. Mateo sigue (como en 19, 18s) el orden del Decálogo en la segunda tabla: quinto Mandamiento, sexto, séptimo, oc-

---

[110] Mateo mantiene el plural en la frase siguiente: Pedro ha hablado en nombre de todos.

[111] "Sois *asýnetoi*" = incapaces de comprender. Muy próximo al concepto de "necio" o "insensato". En relación con la estructura general de Mateo, este momento (y 16, 7-11) representa un paso atrás comparado con 13, 11. 16s. 51.

[112] Enumeraciones de "pecados" (además del texto presente y su paralelo *Mc* 7, 21s): *Rom* 13, 13; *2 Cor* 12, 20-21; *Gál* 5, 19-21. *Ef* 4, 31 y 5, 3-4; *Col* 3, 5-8; *1 Tim* 6, 4s; *1 Pe* 2, 1 y 4, 3; *Ap* 9, 21. Enumeraciones de "pescadores": *1 Cor* 5, 10-11 y 6, 9-10; *Ef* 5. 5; *1 Tim* 1, 9-10; *2 Tim* 3, 2-4; *Tit* 1, 7 y 3, 3; *1 Pe* 4, 15; *Ap* 21, 8 (cfr. 21, 27) y 22, 15. Enumeración mixta: *Rom* 1, 29-31.

tavo. Las "blasfemias" [113] resumen los pecados contra la primera tabla. El cuarto Mandamiento se afirmó en la precedente controversia (v. 4). Los "designios perversos" del corazón son una expresión genérica que abarca todos los pecados. Nótese cómo la Didakhé de Jesús según Mateo reafirma la *vigencia del Decálogo* (cfr. 5, 17b). Nótese también, una vez más, la estrecha correlación entre *corazón, palabras* y *obras* (vol. I, págs. 645s).

Una insistente repetición, oportuna en quien está hablando a discípulos que son "*asýnetoi*" (v. 16), rubrica esta lección: "**¡Esto es lo que hace impuro al hombre!**" No el faltar a unos ritos convencionales; porque **comer sin haberse lavado las manos no hace impuro al hombre** [114].

Los Hechos de los Apóstoles refieren una lección parecida del Señor glorificado a Pedro, cuando éste, años después de la Resurrección, le asegura que jamás ha comido cosa impura o profana *(Act* 10, 14s y 11, 8s). La problemática de las Comunidades cristianas recién fundadas en el seno del Judaísmo nos parece ahora anacrónica, y hace falta actualizar el sentido de presencia histórica para comprender que ponía en juego tanto la unidad interna de la Iglesia como su abertura universal a todo el género humano.

Pero la lección de esta página es permanente. En toda edad y cultura acecha al hombre religioso la tentación de compensar la pereza moral con muchas y rigurosas "abluciones de manos"... Mateo, pedagogo del pueblo cristiano, ni impone ni condena las prácticas convencionales (cfr. 23, 23d): en su Evangelio lo que cuenta para *ver a Dios* es la *pureza de corazón* (→ 5, 8).

---

[113] De no significar aquí "maldiciones" o ultrajes contra el prójimo.
[114] Paralelismo antitético entre 20a y 20b, e inclusión entre 20b y 2.

4. SEGUNDO CICLO EN TORNO AL SIGNO MESIANICO DEL CONVITE DEL PAN

A) También los paganos participan, por Gracia concedida a su Fe, en el Pan de la mesa de Israel

Jesús inicia un segundo viaje en busca de retiro. Marcos indica explícitamente esta finalidad (7, 24; cfr. 7, 36). Mateo concentra toda la atención en destacar un tema doctrinal de primer plano: la participación de la gentilidad en la Salvación mesiánica. Primicias y símbolo de esta participación es una mujer pagana: la *cananea.* Su figura forma díptico con la del centurión de Cafarnaum (8, 5ss) [115].

Muchos autores han escrito filigranas a propósito de la cananea; de su fe hecha plegaria, toda humildad y humillación. Mateo, aun con su esquematismo de siempre, ha conseguido en este relato una vibración humana como apenas se encuentra en las páginas más características de Marcos.

La *megále pistis* (v. 28) o "gran Fe" de la cananea es una cumbre luminosa por encima de la *oligopistía* de los mismos discípulos (14, 31; 16, 8), de la *apistía* de los de Nazaret (13, 58) y de todas las actitudes negativas frente a Jesús, que se han ido sucediendo a partir del capítulo 11. El tema del *pan* (v. 26) pone en relación este episodio con el contexto de la Catequesis (cfr. 14, 17ss; 15, 2; 15, 33ss; 16, 7ss). En línea con la unidad anterior, Jesús se demuestra independiente de los criterios farisaicos sobre la *pureza* al aceptar la presencia de una pagana, dialogar con ella y admi-

---

115 Mateo suele reasumir sus ideas predilectas formando, a varios capítulos de distancia, paralelismos complementarios que presentan el mismo objeto desde otro ángulo y con iluminación distinta.

tirla a la participación de los bienes mesiánicos en respuesta a su Fe. Pero lo característico y singular de esta perícopa está en el dramatismo con que aparece la dificultad de integrar en un único pensamiento teológico la invitación universal a *todos los pueblos* y el particularismo de un Mesías que "ha sido enviado" como Pastor y Salvador de *solo Israel.*

Marcos refleja un equilibrio sereno, a nivel de la Carta a los Romanos (1, 16): La Salvación es para todos, pero hay que respetar un orden de primogenitura: primero los Judíos; luego, por igual, los "griegos" (cfr. *Mc* 7, 26) o gentiles. Pero la Iglesia de Mateo respira atmósfera de problema. Su Comunidad es fragua de tensiones: en su vida íntima (cap. 18), en la relación entre el presente y el futuro (caps. 24-25), *en la relación entre el pasado y el presente.* Florece en ella una primavera de Misión al mundo. Su última página (→ 28, 16-20) será la cumbre panorámica a la que se habrá llegado después de un largo camino de perspectiva casi siempre limitada. La cumbre era toda la razón de ser del camino. La historia de la cananea está escenificada en el sendero, mirando a la cumbre. El pan de los hijos todavía está reservado a Israel. Pero la Fe de la extranjera es grande, y en gracia de ella el Mesías realiza una de esas anticipaciones significativas (como su propia Transfiguración), en las que, por un momento, la luz de la cumbre ilumina el sendero. Pero antes ella tiene que reconocer la primogenitura de los hijos de Israel. Mateo insiste en este punto, para aviso de aquellos que en su Comunidad pudieran olvidarlo. Cuando él escribe, la gentilidad ya se sienta en el festín mesiánico, pero le conviene recordar que un tiempo fue "cananea" y tenía a su hija en poder del demonio... Si se ha integrado en el auténtico Israel ha sido por Fe humilde, apoyándose en la Misericordia total.

Esta unidad catequética sigue aproximadamente el esquema de las narraciones de milagros (vol. I, págs. 437s), conforme se va indicando en el comentario.

LA "GRAN FE" DE LA CANANEA
(15, 21-28. Cfr. *Mc* 7, 24-30)

15, 21 **Y saliendo de allí, Jesús se marchó a la comarca de Tiro y Sidón.**

22 **Y he aquí que una mujer cananea, salida de aquel territorio, gritaba diciendo:**
"¡Ten compasión de mí, Señor, Hijo de David:
mi hija sufre mucho, atormentada por un demonio!"

23 **Mas El no le respondió palabra.**
Y acercándose sus discípulos, le rogaban diciendo:
"Despídela, que viene gritando detrás de nosotros."
24 **Pero El, respondiendo, dijo:**
"No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la Casa de Israel."
25 **Mas ella vino y decía, postrándose ante El:**
"¡Señor, socórreme!"
26 **Pero El, respondiendo, dijo:**
"No está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perros."
27 **Mas ella dijo:**

"Sí, Señor, que también los perros comen de las
migajas que caen de la mesa de sus señores."
28 **Entonces, respondiendo Jesús, le dijo:**
"¡Oh mujer, grande es tu fe!:
hágase para ti como quieres."
Y quedó sana su hija desde aquella hora.

El itinerario es explícitamente significativo: el Mesías va a una región extranjera para Israel; a tierra de paganos: **y saliendo de allí, Jesús se marchó a la comarca de Tiro y Sidón.** La redacción es característica de Mateo; nótese, en especial, el verbo griego correspondiente a "marchar", en sentido de *retirarse* y connotando un clima de persecución [116]. El adverbio "*de allí*" (→ 14, 13), topográficamente impreciso, relaciona esta perícopa con la precedente controversia. Era costumbre antigua asociar las dos ciudades o territorios de "Tiro-y-Sidón" [117] como si formasen una sola unidad. En aquella malaventuranza de la incredulidad (→ 11, 21s = = *Lc* 10, 13s), "Tiro-y-Sidón" representan en cierta manera al mundo pagano. En su territorio se constituyeron muy pronto nú-

---

116 *'Anakōréō:* cfr. 2, 14. 22; 4, 12; 12, 15; 14, 13.
117 Cfr. *Is* 23; *Jer* 25, 22; 27, 3; 47, 4; *Jdac* 2, 28; *1 Mt* 5, 15.

cleos primiciales de Cristianismo más allá de las fronteras de Israel (cfr. *Act* 11, 19; 15, 3; 21, 3-6; 27, 3). Durante la misión galilaica de Jesús acudían también de "Tiro-y-Sidón" para escucharle y recibir la salud (*Mc* 3, 8; *Lc* 6, 17). Desde el punto de vista geográfico, el territorio de Tiro delimitaba el de Galilea por el norte y oeste, con fronteras imprecisas. Para considerarse ya dentro de él bastarían cuatro o cinco horas de camino desde Cafarnaum.

La redacción, siguiendo un esquema análogo al de las *narraciones de milagros,* subraya sobre todo el *acto de Fe.* Dicho acto pone de relieve un *elemento peculiar,* de máximo interés para la teología de Mateo: la circunstancia de no ser israelita la persona que cree en el Señor, Hijo de David.

a) Ambientación circunstancial: **Y he aquí que una mujer cananea, salida de aquel territorio, gritaba diciendo...** Marcos (7, 26) la llama "*siro*fenicia" [118], y advierte explícitamente que era gentil o pagana [119]. Llamándola "*cananea*", con una expresión de timbre veterotestamentario, San Mateo insinúa la antítesis bíblica entre Canaán e Israel; la promesa de la Salud mesiánica se va a realizar, por la Fe, también en Canaán [120].

b) El "*acto de Fe*" se manifiesta con la expresión popular del pensamiento mesiánico; la cananea decía a voz en grito: "**¡Ten compasión de mí, Señor, Hijo de David: mi hija sufre mucho, atormentada por un demonio!**" El título "*Hijo de David*" (→ 1, 1) se une al de "Señor" o *Kyrios,* referido a Jesús con cierta frecuencia en San Mateo (→ 5, 2; 8, 2 y 22, 41ss). Cada miembro de la Comunidad, al leer el Evangelio, se siente identificado con su invocación y súplica. Desde un punto de vista histórico-narrativo no

---

118 Denominación que distinguía a los de su país de los "*libio*fenicios" o cartagineses.

119 Es decir, "griega" *(Hellēnis),* conforme al binomio: "*griegos y judíos*" con que los hebreos de la época helenística resumían el mundo desde el punto de vista religioso (vgr. *Rom* 1, 16; 2, 9s; 3, 9; 10, 12, etc.).

120 Los fenicios se llamaron "cananeos" (cfr. *Gén* 10, 19). Se consideró también "Tierra de Canaán" toda la Palestina cisjordánica en cuanto habitada por no israelitas (cfr. vgr. *Gén* 12, 5s). La manera como redacta Mateo podría significar que la mujer *salió* al encuentro de Jesús *fuera* del territorio pagano de Tiro-y-Sidón. El evangelista indicaría así que el Mesías cumplió a la letra la consigna de no ejercer su ministerio personal más que en "tierra de Israel". Pero es probable que el participio "*saliendo*" sea puramente gráfico o descriptivo. Parece claro, según el versículo precedente, que el redactor presenta a Jesús entrando en tierra de Tiro-y-Sidón (comparar el texto griego con el de 2, 22).

tendría nada de inverosímil el que una extranjera limítrofe [121] invocase como "Hijo de David" al gran profeta israelita y le llamase respetuosamente "señor" (cfr. v. 27). La Fe viva respira confianza: "*eléeson!*" (= 9, 27; 17, 15; 20, 30s)—*¡ten compasión!*—. La Cananea se limita a exponer la desgracia de su hija, que es su propio dolor ("ten compasión *de mí*"). En labios de una madre no hay petición más elocuente. También el centurión de Cafarnaum se limitó a exponer la enfermedad de su criado o hijo. Y como allí, también en la presente unidad de la cananea se interpone entre el *acto de Fe* y la *actuación del Poder de Jesús* una pausa en forma de diálogo para destacar la circunstancia excepcional de que el que cree e implora es un no israelita.

Para la cananea, la pausa entre su Fe y la gracia es dramática. Los versículos 23 a 25 son casi del todo exclusivos de Mateo. Ella *gritaba* [122], **mas El no le respondió palabra. Y acercándose sus discípulos, le rogaban** [123] **diciendo: "Despídela, que viene gritando detrás de nosotros."** Quien haya hecho a pie por alguna zona no occidentalizada de aquellas tierras un largo camino seguido de un pedigüeño que repite incesantemente la misma expresión lastimera sin el menor indicio de que se cansa o se cansará de seguir y pedir, comprenderá el deseo de los discípulos de que les dejara en paz [124]. **Pero El, respondiendo, dijo: "No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la Casa de Israel"** (→ 10, 6) [125]. Reafirma la consigna que dio al enviar a los discípulos a la misión galilaica. También El ha sido enviado con una misión local. El "Hijo de David" y "Rey de los judíos" (2, 2 y 27, 11. 37) tenía que pasar por la Cruz antes de ejercer la Soberanía del universo y proclamar la Misión universal (→ 28, 18ss). Lo que pide la cananea significaría una anticipación prematura en el plan de la Obra mesiánica. "*He sido enviado*" es un "pasivo teologal" (→ 5, 5) equivalente a "*Dios me ha enviado*" (cfr. 10, 40; 21, 37) [126].

---

121 Algunos, sin fundamento suficiente, la imaginan "prosélita" (cfr. 23, 15).

122 Imperfecto de repetición.

123 También imperfecto de repetición.

124 La intervención de los discípulos recuerda la de 14, 15. Reflejarían la actitud de los judeocristianos contrarios a la convivencia con los venidos del paganismo en la Iglesia primitiva. No obstante, la respuesta de Jesús que sigue inmediatamente en la redacción de Mateo, apenas tiene sentido si no se da por supuesto que piden que la "despida" concediéndole lo que suplica.

125 Cfr. *Jer* 50 [27], 6. El genitivo: "*de* (la Casa de) *Israel*" se puede entender como epexegético (es decir: *todo* Israel eran "ovejas perdidas") o como partitivo (refiriéndose a aquella *parte* de Israel que se comportaba como ovejas perdidas). Por contexto general es preferible la primera interpretación.

126 La idea de que Dios (o "el Padre") *ha enviado* a Jesús suele considerarse característica de San Juan, que la repite con frecuencia (siempre con el verbo en

El evangelista sigue bordando el poema espiritual de la *gran fe* (v. 28) de la cananea: **Mas ella vino y decía, postrándose ante El: "¡Señor, socórreme!"**. La *proskynesis* (→ 2, 11) señala el "momento plástico" del *acto de fe* [127]. El verbo, en imperfecto de repetición o continuidad, subraya una vez más la patética insistencia con que esta fe hecha oración está dispuesta a abrir brecha en la muralla del silencio. Recuerda el clamor de los angustiados en el Salterio. **Pero El, respondiendo, dijo: "No está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perros"** [128]. Con esta respuesta desabrida la mujer ha conseguido lo principal: que el Señor rompiese el silencio para con ella, abriéndole el camino al diálogo. En la redacción de Marcos, Jesús matiza su respuesta sugiriendo una esperanza para más adelante [129]. Los "hijos" son los israelitas (cfr. *Rom* 9, 4); con la palabra "*perros*" solían designar a los paganos [130]. **Mas ella dijo: "Sí, Señor, que también los perros comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores."** Afiligranada y femenina, la respuesta desborda cualquier estructura dialéctica. Da la razón al Señor sin protestar, antes aceptando ser una más entre los perros y reconociendo a los "hijos" de la casa (es decir, a los judíos) por amos y señores. Pero simultáneamente retuerce la lógica de la imagen a favor suyo: los señores también procuran, sin perjuicio de los hijos, que debajo de la mesa no falte a los perros algo que comer...

c) Termina con la *actuación del Poder* y Misericordia de Jesús. **Entonces, respondiendo Jesús, le dijo: "¡Oh mujer, grande es tu fe!: hágase para ti como quieres."** El texto de Marcos (7, 29) es menos emotivo. Jesús aparece sobremanera *admirado;* caso excepcional en Mateo tratándose de la Fe de una persona [131]. En este

---

activa). Tanto en él como en los Sinópticos, el tema: "*Dios me ha enviado*" es correlativo de "*he venido*" (→ 5, 17).

127 Cfr. vol. I, págs. 438s.

128 En griego está en diminutivo: "*los perritos*". Pero en el lenguaje popular los diminutivos habían perdido muchas veces el valor de tales. En el presente caso atenúa algo la dureza de la expresión, que se refiere así a los perros domésticos (cfr. versículo siguiente) y no a los vagabundos que tanto abundaban (cfr. *Lc* 16, 21).

129 *Mc* 7, 27; comparar con *Rom* 1, 16c

130 Cfr., empero, *Fil* 3, 2.

131 Unica situación paralela, a propósito de la Fe del Centurión, en 8,10. Por contraste, el Señor se manifiesta algunas veces "admirado" cuando reprende la *incredulidad* de aquella generación (17, 17) y sorprendido por la *falta de inteligencia* de sus propios discípulos (15, 16s). Apolinar de Laodicea expresó hermosamente la *personalidad significativa* de la mujer que *salió "a la fragancia del perfume del Salvador, pues llevaba en sí la figura de la Iglesia de los Gentiles (týpon... tês ex ethnôn ekklèsias)"*. J. Reuss, *Matth. Komm. aus der gr. Kirche* (T. U. 61), pág. 25, fr. 81 (ad *Mt* 15, 21-22).

versículo, hacia el que converge todo el relato, se afirma una vez más la eficacia de la *Fe* en orden a la *Salud* (cfr. 8, 13; 9, 2. 22. 29, etc.). Muchos cristianos venidos del paganismo, al leer esta página, debían ver en el de la cananea el poema espiritual de su propia Salvación. Y glorificarían al Dios de Israel (cfr. 15, 31) por haberles admitido a comer el Pan entre los hijos sentados a su mesa.

d) Fiel al esquema habitual, termina el relato con la *constatación objetiva del milagro:* **Y quedó sana su hija desde aquella hora** (cfr. 8, 13; 9, 22; 17, 18).

B) Jesús cura los enfermos que el pueblo pone a sus pies (15, 29-31 [Comp. con *Mc* 7, 31- 37])

Al regreso del viaje a Tiro y Sidón (15, 21) viene otra escena global de *curación de enfermos* (cfr. 14, 34-36), que servirá de nuevo (cfr. 14, 14) como preludio a una maravillosa distribución de pan.

En la trama narrativa de Marcos corresponde a este momento la curación de un sordomudo *(Mc* 7, 31-37), que Mateo omite. La manera como indica Marcos el itinerario de regreso podría sugerir, a una lectura superficial, que el milagro del sordomudo se realizó en la región socialmente *pagana* de la Decápolis *(Mc* 7, 31). Si la narración genérica de Mateo se pudiese ambientar en este supuesto horizonte geográfico exterior a Israel, las multitudes que acuden a Jesús y reciben de su mano salud y alimento significarían, en la intención del evangelista, la multitud de los fieles procedentes del paganismo que entraron luego en la comunidad eclesial. Respectivamente, el pueblo de la primera multiplicación de los panes hubiera sido arquetipo de la iglesia judeocristiana. Ambos relatos se complementarían entre sí en orden a prefigurar la Iglesia total. Esta hipótesis, sugerida por algunos autores, resulta atrayente. Pero es difícil, si no imposible, apoyarla en el texto evangélico.

15, 29 **Y Jesús, pasando de allí, vino junto al mar de Galilea, y subiendo a la montaña, se sentó allí.**

30 **Y se le acercaron grandes multitudes trayendo consigo**
lisiados, ciegos, mudos y otros muchos, [cojos,
y los echaron a sus pies,
y El los curó;
31 **de manera que las multitudes quedaron maravilladas cuando vieron a los mudos hablando, a los lisiados sanos y a los cojos andando y a los ciegos viendo.**
Y glorificaron al Dios de Israel.

Los rasgos literarios con que está compuesto este cuadro catequético son muy de la mano de Mateo. Sin mencionar el paso por la Decápolis (*Mc* 7, 31), se indica vagamente el punto de partida [132] y el término del regreso: **Y Jesús, pasando de allí** (de la región de Tiro y Sidón: 15, 21), **vino junto al mar de Galilea** (= 4, 18 par), tal vez a lo largo de su ribera norte-oriental, **y subiendo a la montaña, se sentó allí. Y se le acercaron grandes multitudes**... El esquema literario de este "cuadro ambiental" es el mismo del que introdujo el Sermón de la Montaña (→ 5, 1). Pero Mateo ya no presenta al Mesías *enseñando* a las multitudes (→ 14, 14), sino curando a sus enfermos. El estilo es conciso, a manera de sumario (→ 14, 35); las multitudes se acercan **trayendo consigo cojos, lisiados, ciegos, mudos y otros muchos** (enfermos). La palabra griega traducida por *lisiado* podría significar concretamente "mancos" (= 18, 8) o "de mano atrofiada"; la traducida por *mudo* significa también a veces "sordomudo" o "sordo" (cfr. 11, 5 par; *Mc* 7, 32. 37; 9, 25) [133].

Y los echaron a sus pies. La habitual "presentación de los enfermos" se expresa con una energía singular, difícil de traducir. Mateo emplea aquí excepcionalmente el mismo verbo (*rhíptō*) con que describió al pueblo visto por el Mesías como un rebaño *abatido* (→ 9, 36) [134]. La frase sugiere a la imaginación una multitud de enfermos "echados", "tendidos" o "abatidos" a los pies de Jesús. **Y El los curó.** Una vez más se destaca a todo color una de las perspectivas cristológicas predilectas de Mateo: la del Mesías amigo de los débiles y fuente de Salud.

---

132 "De allí": cfr. 12, 9.
133 El orden de las cuatro categorías concretas de enfermos varía caprichosamente en los manuscritos.
134 Aparte estos dos textos, el verbo *rhíptō* sólo aparecerá en 27. 5. En el resto del N. T. únicamente en *Lc* 4, 35 y 17, 2; *Act* 22, 23 y 27. 19. 29.

El "coro final" pone en juego uno de los temas fundamentales de la religiosidad bíblica: *ver* [sus maravillas] y *glorificar* a Dios: **de manera que las multitudes quedaron maravilladas cuando vieron a los mudos hablando, a los lisiados sanos**[135]**, y a los cojos andando y a los ciegos viendo.** La enumeración es un eco intencionado de las esperanzas mesiánicas proclamadas por Isaías (35, 5s), lo mismo que en la respuesta de Jesús a los enviados de Juan (→ *Mt* 11, 5)[136]. El pueblo reconoce por instinto la mano divina, y, por eso, **glorificaron**[137] **al Dios de Israel**[138]. El alma hebrea expresaría espontáneamente esta "glorificación" o doxología en su forma clásica de *Berakhá* o Bendición (vol. I, págs. 588s), más o menos así: "Bendito sea el Señor, Dios de Israel (cfr. *Lc* 1, 68), porque ha enviado a su pueblo el Salvador de los humildes que anunciaron los profetas..."

Algunos han visto en el título "*Dios de Israel*" un indicio de que los que lo glorificaban eran exranjeros; es decir, paganos. Como si el evangelista quisiera decir: "reconocieron (por las obras de Jesús) al Dios de Israel". La idea es hermosa. Y si consideramos el Evangelio a nivel de redacción dentro de la Iglesia, se transparentaría, además, en ella su conciencia de sentirse "Israel" de Dios. Pero el título "Dios de Israel" era, ya de muy antiguo, un tópico bíblico-litúrgico, que, por sí mismo, no sugiere que quienes lo pronuncian son paganos. Por otra parte, la escena está ambientada en Galilea (v. 29). En la perspectiva cristológica de Mateo, la acción *en Galilea* no es todavía la misión a los gentiles (10, 5s). Pero sí su presentimiento y augurio profético (→ 4, 15).

C) Segundo relato de multiplicación y distribución del Pan (15, 32-39. Cfr. *Mc* 8, 1-10)

En la última etapa del regreso de Tiro y Sidón, todavía en ambiente de "desierto" (15, 33), y antes de reencontrar en su propia tierra a sus adversarios (16, 1ss), Jesús pone de nuevo en acto la Misericordia mesiánica (15, 32) sobre el pueblo que le acompaña, saciando su hambre en un banquete milagroso y significativo.

---

135 Las palabras entre paréntesis faltan en algunos códices y versiones.
136 También en el texto cuasi-paralelo de *Mc* (7, 31ss), la denominación del enfermo como *mogilálos* (única vez en el N. T.) es una clara referencia a *Is* 35, 6 (única vez en los LXX).
137 L. var.: *glorificaban*.
138 El proceso *ver* — *glorificar* es frecuente en *Lc:* 2, 20; 5, 26; 17, 15; 18, 43; 23, 47; cfr. 7, 16; 13, 13. En *Mt,* cfr. 5, 16 y 9, 8. Como texto característico en el A. T., cfr. *Is* 29, 23.

El relato de Mateo es paralelo al de Marcos hasta en los detalles, con leves variaciones. Muy parecido al de la primera multiplicación de los panes (14, 13-21), sobre todo en las últimas líneas. En algunos pormenores se acerca más que aquél al paralelo de Juan (6, 3ss). Lucas sigue ausente de la sinopsis.

Al no darle, como Marcos (8, 1), una introducción redaccional propia, Mateo presenta esta escena de la comida en el desierto formando una misma y completa unidad catequética con la anterior *presentación de enfermos* a Jesús por parte del inmenso pueblo, en el monte (= *Jn* 6, 3) junto al lago de Genesaret (15, 29-31), seguramente al lado oriental. De esta manera, la secuencia de hechos es la misma que en el primer relato: a) la multitud acude a Jesús; b) recibe de El la salud para sus enfermos; c) y de El mismo, a través de sus discípulos, el pan para todos.

El interrogante abierto en las páginas precedentes afecta también a esta segunda congregación mesiánica del pueblo en el desierto: el evangelista, ¿tenía intención de presentar a aquellos hombres como *no israelitas?* Si fuese así (conforme al sentir de algunos exegetas), esta aparente repetición de una misma escena dentro del Evangelio revelaría una profunda intención eclesiológica, como preludio significativo de los dos sectores de la iglesia primitiva: el judeocristiano y el helenístico [139]. Pero los indicios a favor de esta hipótesis (si es que existen) son muy tenues.

Tanto Marcos como Mateo (16, 9-10 par) daban por supuesto que sus dos narraciones de multiplicación del pan respondían a *dos hechos objetivamente distintos.* La mayor parte de autores contemporáneos opinan que son dos presentaciones catequéticas diversas reelaboradas sobre la base de *un único acontecimiento,* interpretado a la luz de las tradiciones bíblico-populares del Exodo y las del ciclo de Eliseo. Esta opinión común es razonable y no compromete la sinceridad del Evangelio si tenemos en cuenta su prevalente función didáctica y el proceso de su composición [140].

En el caso de tener que comentar esta página por separado habría que repetir la mayor parte de las ideas expuestas a pro-

---

139 O, quizá mejor, el de los cristianos hebreopalestinenses y el de los judeohelenistas; cfr. *Act* 6, 1ss.

140 Aunque tampoco sería inverosímil que dos acontecimientos, no tan homogéneos al principio como aparecen en la redacción evangélica, se hubiesen transmitido paralelamente en la Catequesis, amoldándose paulatinamente a un mismo esquema al cristalizar en una forma literaria concreta.

pósito de la "primera multiplicación". Suponiendo, pues, lo ya dicho entonces, nos limitaremos ahora a traducir el texto y añadir algunas anotaciones a sus rasgos diferenciales.

15, 32 **Mas Jesús, llamando a sí a sus discípulos, dijo:**
"Siento compasión por la multitud, porque hace ya tres días que permanecen conmigo y no tienen qué comer. Y no quiero despedirles en ayunas, no sea que desfallezcan por el camino."

33 **Y le dicen los discípulos:**
"¿De dónde podemos conseguir, en un lugar desierto, tantos panes como hacen falta para saciar a tanta gente?"
34 **Y les dice Jesús:**
"¿Cuántos panes tenéis?"
Ellos dijeron:
"Siete, y unos pocos pececillos."

35 **Y después de mandar a la multitud que se recostase en [tierra,**
36 **tomó los siete panes, y, una vez dicha la acción de gracias, los partió y los iba dando a los discípulos, y los discípulos a las multitudes.**
37 **Y comieron todos y se saciaron.**
Y recogieron lo sobrante de los pedazos: siete espuer- [tas llenas.
38 **Los que comieron eran cuatro mil hombres, sin contar mujeres y niños.**
39 **Cuando hubo despedido a la multitud subió a la barca y se fue a la comarca de Magadán.**

a) **Vv. 32-34:** *Diálogo entre Jesús y los discípulos* (cfr. 14, 15-18; págs. 27s).

Esta vez la iniciativa parte del Maestro. Pero su pedagógica confidencia—como si celebrase consejo con sus discípulos—se orienta a suscitar en éstos la conciencia de su propia responsabilidad ante el problema que les plantea la situación del pueblo. **"Siento entrañable compasión** *(splagkhnídsomai)* **por la multitud."** Reitera-

da evocación de aquella figura de Jesús ante el pueblo descrita en → 9, 36 [141]. *La Misericordia salvífica de Dios, manifestada y hecha humanamente sensible en Jesús,* aparece siempre en el Evangelio como incentivo y preludio de acción: de salud otorgada, de doctrina (cfr. *Mc* 6, 34), de pan repartido... El Maestro quiere suscitar en sus discípulos sentimientos sobre el pueblo análogos a los suyos. **Porque hace ya tres días que permanecen conmigo.** "Tres días", al estilo hebreo (y sin necesidad de tomarlo a la letra), puede entenderse uno completo y parte de otros dos. *Permanecer con* Jesús (cfr. *Act* 11, 23) es una expresión emotiva e intencionalmente significativa para caracterizar la adhesión de aquel pueblo a su persona. **Y no tienen ya qué comer.** Reflejando la experiencia de Jesús y de Israel (vol. I, págs. 133ss), el camino del "desierto" ha llevado también al pueblo a la prueba del *hambre,* no precisamente a causa de su condición social o económica, sino por su docilidad, a subordinar hasta el mismo pan al interés por los valores del Reino de Dios que presienten en Cristo (cfr. 6, 33). **Y no quiero despedirlos en ayunas,** etc. Firme decisión ("no quiero"), más enérgica que en el texto correspondiente de Marcos, que plantea a los discípulos el problema a resolver, concreto y urgente.

Ellos entienden el planteamiento y reaccionan con su peculiar *oligopistía* (cfr. 16, 8ss): "**¿De dónde podemos conseguir, en un lugar desierto, tantos panes como hacen falta para saciar a tanta gente?**" Enfático el subrayado "*tantos... tanta...*" Expresiva en el texto griego de Mateo su toma de conciencia de una imposible responsabilidad; al pie de la letra: "¿de dónde *a nosotros* en el desierto tantos panes...?" Esta reacción denuncia en ellos una desconcertante capacidad de olvidar (cfr. 14, 16ss), que se repetirá todavía poco más adelante (16, 7ss). Olvido apenas comprensible, si no se considera en la perspectiva catequética del evangelista, que insiste, a lo largo de esta sección, en destacar la dificultad con que entraron los discípulos en la mística de la fe total.

Prosiguiendo el diálogo, Jesús pregunta: "**¿Cuántos panes tenéis?**" La respuesta es ahora: "**Siete**", e indeterminadamente, **y unos pocos pececillos**" [142]. El contraste con la inmensa multitud

---

[141] Vol. I, págs. 515s. Cfr. también el comentario a 15, 30.

[142] Diminutivo helenístico popular, equivalente al positivo *peces*. Marcos pone aparte su mención y bendición (8, 7), desdibujando algo el reflejo de una celebración eucarística. Es probable que en las antiguas comunidades de mentalidad y costumbres hebreas la comida a base de pescado (como la *cena pura* de los judíos) tuviese especial significación religiosa. El número de panes coincide en Mateo y Marcos. En las cuatro redacciones de la "primera multiplicación" los pa-

(v. 38) pone de relieve lo extraordinario de la maravilla que el Señor va a obrar.

b) **Vv. 35-36:** *Bendición y distribución de los panes y peces* (cfr. 14, 19; pág. 28).

Jesús manda al pueblo que se disponga a comer, con la sencillez de una gran familia que tiene por mesa la tierra y por techo el firmamento. Esta vez sin mención de la "hierba" (14, 19 par).

Los gestos de Jesús vuelven a reflejar los de la Ultima Cena: a) *tomar el pan*; b) *decir la Bendición*; c) *partir el pan*; d) *darlo*. Dentro de este esquema, las variaciones gramaticales o de vocabulario son insignificantes. En el presente relato, Mateo y Marcos emplean el verbo *eukharistéō:* "decir la Acción de Gracias", como Lucas (22, 19) y Pablo *(1 Cor* 11, 24) en el relato de la institución de la Eucaristía y Juan (6, 11) en el de la multiplicación de los panes. En la "primera multiplicación", los tres Sinópticos usaron *eulogéō:* "decir la Bendición", como Mateo (26, 26) y Marcos (14 22) en la Ultima Cena [143]. Ambos verbos, *eukharistéō* y *eulogéō,* resultan sinónimos (→ 14, 19). La intención significativa eucarística de ambos relatos es igualmente diáfana.

Como en la primera multiplicación, los discípulos aparecen en función de servicio entre Jesús y el pueblo: El les *va dando* (imperfecto continuativo) los pedazos de pan a medida que los parte, y ellos los van dando a la multitud. También aquí la intención significativa parece explícita.

c) **Vv. 37-38:** *Comida, sobras, multitud de comensales* (cfr. 14, 20-21; pág. 28).

Se repiten a la letra las frases conclusivas del primer relato, excepto las variaciones en el número de cestos (siete en vez de doce) [144], y en el de los hombres (4.000 en vez de "unos cinco mil"). La desproporción entre las provisiones y la multitud es menor en este milagro (7 : 4.000) que en el precedente (5 : 5.000); lo cual

---

nes eran *cinco (Mt* 14, 17 par). De las numerosas significaciones alegóricas que se han [re]buscado en estos números, ninguna satisface.

143 Y Marcos en la "segunda multiplicación" al referirse a los peces (8, 7).

144 Algunos relacionarán estos números con la situación reflejada en *Act* 6, 1ss: los *doce* (apóstoles) y los *siete* (diáconos), como símbolo del sector hebreo y (judeo)helenístico de la Iglesia primitiva.

no es por sí solo indicio suficiente para considerar más antigua su redacción.

* * *

La *conclusión* del relato (que es, al mismo tiempo, versículo de enlace con la unidad evangélica siguiente) resume la última etapa del regreso: **Cuando hubo despedido a la multitud subió a la barca y se fue a la comarca de Magadán.** A la primera multiplicación sigue también la despedida del pueblo y una travesía en barca, abordando en la tierra de Genesaret (14, 34). El tercero y último "viaje" o ausencia de Jesús en esta sección intermedia del Evangelio tendrá su última estación en Cafarnaum (17, 24). Siendo ésta "su" ciudad (9, 1), lugar de residencia (4, 13) y centro de la actividad misionera de Jesús, parecería normal que el término del regreso desde Tiro y Sidón se situase también en un lugar próximo a ella. Cumpliría esta condición *Magdala,* hacia el límite sur de la pequeña llanura de Gennesar (cfr. 14, 34), a unos 10 kilómetros de Cafarnaum y a unos cinco de Tiberíades. Decir "la comarca de Magdala" era prácticamente decir lo mismo que "la tierra de Genesaret" (14, 34), o sea, las cercanías de Cafarnaum. Magdala era entonces una ciudad opulenta, activa y profana; su nombre completo sería *Magdal nunaya* ("torre de los peces") [145].

D) Encuentro de Jesús con sus adversarios, "fariseos y saduceos", por última vez en Galilea

Un último episodio del contraste entre Jesús y sus adversarios en tierras de Galilea sirve de preludio a otro viaje en busca de soledad o aislamiento con el grupo de sus discípulos.

Reaparece el tema de la *señal del cielo,* anticipado ya unos capítulos antes (12, 38s), en el contexto de la "blasfemia contra el

[145] En la tradición manuscrita de la palabra (¿primitiva?) *Magadán* se advierte la perplejidad de los copistas. Aparte las variantes de vocalización (*"Magedan", "Magedon"),* en numerosos códices escribieron *"Magdalá*[*n*]". El problema se complica con el hecho de que Marcos, en el texto paralelo (8, 10), da otro nombre todavía más desconcertante: *Dalmanutha* (con muchas variantes armonizadoras en la transmisión: *"Magedá*[*n*]", *"Magdalá", "Melegadá",* etc. Vistas las innumerables opiniones sobre el particular, hay que reconocer que ambos nombres—*Magedán* y *Dalmanutha*—siguen constituyendo un enigma geográfico y lingüístico. Y tal vez un indicio más de que, en el trasfondo de la redacción griega, se puede advertir todavía el influjo vivo de la previa tradición aramea o hebrea.

Espíritu Santo". La breve escena no es una anécdota trivial, sino la contraposición de dos mentalidades en torno a la esperanza mesiánica: la que podemos llamar "apocalíptica" (representada en el desierto por el Tentador: 4, 5s) y la que rechaza radicalmente aquellas ilusiones, que encubrían en realidad un ideal más político y nacional que religioso. Cuando la Iglesia primitiva recogió y formuló este contraste en su tradición catequética expresaba en él, con el recuerdo de Jesús, su propia experiencia. A sus misioneros, los judíos les pedían *señales* y los paganos sabiduría: ellos predicaban un Mesías crucificado (cfr. *1 Cor* 1, 22-23), que exigía la conversión personal y la asociación a su sacrificio redentor (20, 26-28). En un clima de creciente fiebre apocalíptica (cfr. 24, 23ss), del que ni aun dentro de la comunidad cristiana estaban todos inmunes, esto era escandaloso. Pero la auténtica Doctrina de los apóstoles les seguía recordando que Jesús se negó a dar "signos" en el sentido ambiental de este vocablo.

Otra Palabra del Señor, conectada aquí redaccionalmente (versículo 2b-3), compensaba y aclaraba esta negativa: en vez de las falsas señales apocalípticas, Dios había mostrado a su pueblo, con abundante generosidad, los *signos de los tiempos*. Es decir, el *testimonio* de su Poder y Misericordia en Jesús (vol. I, pág. 434) para indicar que estaba ahí el *Kairós*, el *tiempo* crítico u hora prefijada de la auténtica Salvación. Eran los signos del Amor hecho milagro sobre los enfermos, los pobres, los hambrientos. La Catequesis situó pedagógicamente la petición de los fariseos a continuación de un magnífico ejemplo de este Amor (15, 29-38). Y la Iglesia apostólica seguía constatando gozosamente cómo estos auténticos *signos* del *tiempo* u hora de Cristo acompañaban y acreditaban su misión en el mundo *(Mc* 16, 17s. 20).

EL SIGNO DEL CIELO. LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS. EL SIGNO DE JONÁS
(16, 1-4. Cfr. *Mc* 8, 11-13; [*Lc* 12, 54-56])

16, 1 **Y acercándose los fariseos y saduceos en plan de tentarle, le pidieron que les mostrase una señal del cielo.**

2 **Pero El les contestó diciendo:**
["Al atardecer decís:
'Buen tiempo, que el cielo está arrebolado';

3 **y al amanecer:**
'Hoy, tormenta, que el cielo está rojo sombrío.'
Conque ¿sabéis discernir el aspecto del cielo,
y no sois capaces de interpretar los signos de los [tiempos?...]

4 **Generación malvada y adúltera:**
reclama una señal,
y no se le dará ninguna señal
sino la señal de Jonás."

Y dejándolos, se fue.

Otra vez, al llegar Jesús a su tierra después de una ausencia (cfr. 15, 1), le sale al encuentro el frente unido de sus *adversarios* (cfr. vol. I, págs. 167s). En efecto, se trata esta vez de "*los* fariseos y saduceos". El artículo determinado único engloba paradójicamente en comunidad a dos grupos radicalmente enemistados entre sí. Sólo Mateo asocia de una manera explícita a los *saduceos* con los fariseos (vol. I, pág. 104)[146]; en la perspectiva del evangelista judeocristiano, todos los judíos no cristianos están ya por igual en una misma línea de incredulidad, y sus diferencias internas carecen de relieve[147].

Así, pues, **acercándose los fariseos y saduceos en plan de tentarle, le pidieron que les mostrase una señal del cielo.** La misma petición se mencionó ya en el contexto de la "palabra contra el Espíritu" (→ 12, 38; cfr. *Lc* 11, 16). Aquí se advierte además explícitamente, en paralelismo con Marcos (8, 11), que su intención era *tentarle* (→ 4, 1), en el sentido de poner una insidia obligando a dar una respuesta o tomar una actitud comprometedora (→ 19, 3). Se pide también ex profeso que la señal o signo sea "[procedente] del *cielo*" *(ek toû ouranû),* ya en un sentido teologal equivalente a: "de parte de *Dios*" (cfr. vol. I, pág. 159), ya, seguramente, ca-

---

146 Sobre todo en esta perícopa, junto con la siguiente: 16, 1. 6. 11. 12. [12 bis: 1. var.].

147 Además, puesto que los fariseos (los principales adversarios de la Comunidad cristiana en el horizonte de Mateo) consideraban a los saduceos como "herejes", yuxtaponerlos a ellos incluía tal vez un dejo de ironía. Desde el punto de vista histórico, no hubiera sido del todo inverosímil, por los años 30, una colaboración circunstancial entre ambos para oponerse al movimiento iniciado en torno a Jesús.

racterizando la índole maravillosa o "apocalíptica" que debe tener dicho *signo* para convencerles.

Pablo caracteriza también al judaísmo de su tiempo por la insistencia en "pedir SIGNOS" a los misioneros cristianos (*1 Cor* 1, 22). Lucas presenta como arquetipo de este interés por los *signos* a Herodes Antipas (23, 8)... En la historia bíblica se considera normal el que Dios avale la manifestación de su voluntad con algún "signo" o hecho perceptible que indica y confirma lo que El dice, pronuncia, promete o manda. Tales hechos suelen trascender el ritmo normal de las cosas; de ahí la expresión epexegética "*signos y* (=) *prodigios*", frecuente, sobre todo, en el Deuteronomio [148]. Los Sinópticos nunca dan el nombre de "signo" o *sēmeîon* a los milagros de Jesús (cfr. vol. I, págs. 429s). En cambio, la palabra *signo* con la noción de milagro manifestativo y significativo es característica del cuarto Evangelio; los "signos" llevan a *creer en Jesús* [149]. En el resto del Nuevo Testamento, además de la palabra *signos* y del binomio *signos y prodigios*, se encuentran también las expresiones: *signos y "dynameis"* (*Act* 8, 13), *"dynameis", signos y prodigios* (*Act* 2, 22; *Heb* 2, 4, etc.). Signos, prodigios o "dynameis" (u Obras-de-Poder: vol. I, pág. 430) no son, por sí solos, credenciales inequívocas de una misión divina (→ 24, 24).

En el contexto pedagógico del Evangelio, la petición de los fariseos equivale a negar todo valor de *signo* a las precedentes "Obras del Mesías" (cfr. vol. I, págs. 563s). Y éste es su pecado contra la fe. El Enviado del Dios de Israel (15, 31) acaba de dar maravillosamente salud a los enfermos (15, 30-31) y pan a la multitud (15, 32-38). Es el nuevo estilo del auténtico Reino de Dios: el Poder al servicio del Amor por los humildes (15, 32). Los otros quieren una intervención divina tal como la imaginaban las corrientes "apocalípticas" de aquel tiempo [150].

Jesús se niega en absoluto a entrar por ese camino, ya presignificado en la "tentación" del desierto (vol. I, págs. 141s). Por eso **les contestó diciendo**...

A continuación vienen dos *logia* yuxtapuestos: una reflexión

---

148 *Dt* 4, 34; 6, 22; 7, 19; [13, 2s]; 26, 8; 28, 46; 29. 2; 34, 11; cfr. *Ex* 7, 3; *Jer* 32, 20s; *Sal* 78 [77], 43; 105 [104], 27; 135 [134], 9; *Neh* 9, 10; *Act* 7, 36.

149 *Jn* 2, 11. 18. 23; 3, 2; 4, 48. 54; 6, 2. 14. 26. 30; 7, 31; 9, 16; 10, 41; 11, 47; 12, 18. 37; 20, 30.

150 En el cuarto Evangelio, los mismos que han visto el *signo* de la multiplicación de los panes (6, 14) caen luego en la inconsecuencia de *pedir un signo* (6, 30) para creer. Jesús les ha defraudado en su esperanza de un reino mesiánico terrenal y político (6, 15). Esta esperanza iba asociada, de ordinario, a la mentalidad "apocalíptica".

a propósito de las señales o *signos de los tiempos,* y la sentencia sobre el *"signo de Jonás".*

a) *Los signos de los tiempos*

Al atardecer decís: "Buen tiempo, que el cielo está arrebolado"; y al amanecer: "Hoy, tormenta, que el cielo está rojo sombrío." Conque ¿sabéis discernir el aspecto del cielo, y no sois capaces de interpretar los signos de los tiempos?... Las palabras-clave que unen estas líneas con las precedentes son *señal* y *cielo.* Bastantes códices y versiones omiten este fragmento, y muchos autores lo consideran interpolado. También es posible que se omitiese por resultar incomprensible (e incluso un contrasentido) en países de condiciones climatológicas distintas, por ejemplo en Egipto. Lucas refiere un logion parecido a lo largo de una catequesis escatológica *(Lc* 12, 54-56). Los pueblos de cultura agrícola conservan muchos proverbios o frases estereotipadas análogas a las que el Evangelio pone en boca de Jesús [151].

Jesús acusa a sus contemporáneos de falta de sensibilidad religiosa en contraste con su perspicacia en materia de previsión meteorológica, tan apreciada entre la gente del pueblo. Es un reproche en tono parabólico que recuerda el símil de los niños displicentes (11, 16-19). Linces para las cosas de su profesión terrena, topos para las del Reino de los Cielos. No saben captar el mensaje divino que han proclamado ya tantas "Obras de Sabiduría" (11, 19) u "Obras del Mesías" (11, 2), *signos* auténticos de que están llegando *los tiempos* de la Salvación. Cada momento del plan salvífico de Dios tiene su *kairós:* su "tiempo oportuno, crítico, preciso" en el que debe realizarse. Cuando ha pasado el *kairós ya es tarde* (cfr. comentario a 25, 1-13). Jerusalén desaprovechó su *kairós (Lc* 19, 44). La venida de Jesús señala, en la interpretación teológica del tiempo, la plenitud escatológica del *kairós* o *kairói* divinos (cfr. *Mc* 1, 15; *Ef* 1, 10, etc.). Esta hora de la decisión urgente fue avisada por los auténticos *signos* mesiánicos: el don

---

151 Plinio recoge un abundante catálogo de señales para predecir el tiempo *("tempestatum praesagia");* vgr.: *"si circa occidentem rubescent nubes, serenitatem et futuri diei spondent"* (como el refrán castellano: "por la tarde arreboles, a la mañana soles"); cfr. C. Plin. Sec., *Naturalis Historiae,* lib. XVIII, 35 [78-83].

de la salud a los enfermos, de la vida a los muertos, del "Evangelio" a los pobres, del pan a la multitud... Pedir una "señal", cuando hay tantas, significa despreciar la gracia de Dios.

En nuestras ciudades de cultura industrial, técnica, política o económica, el Evangelio emplearía otras fórmulas adecuadas para expresar el contraste entre la perspicacia de muchos ante los "signos" de los acontecimientos terrenos y su ceguera de no percibir los de los intereses divinos. Cristo presente (28, 20b) sigue siendo el *Kairós* de cada generación. Y es culpa de los ojos no ver en las actuales "Obras del Mesías" los *sēmeîa tōn kairōn:* los signos humildemente claros de su Presencia.

b) *El signo de Jonás*

El versículo 4 (que en muchos manuscritos sigue inmediatamente al 2a) repite a la letra el texto de → 12, 39; véase su comentario (vol. I, págs. 650s). "Lo fariseos y saduceos" se presentan aquí en función de representantes de esta **generación** (→ 11, 16): la del Israel contemporáneo de Jesús, elegida, infiel y, por tanto, alegóricamente "adúltera" en su mística de la Alianza como "esposa" de Yahveh. "*Esta generación*" designa una realidad corporativa y convencional. Muchos de los que la integraban socialmente tomaron una decisión personal al margen de ella (vgr. *Act* 2, 40s). Y, por otra parte, el Evangelio seguirá acusando hoy y siempre como a "esta generación" a cuantos se pongan en su actitud.

Según Marcos (8, 12), Jesús, con un gesto de desagrado, se limitó a negar el *signo*. Mateo añade que anunció como único el signo **de (=) Jonás**. Entiéndase: el signo que fue Jonás. En efecto, a veces las mismas personas, y concretamente algunos profetas, sirvieron de "signo" a sus contemporáneos (*Is* 8, 18; 20, 3; *Ez* 12, 6). La Comunidad apostólica, releyendo la Biblia con ojos cristianos, vio un bosquejo del misterio de Jesús en la imagen del profeta misionero de Nínive: en su descenso a la región de la muerte, su maravilloso revivir y, sobre todo, en su interpelación al pueblo para que se convirtiese ante la inminencia del juicio divino. De esta manera, la Resurrección del Crucificado y Sepultado [152], y no

[152] Subrayando el cumplimiento de este anuncio del "Signo de Jonás", Mateo presentará como testigos de la Resurrección a los mismos judíos adversarios: 27, 62-66 y 28, 4. 11-15.

otra señal apocalíptica de su gusto, será para "esta generación" el signo de su urgente llamamiento a la penitencia (cfr. *Act* 2, 22-24. 36-40).

Y dejándolos, se fue. La conclusión, escueta y fría, indica el comienzo de otro viaje de aislamiento y marca el punto final de los diálogos de Jesús con sus adversarios en Galilea. *Dejarlos* (= 21, 17), además del sentido local, insinúa el vacío de quienes se quedan en la soledad de su propio destino por no haber reconocido el tiempo de la Salvación (cfr. 23, 37-39).

5. REFLEXION CONCLUSIVA: FE EN JESUS Y FIDELIDAD A SU DOCTRINA

Empieza un impreciso tercer viaje de aislamiento, durante el cual el Maestro hará a los discípulos manifestaciones decisivas acerca de su personalidad y destino.

El recuerdo de un incidente trivial (el olvido de llevar reservas de pan para el camino) ofrece a la Catequesis sinóptica *(Mc-Mt)* el marco viviente para insertar un *logion* de Jesús: guardarse de la "levadura" de los fariseos... Era natural entonces dar a la palabra *levadura* valor significativo; así lo hizo el mismo Jesús (13, 33), y luego Pablo *(1 Cor* 5, 7s) e Ignacio Mártir *(ad Magnes,* 10, 2). El aviso de Jesús impone a los discípulos, y en ellos a la Comunidad apostólica, un deber de vigilancia profiláctica. Han de vivir de su propio pan, no del amasado en casa ajena. En cada situación histórica amenazará a la Iglesia un contagio diverso. Entonces era, sobre todo, el de cierto "fariseísmo" (cfr. cap. 23).

Más espontánea y directa que el aviso sobre la "levadura", deriva del olvido del pan otra lección sobre la Fe. Son dos temas distintos unidos artificiosamente. Jesús insiste en la educación de sus discípulos, hombres todavía de menguada inteligencia *(Mc)* y fe *(Mt)*. Desde este punto de vista, la anécdota recapitula la experiencia discipular de los dos precedentes viajes paralelos con sus dos momentos culminantes de multiplicación y distribución de pan. La palabra *pan* es la más destacada en esta perícopa, que concluye la que muchos llaman "sección de los panes" (14, 13 - 16, 12). Después de esta experiencia, mientras caminen con Jesús los discípulos no tienen que preocuparse por el pan...

De estas dos lecciones, la más antigua sobre el **pan** y la quizá

adventicia a propósito de la **levadura**, Mateo acentúa la segunda. Le preocupa la pureza del sentido evangélico de su Iglesia, en peligro de contaminación. Aunque no por ello deja de consignar la energía con que el Educador de la fe reconvino a sus discípulos —es decir, a los cristianos que no acaban de decidirse a vivir plenamente según ella.

Aviso a los discípulos contra la mala "levadura"
(16, 5-12. Cfr. *Mc* 8, 14-21 [*Lc* 12, 1])

16, 5 **Los discípulos, al pasar a la otra orilla, se olvidaron de llevar panes.**
6 **Y Jesús les dijo:**
"Mirad y guardaos de la levadura de los fariseos y saduceos."
7 **Ellos se decían entre sí:**
"Es que no hemos traído panes."
8 **Jesús, dándose cuenta, les dijo:**
"¿A qué estáis diciendo entre vosotros,
hombres de poca fe,
que no tenéis panes?
9 **¿Aún no entendéis,**
ni os acordáis de los cinco panes de los cinco mil
y cuántos cestos recogisteis?
10 **¿Ni de los siete panes de los cuatro mil**
y cuántas espuertas recogisteis?
11 **¿Cómo no entendéis que no os lo he dicho por los [panes?**
Guardaos, sí, de la levadura de los fariseos y sa- [duceos."
12 **Entonces comprendieron que no les había dicho que se guardasen de la levadura de los panes, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos.**

1. El cuadro o *ambientación circunstancial* es impreciso: **Los discípulos, al pasar a la otra orilla**... Algunos, tomando muy a la letra la redacción de Mateo, suponen que, según él, Jesús habría navegado sin los discípulos desde el lugar de la segunda multiplicación hasta "Magadán" o Magdala (15, 39), se habría encontrado

El solo cuando acudieron "los fariseos y saduceos" (16, 1-4) y ahora los discípulos irían a reunirse con El, por sus medios, en algún paraje de la ribera del lago. Pero teniendo en cuenta la tendencia de Mateo a pasar por alto los pormenores narrativos para ir directo al tema didáctico, parece más natural situar la escena en el mismo ambiente que le da la narración paralela de Marcos (8, 13-14): Jesús y sus discípulos navegan juntos hacia la orilla oriental (*Mc* 8, 22), desde donde proseguirán, en viaje de aislamiento, hacia el norte (*Mt* 16, 13 par). El diálogo o lección se desarrolla en la misma barca.

Los discípulos, pues, **se olvidaron de llevar panes.** La palabra *pan* se repite siete veces en esta breve unidad [153]. El Maestro, con un procedimiento pedagógico popular y muy suyo, provoca un equívoco en torno al olvido del pan por parte de los discípulos; suscita así en ellos un estado de preocupación; les aclara el enigma y fija en su ánimo, a través de esta pequeña incidencia, una *lección de fe* y una *norma de criteriología eclesial.*

2. *a)* La *norma de criteriología eclesial* se resume en una advertencia o cautela que se repite, formando inclusión, al principio y al fin (11b) de las palabras del Maestro: **Y Jesús les dijo: "Mirad y guardaos de la levadura de los fariseos y saduceos."** El binomio "*los fariseos y saduceos*" [154] viene confirmado por la escena precedente. De la misma manera que Jesús se ha apartado de ellos (16, 4), así tendrán que hacerlo los discípulos en lo que se refiere a su formación y vida comunitaria religiosa. La mentalidad farisaica fue el mayor peligro de contagio para muchas comunidades cristianas durante los primeros decenios. La insistencia de Mateo en mencionar también a los *saduceos* podría aludir, tal vez, a una posible influencia menos ortodoxa de parte de algún sector sacerdotal. La *levadura* (→ 13, 33) era símbolo de contagio moral; con frecuencia en sentido peyorativo (*Gál* 5, 9). En la primera Carta a los Corintios (5, 6-8) San Pablo expone, a propósito de los ritos de Pascua, la mística de los panes *ázimos;* es decir (*á-dsymoi*=) "*sin levadura*". En este lenguaje de las cosas, la "levadura" significa-

[153] Trece desde el principio del Evangelio hasta aquí, y una (26, 26) en todo lo que falta hasta el fin.

[154] En Marcos (8, 15): "la levadura de los fariseos y *la levadura de Herodes*". Posible referencia a 6, 14ss. O alusión a los *herodianos* (cfr. *Mt* 22, 16) asociados a los fariseos en *Mc* 3, 6 y 12, 13.

ría, según Pablo, perversidad y malicia; los "ázimos", pureza y verdad *(1 Cor* 5, 8). Mateo verá en la "levadura" la *didakhé* o enseñanzas de los fariseos (v. 12); Lucas (12, 1), su *hipocresía.*

b) La *lección de fe* se presenta en forma de reproche a los discípulos con motivo de su antievangélica (6, 25ss) preocupación a propósito del pan material. **Ellos se decían entre sí**[155]: "**¡Es que no hemos traído panes!**" (cfr. v. 5). En un pueblo donde el pan se elabora en casa es normal que uno piense en él al oír la palabra "levadura" (13, 33). En el cuarto Evangelio es frecuente en Jesús este procedimiento didáctico: pronunciar una sentencia alegórica; el interlocutor la entiende en sentido propio material; acto seguido El le corrige, explicando la intención religiosa que iba envuelta en la alegoría[156]. Así pues, **Jesús, dándose cuenta** de su preocupación, **les dijo:** "**¿A qué estáis diciendo entre vosotros, hombres de poca fe, que no tenéis panes? ¿Aún no entendéis...?**" En el lugar paralelo de Marcos (8, 17s), la reprensión tiene por objeto directo y predominante la *falta de inteligencia* (cfr. *Mt* 15, 17) de los discípulos, que teniendo ojos no ven y teniendo oídos no oyen (→ 13, 9-17; cfr. *Jer* 5, 21; *Ez* 12, 2). Mateo atenúa esta acusación, sin omitirla del todo, y le sobrepone el tema, tan suyo, de la *oligopistía:* los discípulos, más que cortos de alcances, son "hombres de poca fe" (→ 14, 31). No han aprendido aún la primera lección de la ascética del desierto: la confianza (→ 4, 4. 11).

El texto fundamental a propósito de la "**poca fe**" está en el Sermón de la Montaña *(Mt* 6, 30 = *Lc* 12, 28). Mateo proyecta su luz sobre la experiencia de las dos multiplicaciones del pan: ni siquiera así han entrado los discípulos en la mística de la confianza absoluta: "**¿Aún no entendéis, ni os acordáis de los cinco panes** que bastaron para saciar la multitud **de los cinco mil** hombres, **y cuántos cestos** de sobras **recogisteis?...** Para el "discípulo" que ha *visto* (cfr. 15, 31) las obras de Cristo "entender" es **acordarse,** y la poca fe es un pecado de olvido. No hacen falta reflexiones abstractas: quien ha visto multiplicarse el pan en manos del Señor no tiene derecho a seguir preocupándose por el pan. Sobre la base de unos hechos reales y vividos, la Fe del discípulo es, ante todo, Memoria.

---

[155] *Dielogidsonto en heautoîs* = "pensaban dentro de sí" (cfr. *Mc* 2, 6. 8), o, tal vez, "hablaban aparte entre ellos".
[156] *Jn* 3, 3ss; 4, 10ss, etc.

Prosigue la *reprensión pedagógica:* **¿Ni** os acordáis **de los siete panes de los cuatro mil** hombres, y **cuántas espuertas recogisteis?** En la redacción de Marcos los discípulos van respondiendo humildemente a cada una de las preguntas, y la escena termina en el aire con el reiterado reproche: "*¿aún no comprendéis?...*" [157]. En la de Mateo, Jesús, sin esperar respuesta de los discípulos, termina su reproche repitiendo (a manera de "inclusión") la advertencia inicial: "**¿Cómo no entendéis que no os lo he dicho por los panes? Guardaos, sí, de la levadura de los fariseos y saduceos.**"

Sigue una nota conclusiva, característica de Mateo (cfr. 17, 13), con doble finalidad. Una, la de presentar a los discípulos, según norma de Mateo, como destinados profesionalmente a *comprender* el pensamiento evangélico (cfr. 13, 51), por gracia de Dios (13, 9-17) y eficacia de la palabra del Maestro (13, 18ss. 36ss, etc.). Otro motivo de esta conclusión es el de declarar a los lectores de la Catequesis de Mateo el sentido de este *logion* del Señor, explicitándolo y adaptándolo a las circunstancias de su iglesia. **Entonces comprendieron que no les había dicho que se guardasen de la levadura de los panes, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos** [158]. La noción de *doctrina* se refiere más al orden práctico que al teórico (vol. I, págs. 424s); por contexto afectaría a cuestiones como la de los signos (16, 1ss), de las purificaciones (15, 1ss) y otras análogas (cfr. cap. 23) [159]. El vocabulario de esta anécdota tiene un acento marcadamente *escolar* ("discípulos", "recordar", "entender", etc.). Para los miembros de la Iglesia primitiva era una invitación a permanecer en la pura integridad de la Escuela de Jesús (11, 28-30), sin influencias ajenas, que, en la perspectiva de Mateo, procedían de ciertos ambientes limítrofes del judaísmo, significados por la expresión "*los fariseos y saduceos*".

---

[157] Una vez en tierra firme, Jesús cura a un ciego que teniendo ojos no veía (*Mc* 8, 22ss). Es transparente la intención significativa (cfr. 8, 18).

[158] Algunos suponen que debió de haber asonancia u homofonía en las palabras arameas que significaban *levadura* y *doctrina* (o "palabra"). Así se explicaría mejor el tono sentencioso de la advertencia.

[159] Según la terminología en boga, se trataría más de la *ortopraxis* que de la *ortodoxia*. Cfr. a propósito 23, 3.

6. EXAMFN Y DECISION DE LA FE. LA IGLESIA EN PERSPECTIVA

Sin mencionar la curación del ciego de Betsaida, que refiere Marcos (8, 22-26), el autor del primer Evangelio lleva directamente a Jesús con sus discípulos al extremo norte de la Palestina geográfica, en ambiente social no israelita. Sea cual fuere la estructura esquemática de su libro, la escena ambientada en Cesarea de Filipo señala un momento crucial. Termina el proceso de una revelación y empieza otro (comparar 4, 17 con 16, 21).

La *crisis de fe ante la revelación de Jesús como Mesías, Hijo de Dios,* planteada explícitamente a partir del capítulo 11, termina con la constatación de que el común sentir de los hombres en el Pueblo elegido no llega al nivel mínimo indispensable para entrar en el Reino de Dios. Se repite y actualiza la constante histórica del "Resto de Israel": sólo un pequeño grupo tiene los ojos abiertos a la gracia de la luz (cfr. 11, 25-27 y 13, 16-17). Y la fe de este pequeño grupo sólo se manifiesta con claridad en la persona de su vértice. Sobre ella desciende la investidura de una peculiar función, misión u oficio dentro de la Comunidad escatológica que el Mesías ha venido a "edificar" en la tierra en orden al Reino de los Cielos.

A partir de este momento crucial se abre una nueva revelación: la del Mesías Víctima. Esta inesperada perspectiva hará entrar en tentación al mismo círculo de los discípulos, sobre todo a su número uno (→ 16, 21-23). Contra el sentir de todos, el Maestro insistirá en señalar el Calvario como horizonte de su camino, cada vez con mayor claridad. Su palabra se dedicará de preferencia a la formación de sus íntimos.

* * *

La presente unidad tiene como base un relato sustancialmente paralelo al de Marcos y Lucas: *a) Cuadro circunstancial:* versículo 13a *(Mc* 8, 27a; *Lc* 9, 18a); *b)* Encuesta sobre la *fe del pueblo* y constatación negativa: versículos 13b-14 *(Mc* 8, 27b-28; *Lc* 9, 18b-19); *c)* Examen de *fe de los discípulos* y confesión de Pedro: versículos 15-16 *(Mc* 8, 29; *Lc* 9, 20); *d)* Consigna de *silencio:* versículo 20 *(Mc* 8, 30; *Lc* 9, 21).

Entre los apartados *c)* y *d),* el autor del primer Evangelio intercala una secuencia rítmica, que llamaremos convencionalmente *himno petrino.* Consta de tres partes, a las que daremos (también convencionalmente) el nombre de *estrofas.* Su estructura formal recuerda la del "himno de Bendición al Padre" (11, 25-30). Las tres "estrofas" corresponden a los tres versículos: 17, 18 y 19; cada una empieza por una afirmación temática *(Bienaventurado eres... Tú eres "Roca"... Te daré las llaves...),* seguida de una explicación en forma de antítesis negativo-positiva (o viceversa).

* * *

La autenticidad de las afirmaciones de Jesús recogidas en este "himno" no excluye el trabajo redaccional del evangelista, o de otro antes que él. Los especialistas en crítica literaria no han conseguido crear una opinión común, y las hipótesis quedan abiertas. Es probable que algunas de las afirmaciones de Jesús procedan de otra situación de vida posterior a este diálogo ambientado en Cesarea de Filipo [160]. La confesión de Pedro anticipa, seguramente, su plenitud de fe pospascual. Pero estas hipótesis de trabajo no alteran el sentido sustancial de las palabras de Jesús. Incluso cabría suponer que el evangelista *concretó* en Pedro algunas palabras dirigidas a todo el grupo apostólico (vgr. v. 19b), y aun que *interpretó* en algunas expresiones (vgr. v. 17) el pensamiento del Maestro [161].

* * *

Con sinceridad, quien ha leído, en torno a esta página del Evangelio, un sinnúmero de comentarios y estudios procedentes de todos

---

[160] Podrían proceder, por ejemplo, de la conversación en torno a la última Cena, o también de una aparición del Señor resucitado.

[161] Desde el punto de vista teológico, damos por supuesto que el efecto del carisma de la Inspiración afecta plenamente al texto "canónico" definitivo. El valor teológico de la Palabra inspirada no depende de la historia de su redacción.

los sectores de la gran familia cristiana ha recibido una impresión que preferiríamos fuera sólo subjetiva. Nos referimos al cambio de tono, a cierta alteración del ritmo habitual que se advierte en el estilo de la mayor parte de autores cuando trabajan sobre esta página. Esta modificación de ritmo se manifiesta lo mismo en subrayados inoportunos que en atenuaciones no consentidas en otros temas, incluso en inadvertencias, silencios y aun ironías que no están a la altura de la comprobada inteligencia del escritor. Esta impresión, si es que corresponde a la realidad, invita una vez más a desear la gracia de una "sumisión al objeto" que nos preserve de sobreponer al texto nuestros personales preesquemas.

* * *

La autenticidad literaria de estas líneas, dentro del Evangelio de Mateo, ha sido objeto de muchos estudios especializados. Los porcentajes de opinión (entre los no católicos) han oscilado, en pocos decenios, entre una mayoría negativa, una mayoría positiva y un equilibrio. No sería razonable dar a este fragmento un trato distinto del que se suele dar a otros textos. Tal vez puede afectar también a este problema la reflexión sugerida en el apartado precedente.

Queda abierto el interrogante acerca de la concreta *situación vital* ("Sitz im Leben") en que se coordinaron y consignaron estas Palabras del Señor en el Evangelio según Mateo. Las opiniones de los diversos autores no forman ni insinúan una sentencia común. La tarea previa a cualquier hipótesis tiene que ser el comentario positivo del texto.

Simón Pedro confiesa la Mesianidad divina de Jesús. Jesús declara la situación de Pedro en la Iglesia
(16, 13-20. Cfr. *Mc* 8, 27-30; *Lc* 9, 18-21)

16, 13 **Llegado Jesús a la comarca de Cesarea de Filipo preguntaba a sus discípulos diciendo:**
"¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?
14 **Ellos dijeron:**
"Unos, Juan el Bautista; otros, Elías; otros, Jeremías o uno de los profetas."

15 **Díceles:**
"Y vosotros, ¿quién decís que soy Yo?"
16 **Respondiendo Simón Pedro, dijo:**
"Tú eres el Mesías,
el Hijo del Dios vivo."
17 **Respondiendo Jesús, le dijo:**
"Bienaventurado eres, Simón Bar-Yoná,
porque no te lo ha revelado carne ni sangre,
sino mi Padre que está en los cielos.
18 **Y Yo te digo que tú eres 'Pedro'** (= *Kefa* o 'Roca'),
y sobre esta 'Piedra' (= *Kefa* o 'Roca') **edificaré mi [Iglesia,**
y las Puertas del Infierno no prevalecerán contra [ella.
19 **[Y] te daré las llaves del Reino de los Cielos.**
Y lo que atares sobre la tierra será atado en los [cielos;
y lo que desatares sobre la tierra será desatado en [los cielos."

20 **Entonces mandó a los discípulos que no dijesen a nadie que El era el Mesías.**

Omitiendo la mención del paso por Betsaida que supone Marcos (8, 22-26), San Mateo señala otra vez (cfr. 15, 21) una región socialmente pagana como término inmediato de este viaje de aislamiento. **Llegado Jesús a la comarca de Cesarea de Filipo...** Esta ciudad, en la ruta entre Damasco y la costa fenicia del Mediterráneo, era residencia del pacífico tetrarca "Filipo", uno de los tres hijos herederos del reino de Herodes el Grande (cfr. 2, 1. 22 y 14, 1. 3). Al pie del Hermón y junto a una de las fuentes principales del Jordán (considerada entonces por los judíos como la única), la capital de la tetrarquía dominaba una comarca rica en corrientes de agua, de vegetación ubérrima y espléndida hermosura. El texto evangélico no supone que el diálogo entre Maestro y discípulos se desarrollase a la vista de la capital (cfr. *Mc* 8, 27); por tanto, carecería de fundamento ver alusiones concretas a detalles topográficos en algunas de sus expresiones [162].

---

162 Por ejemplo, *edificar sobre una roca* en relación con el templo levantado allí en honor de Augusto, o *las puertas del Averno* en relación con la vecina gruta

San Lucas (9, 18) sustituye y en cierta manera interpreta esta *ambientación circunstancial* de Mateo y Marcos advirtiendo que Maestro y discípulos reunidos se encontraban en atmósfera de soledad; y que fue con oración como preparó Jesús el trascendental momento (→ 14, 23).

A solas, pues, concluido el programa de actividad mesiánica en Palabra y Acción (→ 4, 23) ante el pueblo, Jesús se siente ahora Maestro en el círculo íntimo de los elegidos [163]. La *cuestión cristológica* (vol. I, págs. 618s) ha ido señalando al evangelista la continuidad de su ruta pedagógica; en efecto, en su Catequesis, más aún que el interés por lo que *dice* (vgr. 7, 28) y lo que *hace* (vgr. 9, 33), prevalece el interrogante cada vez más explícito: "¿quién ES Jesús?" Es cierto que en todo intento de definición esencial o nocional nunca dejará de destacarse el acento funcional y dinámico; pero toda función y actuación suya se considerará efluvio directo de la misteriosa realidad de su ser. Acercándose, pues, la hora de su revelación definitiva en palabra, acción y pasión, el Maestro requiere de sus discípulos una explícita claridad ante la pregunta "¿QUIEN SOY?"

La respuesta a este examen de fe destacará, por contraste, sobre el fondo impreciso de la opinión popular. De camino, pues, **preguntaba a sus discípulos diciendo: "¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?"** "*Los hombres*", indefinidamente [164], la gente, el pueblo, el ambiente. El imperfecto "*preguntaba*" sugiere, más que una pregunta escueta, un cambio de impresiones. La redacción de Marcos (8, 27) y Lucas (9, 18) es más inmediata: "¿Quién dicen los hombres *(Lc:* la multitud) que **soy Yo?**". Mateo anticipa aquí un título cristológico, que los otros sinópticos reservan oportunamente para el primer anuncio de los sufrimientos del Mesías *(Mc* 8, 31; *Lc* 9, 22): "**El Hijo del Hombre**" (cfr. 8, 20 y 9, 6) [165].

* * *

La expresión que traducimos literalmente: "EL HIJO DEL HOMBRE", fue para Jesús sigla de autodefinición en la línea pedagógica, lenta-

---

consagrada al dios Pan (del que le había venido a la población su nombre anterior y todavía popular: "Paneas", que ha sobrevivido en la toponimia árabe: "Baniyas").

[163] Cfr. introducción a 4, 18-22; vol. I, págs. 167ss.

[164] Cfr. 5, 13. 16. 19; 6, 1. 2. 5, etc.

[165] *Mt* manifiesta una mayor predilección por el juego de palabras (que también se encuentra en *Mc* y *Lc): "los hombres... el Hijo del hombre..."*: 9, 6. 8; 12, 31. 32; 16, 13, además de 11, 19 (= *Lc);* 16, 26. 27 par; 17, 22 par; 26, 24 par.

mente progresiva, que siguió para revelar su personalidad. Tanto los Sinópticos como Juan constataron esta sigla, por objetividad, siempre y sólo en labios del Maestro.

Desde el punto de vista estrictamente filológico, el semitismo *"hijo de hombre"* [166] es sinónimo de *"hombre"* (connotando algunas veces, por contexto, un matiz enfático, poético o también diferencial con respecto a Dios o a su "ángel"). Es posible que en algunas frases del Evangelio escrito la expresión "el hijo del hombre" tenga que interpretarse aún conforme a esta significación genérica.

Pero de ordinario, a través de los más o menos 80 textos escritos (que correspondían a unas 50 expresiones orales) en los que, según los cuatro Evangelios, se sirve de dicha sigla doctrinal, Jesús insinúa, sugiere, afirma o subraya la acción de un misterioso, concreto, trascendente, mesiánico y divino **"Hijo del Hombre"**, que (aun cuando se refiere a él en tercera persona) siempre da por supuesto ser él mismo. Si su manera de hablar era indeterminada [167], ello correspondía a un procedimiento característico de su magisterio, que consistía en emplear expresiones, fórmulas o imágenes imprecisas (y aun equívocas) que pudiesen sostener en su provisional amplitud la atención, curiosidad o sorpresa de los oyentes, e incluso su incomprensión o inexacta comprensión (cfr. *Jn* 12, 34); en esta imperfecta actitud inicial el Maestro tenía un punto de apoyo para rectificar, iluminar y precisar gradualmente su pensamiento (volumen I, págs. 156-157).

La expresión **"el Hijo del Hombre"** es uno de los arcos del acueducto por el que el mesianismo *secundum Scripturas* desemboca en el Cristianismo. En labios de Jesús tiene valor habitual de referencia, y a veces de alusión explícita, el vaticinio revestido de "sueño apocalíptico" de la inauguración del *Reino de los santos* en el capítulo 7 de Daniel. Dicho Reino, que ha de suceder a la ruina de los cuatro imperios terrenos "bestiales" *(Dan* 7, 3-8. 17-26; cfr. 2, 31-45), lo estabecerá el *Dios del Cielo* (cfr. *Dan* 2, 44), y será al mismo tiempo suyo (Reino de Dios: cfr. *Dan* 4, 31; 5, 27 [26] y Reino del auténtico Israel (cfr. *Dan* 7, 22. 27). La soberanía de este Reino viene personificada en una figura *humana* [168], en contraste con los precedentes símbolos de *animales monstruosos.* Dicha personificación, a la vez que humana, es también trascendente y divina: el misterioso soberano viene *"sobre las nubes del cielo"* (sede, vehículo y signo de la divinidad en las teofanías → 17, 5a), y recibe de manos del Eterno un Reino universal, indestructible, perpetuo *(Dan* 7, 14). Téngase presente que los "santos" que constituyen el pueblo de este Reino mesiánico habrán sido probados, perseguidos y oprimidos bajo el poder de la Bestia (cfr. *Dan* 7, 25).

Esta visión mesiánico-escatológica ofrece, por tanto, dos aspectos: uno *comunitario* ("el pueblo de los santos") y otro *personal* o personificado (un ser misterioso a manera de "Hijo de Hombre"). La tra-

---

166 Hebr.: *ben-ādām;* aram.: *bar-ĕnāš* *(Dan* 7, 13) o *bar-nāš*[*a*].

167 De lo que quedan reflejos en la Catequesis escrita; cfr. vgr. *Mt* 9, 6 comparado con 9, 8; *Mc* 2, 27 y 28.

168 Es decir, de alguien que es "como un Hijo de Hombre": *Dan* 7, 13.

dición hebrea extrabíblica subrayó el individual[169]. Todo permite suponer que, como símbolo mesiánico, la imagen del *Hijo del Hombre* distaba mucho de ser popular en tiempo de Jesús. La insistencia en este tema es un rasgo característico de su magisterio, y sirve al procedimiento ya indicado de "oscuridad que se va iluminando". El punto de referencia en la tradición no parece ser otro que el mencionado pasaje de Daniel.

De las 30 [31 si se contase 18, 11] veces que se repite la expresión **el Hijo del Hombre** en San Mateo, la principal y definitiva es la última (→26, 64 par), cuando Jesús, relacionando dicho título con los de "*Mesías*" e "*Hijo de Dios*", declara ante el supremo Consejo de Israel que lo verán "venir sobre las nubes del cielo". Es decir, que está para inaugurarse con su Venida el Reino de Dios y de los "santos". Una parte considerable de los textos mencionados se sitúan en esta perspectiva "daniélica". El Hijo del Hombre vendrá, y habrá contemporáneos de Jesús que verán su Reino (10, 23; 16, 28). De ordinario, y sobre todo en Mateo, su Venida y el Reino se contemplan en la fase definitiva de crisis y victoria, cuando, en hora no pensada[170] y con evidencia esplendorosa (24, 27 par), el Hijo del Hombre vendrá en gloria y poder con *sus* ángeles para reunir a los elegidos, rechazando para siempre a los indignos[171].

En un período previo a esta fase definitiva, el Hijo del Hombre ejerce ya en la tierra su "Exusía" o Poder, incluso a nivel divino: perdona pecados (9, 6 par), interpreta la Ley con autoridad propia (12, 8 par), siembra en su "campo", que está en este mundo y ya es Reino *suyo* (13, 37). [Salva a quienes estaban perdidos: 18, 11 lec. var.; cfr. *Lc* 19, 10.]

Otra serie de textos afirma en el Hijo del Hombre la misión señalada y exigida por una voluntad superior[172] de ser entregado y dar la vida bajo un peso abrumador de sufrimientos[173]. En algunos de estos textos se incluye y en otros se predice directamente la resurrección (17, 9; implícita en 12, 40), que inicia la fase gloriosa del Reino. Ambas vertientes de la figura evangélica del Hijo del Hombre—la de dolor y la de gloria—se unen en armonía de síntesis, lo mismo que en el capítulo 7 de Daniel la previa persecución y el consiguiente Reino del pueblo de los santos.

Algunos textos aislados proyectan ya la sombra de la cruz sobre el previo camino del Hijo del Hombre hacia ella: misionero sin hogar (8, 20 par), humilde y despreciado (11, 19 par), fácil objeto de maldición a los ojos del mundo (cfr. 12, 32).

Un texto precioso señala el punto de convergencia entre dos líneas del mesianismo bíblico: la más "daniélica" del **Hijo del Hombre** y la más "isaiana" del **Siervo de Yahveh** (→12, 15-21): el Hijo del Hombre

---

169 Si es que existió tal tradición, las huellas que quedarían son escasas, no siempre unívocas y de cronología discutible (hay fundamento para opinar que las "*Parábolas de Henoc*" son posteriores al Evangelio).
170 24, 37 par; 24, 39; 24, 44 par.
171 13, 41; 16, 27 par; 19, 28; 24, 30 par; 25, 31.
172 *Deî* = "*es preciso...*": cfr. 16, 21 par, etc.
173 17, 12 par; 17, 22s par; 20, 18s par; 26, 2; 26, 24 par; 26, 45 par.

no vino para tener servidores, sino para ser él mismo el Servidor; su acto de servicio es dar la vida en rescate por el pueblo (20, 28 par).

* * *

A primera vista, la personificación simbólica del Hijo del Hombre, prevalentemente comunitaria en Daniel, parece haberse individualizado del todo en el pensamiento cristiano. No obstante, ya antes de que se consignara por escrito el Evangelio, muchas comunidades (por lo menos, las adoctrinadas por San Pablo) reconocían y vivían el misterio de un Mesías que, siendo personal, incorporaba en sí a toda la Ekklesía o congregación de su fieles, y aun, en cierto sentido, a toda la familia humana. Bajo esta luz, no parece arbitrario advertir algunos reflejos de este aspecto social o comunitario en la figura del Hijo del Hombre según San Mateo. El contexto más sugestivo es el de la descripción profética del Juicio escatológico, cuando su "Yo" recubre a toda la multitud de los hermanos humildes: los hambrientos y sedientos, los sin hogar, los enfermos y prisioneros... (25, 31-46).

* * *

Las precedentes reflexiones en torno al título "el Hijo del Hombre" se apoyan exclusivamente en textos de la redacción definitiva de Mateo[174]. Los pasajes paralelos, y los pocos no paralelos, de los demás sinópticos apenas modifican esta visión de conjunto. En las doce veces que dicha expresión se pone en boca de Jesús a lo largo del *Evangelio de San Juan* se destaca su preexistencia (3, 13; 6, 62) y, sobre todo, su glorificación o exaltación, identificada ya con el misterio de la cruz (cfr. 3, 14; 8, 24; 12, 23 y 34; 13, 31). El Hijo del Hombre es juez (5, 27), puente de unión entre el orden celeste y el humano (1, 51), objeto de fe (9, 35) y fuente de vida en el Pan venido del cielo (6, 27. 53). El *Apocalipsis* destaca también su gloriosa trascendencia (cfr. 1, 12ss) y su función de juez escatológico (14, 14ss). Un solo texto (quizá reliquia del vocabulario del más primitivo cristianismo) pone el título "Hijo del Hombre" aplicado a Jesús en boca de uno que no sea Jesús mismo (Esteban: *Act* 7, 56).

Muchos cristianos judíos tenían suficiente connaturalidad con la lengua hebrea de la Biblia para que la expresión "Hijo del Hombre" les resonase interiormente en la forma *Ben-ādām* (tan frecuente y enfática en Ezequiel). De ahí era espontáneo pasar a la consideración de Jesús "*Hijo-de-Adam*", y, por tanto, "*Adam*", es decir, **el Hombre** por excelencia, cabeza y arquetipo de la nueva humanidad (cfr. *1 Cor* 15, 45ss; 15, 21ss; *Rom* 5, 12-21, etc.). Es probable que el cuarto evangelista quiso sugerir este sentido profundo al poner en boca de Pilato la pro-

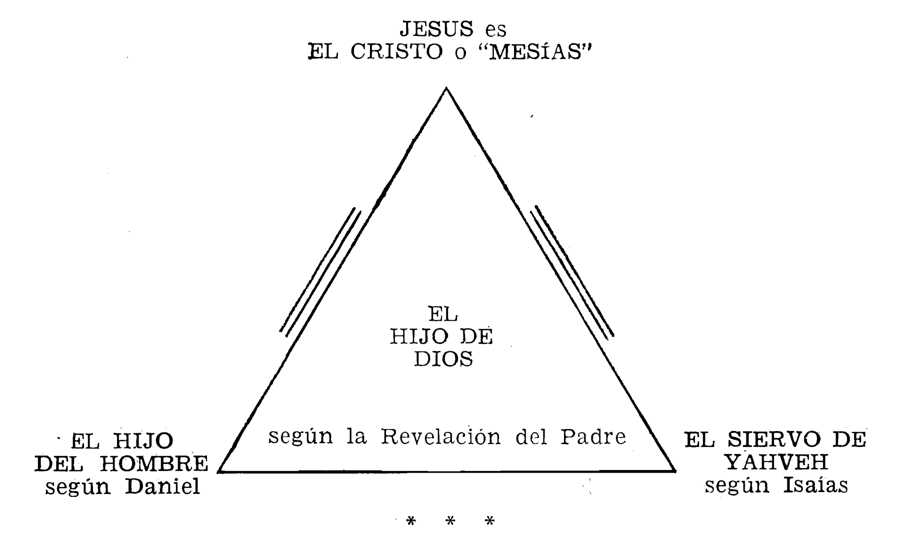
174 El análisis literario ha abierto muchos interrogantes en torno a dicho título en cuanto a su historia a través de los distintos momentos de la Redacción y de la Tradición, en la Comunidad primitiva y en la misma Vida de Jesús. Véase la bibliografía, que habrá que actualizar constantemente. Sería una exageración negar, aun en nombre de la crítica más exigente, que Jesús utilizó algunas veces esta expresión (en tercera persona, refiriéndose clara o veladamente a sí mismo).

clamación: "He aquí el Hombre" (*Jn* 19, 6; cfr. 19, 14b). Tal vez fue ésta, la de *el Hombre-arquetipo,* la idea que más intensamente evocaba la expresión "el Hijo del Hombre" cuando ya estuvo plenamente incorporada al vocabulario cristiano primitivo como título específico de Jesús. De ser así, podría servir de base para la elaboración de un Humanismo evangélico.

* * *

Con la pregunta sobre la identidad del Hijo del Hombre el Evangelio prepara el momento de presentar una síntesis fundamental de Cristología. Identificando la figura gloriosa del HIJO DEL HOMBRE con la humilde y victimal de EL SIERVO DE YAHVEH (→12, 17-21; cfr. 16, 21, etc.), las integra unidas en un concepto radicalmente nuevo de MESIAS (o "CRISTO" →1, 1). Estas tres dimensiones de una única personalidad quedan iluminadas y sublimadas teológicamente por la revelación de que Jesús es EL HIJO DE DIOS.

Gráficamente:



* * *

Volvamos al texto del Evangelio. Ante la pregunta: "¿Quién dice la gente *que soy?*" [175], los discípulos refieren tres diversas interpretaciones de su personalidad, y además una vaga opinión ge-

[175] En la redacción de *Mt,* según lo ya expuesto anteriormente: "*¿...que es el Hijo del Hombre?*"

nérica: **ellos,** en efecto, **dijeron: "Unos creen que eres Juan el Bautista; otros, Elías; otros, Jeremías o uno de los profetas."** La primera interpretación fue atribuida al tetrarca de Galilea (→ 14, 1-2). El retorno de Elías era un tema común de la apocalíptica popular (→ 17, 10-12). De una reaparición de Jeremías en los tiempos mesiánicos no parece haber indicios claros en la literatura judía [176]; el segundo libro de los Macabeos atestigua la fe de los israelitas en su patrocinio a favor del pueblo (*2 Mac* 15, 13-16). La cuarta opinión es la de quienes se limitaban a intuir en Jesús la misteriosa presencia de algún antiguo profeta redivivo (cfr. *Lc* 9, 19 y 9, 8). De hecho, el pueblo le vio como *un profeta* [177], sin llegar a reconocerle como *"el Profeta":* el nuevo Moisés prometido en el Deuteronomio (18, 15) [178]. Algunos rasgos en el estilo de vida de Jesús evocaban la fisonomía de los profetas israelitas, y El mismo se connumeró implícitamente entre ellos (vgr. 13, 57 y *Lc* 13, 33). En resumen, si el balance de la opinión pública era negativo por una parte, por otra coincidía en considerar a Jesús como una personalidad extraordinaria, misteriosa y radicalmente entroncada en la historia del pueblo elegido.

La primera pregunta fue dirigida a *los discípulos* únicamente como preparación pedagógica. Ellos constituyen ya un círculo diferenciado del de "los hombres", es decir, del pueblo o de "las multitudes" (*Lc* 9, 18). **Díceles,** pues, el Maestro: **"Y vosotros, ¿quién decís que soy Yo?"** En esta pregunta decisiva, exactamente idéntica en los tres Sinópticos, el acento de la intención carga sobre el pronombre *"vosotros"*. ¿Coincidiríais acaso con esas opiniones, vosotros que habéis recibido la gracia de "ver" y "oír"? (cfr. 13, 16-17; 11, 4s)...

Es el momento crucial en el desarrollo de la Catequesis evangélica. Reasistimos al examen de Fe de la escuela personal de Jesús. La Comunidad cristiana reconocerá en la Fe de aquellos a quienes tiene por su fundamento el arquetipo y norma de su propia Fe.

Respondiendo Simón Pedro, dijo:
"Tú eres el Mesías,
el Hijo del Dios vivo" (→ 26, 63s).

---

176 Aunque cfr. 4 *Esd* 2, 18.
177 Cfr. 21, 11. 46; *Mc* 6, 15; *Lc* 7, 16. [39]; 24, 19.
178 Cfr. *Jn* 1, 21. 25; 6, 14; 7, 40; *Act* 3, 18-23; 7, 37.

El sobrenombre *Pedro* es una anticipación con respecto al versículo → 18. El *primer* (→ 10, 2) discípulo manifiesta un carácter "siempre ardiente" y actúa como "boca de los apóstoles" y "director del coro apostólico" [179]. Nótese, en todo el contexto, el paso espontáneo del singular al plural, del tono individual al colectivo [180].

La respuesta de Simón Pedro, a la que se da por supuesto que asienten los demás discípulos (cfr. v. 20), constituye una profesión de fe formulada en dos incisos: uno que consignan los tres Sinópticos (**Tu eres** el Mesías [*Lc:* "de Dios"]) y otro exclusivo, en este contexto, de Mateo (Tú eres *el Hijo de Dios).*

En cuanto al contenido del primer inciso (Jesús es EL MESIAS, o "*Cristo*") véase la introducción y comentario a la Genealogía (volumen I, págs. 13 y 18-21) y a la embajada de Juan Bautista (11, 2ss). Todo cuanto precede a esta página central del primer Evangelio convergía hacia este tema de la Mesianidad de Jesús, insinuándola, afirmándola indirectamente, iluminándola, purificando su concepto de las desviaciones ambientales. No se usa, salvo raras excepciones, la palabra "Mesías", que el Maestro evitó severamente (cfr. v. 20); este título sólo pasará a ser sobrenombre de Jesús (y aun equivalente de nombre propio en su forma griega *Christós)* cuando en la conciencia de los discípulos aparezca irreversiblemente unido al misterio de la cruz. El entusiasmo con que Pedro le proclama "Mesías" señala precisamente al Maestro el momento oportuno y pedagógicamente necesario de iniciar a él y a todos los discípulos en la ciencia y la ascética de la pasión (vv. 21-27). En la palabra "Mesías" *(ungido* o *rey)* resonaba el eco de aspiraciones temporales que, aun cuando en el caso de los discípulos no significasen más que una ilusión, podían ser incentivo o pretexto de un equívoco que convenía prevenir y desautorizar en su raíz.

El segundo inciso de la respuesta de Pedro según Mateo proclama a Jesús EL HIJO DEL DIOS VIVO.

La expresión "el Dios **viviente**" destaca la superioridad característica del Dios de Israel en contraposición con los "dioses" inoperantes, inertes, mudos. El *Ser* del único Dios es *Vida:* presencia activa, fuego ardiente, intervención eficaz e incansable, fuente y

---

179 Expresiones del Crisóstomo en el comentario correspondiente *(In Mt., Homil.* 54 [55], 1; MG 58, 533).

180 *Pedro:* vv. 16-19. 22-23; *Discípulos:* vv. 13-15. 20-21. 24-28.

centro de toda vida personal[181]. Los hijos de Israel serán, en el tiempo de la reconciliación, "hijos del Dios vivo" *(Os* 2, 1 = *Rom* 9, 26). En ulterior perspectiva teológica, San Juan habla del *"Padre viviente" (Jn* 6, 57) en relación singular con Jesús.

Los comentarios modernos no coinciden al valorar el contenido nocional de esta segunda parte de la confesión de Pedro. Según algunos, el discípulo habría afirmado, con plena conciencia, la estricta filiación divina de Jesús a nivel de misterio revelado. Al parecer de otros, la expresión *"Hijo de Dios"* no es aquí más que un sinónimo de *"Mesías";* el evangelista se ha dejado llevar por su inclinación hacia las paráfrasis de timbre litúrgico. Esta paráfrasis, dicen, generaliza y atenúa el sentido único y preciso de la expresión "el Mesías".

El lector del Evangelio debe sintonizar con la intención plena del hagiógrafo. Sobre la confesión del camino de Cesarea refluye la claridad de una fe madura, tal como, en la línea del magisterio pospentecostal de Pedro, se profesaba en la Iglesia del evangelista. Si acaso Simón reconoció aquel día a Jesús simplemente como "el Mesías" (texto de *Mc* y *Lc),* este título cifraba en El la indefinida percepción de una superior y misteriosa personalidad. Esta percepción, dócil a la Revelación del Padre (v. 17) y el sucesivo magisterio de Jesús y del Espíritu, le llevaría más tarde, *en línea de continuidad,* hasta la plena conciencia de que Jesús tiene el oficio de Mesías precisamente porque es **el Hijo de Dios** en el más esencial sentido teológico de la expresión. El versículo 16 no es tanto la crónica de un determinado momento cuanto la síntesis total de la Fe de Pedro.

Leyendo el primer Evangelio en perspectiva "eclesiástica", la proclamación puesta en boca de Pedro de que Jesús es *"el Hijo de Dios"* se inserta en un amplio conjunto de afirmaciones del mismo tema, que es central en la Cristología de Mateo. Dicho tema no solamente hay que reconocerlo en las declaraciones explícitas[182], sino también en la singular *conciencia de filiación* con que Jesús vivía y manifestaba la misteriosa relación exclusiva que le une con su PADRE-Dios (→ 6, 9).

La confesión de Pedro es pura gracia de la Revelación del

---

[181] Aplicación profunda de este tema en 22, 32b. Cfr. *Sal* 42 [41], 3; 84 [83], 3; *Dt* 5, 26 [23]; *Jos* 3, 10, etc. En el N. T.: *Mt* 26, 63; *Act* 14, 15; *1 Tes* 1, 9; *2 Cor* 3, 3; 6, 16; *Heb* 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22; *Ap* 7, 2; 10, 6, etc.

[182] 2, 15; 3, 17; (cfr. 4, 3. 6); (cfr. 8, 29); 11, 27; 14, 33; 17, 5; (cfr. 21, 37); 24, 36 l. v.; 26, 63; (cfr. 27, 40. 43); 27, 54; (cfr. 28, 19).

Padre (v. 17). En la manera de redactar, el evangelista alude en forma inequívoca al "Himno de Bendición" (→ 11, 25ss). Simón pertenece, por tanto, al orden de los "pequeñuelos" a quienes el Beneplácito divino concede el conocimiento de "estas cosas"; o sea, "los misterios del Reino" (→ 13, 11ss), inaccesibles a la inteligencia de los hombres. Reconocer que Jesús es *el Hijo* del Padre está en el vértice de este conocimiento superior, exclusivo de los humildes iniciados.

Esta segunda parte de la confesión de Pedro está en sintonía con la *Voz del cielo* de la teofanía que siguió al Bautismo (→ 3, 17), reiterada durante la Transfiguración (17, 5). Forma antítesis con el gesto de reprobación del Sumo Sacerdote Caifás (cfr. 26, 63-65). "Los que estaban en la barca" de la segunda tempestad, al subir a ella Jesús y Pedro, preludiaron la fe de su Iglesia (→ 14, 33). El mismo Adversario insinuaba o reconocía la suprema condición teológica de Jesús (4, 3-6; 8, 29). Pero si alguien leyese el Evangelio como una pura crónica de hechos pasados y preguntase qué debía de entender Simón Bar-Yoná en el tiempo y situación que supone el relato que estamos comentando, seguramente admitiría (teniendo en cuenta algunas reacciones suyas posteriores: vgr. vv. 22; 26, 40. 43. 69ss) que su conocimiento explícito del misterio teológico de Jesús era todavía muy limitado.

Análoga a esta confesión de fe que transmiten los Sinópticos, el cuarto Evangelio consigna una afirmación de fe y fidelidad a la persona de Jesús, a quien Pedro reconoce como "el Santo de Dios" (*Jn* 6, 66-71). La escena se ambienta en Cafarnaum, al término del Sermón sobre el Pan de la Vida. Algunos opinan que este relato y el de los Sinópticos son dos tradiciones de un mismo hecho.

* * *

Marcos y Lucas pasan directamente de la afirmación de la Mesianidad de Jesús por parte del discípulo a la consigna de silencio por parte del Maestro. Mateo ve en el concepto de Mesías su connatural expansión eclesiológica, y en esta perspectiva intercala el *Himno petrino* [183].

---

[183] Teniendo en cuenta la intensa tonalidad semítica de este "himno", apenas se explicaría su presencia en la tradición catequética fuera de un ambiente

Respondiendo, pues, **Jesús** a la profesión de fe del discípulo, **le dijo:**

A

La *primera* "*estrofa*" tiene forma de "*makarismós*" (vol. I, páginas 207ss) con acento "apocalíptico", por cuanto la *causa* objetiva y concreta de la Bienaventuranza consiste en una gracia de "revelación" aceptada (13, 16 y *Lc* 10, 23; *Ap* 1, 3), o sea, en una gracia de Fe. De acuerdo con la forma literaria de "*makarismós*", además de *a)* la afirmación de una *felicidad* religiosa, se indica *b)* la *persona* sobre quien recae y *c)* su *causa* o motivo:

"Bienaventurado eres, Simón Bar-Yoná,
porque no te lo ha revelado carne ni sangre,
sino mi Padre que está en los cielos."

a) En cuanto al concepto de "bienaventuranza" o *felicidad* en sentido religioso, véase el comentario a las del Sermón de la Montaña (vol. I, págs. 208s).

b) La *persona* queda individualizada, con cierto énfasis, por medio del nombre propio y el patronímico [184]. El nombre propio del primer discípulo se escribe dos veces, en el Nuevo Testamento, "*Symeón*" [185] y cincuenta "*Símon*" [186]. En la primera forma es transcripción de un nombre hebreo que llevó ya uno de los hijos de Jacob [187]. La segunda forma corresponde a un nombre genuinamente griego, muy frecuente en Palestina por la época de Cristo. En bastantes casos sería una adaptación para las relaciones sociales en ambiente helenístico por parte de quienes, entre los suyos, seguirían llamándose con el nombre vernáculo "Symeón". Parece, pues, que "Pedro" utilizaba dos nombres asonantes entre sí —*Symeón y Símon*—como otro futuro gran apóstol: *Saûlos* [188] y

hebreocristiano. La paronomasia primitiva del v. 18ab no se pudo trasladar al griego. Por otra parte, el vocabulario de Mateo tiene reflejos helenísticos; vgr. en 19, 28; 24, 3, etc., y, dentro de este mismo contexto, la palabra *Ekklēsia*. El evangelista se dirigía a una comunidad cristiana de cultura-puente: fuertemente arraigada en el judaísmo y muy abierta a la misión universal.

184 Como en otros dos momentos del Evangelio según Juan: 1, 42 y 21, 15. 16. 17.

185 *Symeōn: Act* 15, 14 y *2 Pe* 1, 1.

186 *Simōn,* derivado del adjetivo *simós* (!)...

187 *šime'ôn: Gén* 29, 33, etc. Etimología dudosa; relacionado por asonancia popular con *šama': escuchar.*

188 Forma grecizada (tampoco muy estética: cfr. el adjetivo *saûlos)* del hebreo *šaûl.*

Paûlos[189]. Es normal que en el Nuevo Testamento haya prevalecido en absoluto la forma griega *Símon*. También su hermano llevaba un nombre del todo helenístico: *Andrés* ("Andréas"). **Bar-Yoná(s)** es transliteración de un patronímico arameo equivalente a "*hijo-de-Jonás*"[190]. El cuarto Evangelio llama a Simón, en griego "hijo de *Juan*" Es posible (aunque no fácil de explicar filológicamente) que la forma "*Yoná*" de Mateo refleje una contracción popular del vocablo hebreo *(Yohanan)* correspondiente a "Juan"[191].

c) La *causa* o motivo de la "bienaventuranza" ha sido una gracia de *Revelación*. La frase que expresa este motivo está redactada en forma de paralelismo antitético, con estilo genuinamente semítico, en profunda analogía con la primera estrofa de la *Berakhá* de Jesús (11, 25). La mitad negativa del dístico excluye como fuente de esta Revelación la **carne y sangre**. *Carne y sangre* es un semitismo muy frecuente en la literatura rabínica[192]; como otros análogos, designa una realidad completa y compleja mediante la expresión de los dos elementos complementarios que la constituyen[193]. "Carne y sangre" es el *hombre* en su caducidad y limitación, que contrasta con la eternidad y omnipotencia de Dios[194].

En este contexto de Mateo, "carne y sangre" es el ser humano en su radical incapacidad de conocer los misterios que solo Dios puede manifestar o "revelar"[195].

Este influjo divino en la esfera del conocimiento religioso no altera de por sí el proceso normal de la experiencia; la "Revelación" pudo hacer germinar la Fe de Pedro a través del mismo testimonio de las Obras de Jesús, de la docilidad a su Palabra y del contacto con su Persona. Conforme al estilo habitual de Mateo, se añade al nombre de *Padre* la paráfrasis de timbre litúrgico: *el que está en los Cielos* (6, 9).

En un contexto autobiográfico de la Carta a los Gálatas, Saulo afirma también haber recibido de Dios la "*Revelación*" de "*su Hijo*", y

---

189 Forma grecizada del latín *Paulus*.

190 "Jonás", nombre del célebre profeta: cfr. 12, 39ss y *2 Re* 14, 25; *Jon* 1, 1.

191 También los códices de los LXX oscilan a veces entre los nombres propios *Yōanan, Yōnan, Yōnas, Yōna;* véase el aparato crítico de *2 Re* 25, 23 y *1 Cor* 26, 3.

192 Aunque anterior a ella; cfr. vgr. *Eclo* 14, 18 [19-20].

193 P. ej., *cielo y tierra* = Universo.

194 Alguna vez se incluye también, en esta connotación de la debilidad del hombre su condición de corrompido o pecador (cfr. vgr. *1 Cor* 15, 50; *Gál* 1, 16; *Ef* 6, 12; *Heb* 2, 14).

195 En el contexto, esta incapacidad se ha puesto de relieve en las opiniones de "los hombres" enumeradas en el versículo 13. En la *Berakhá* de Jesús, la "carne y sangre" serían los "sabios y prudentes" (11, 25).

haber aceptado las consecuencias de esta gracia sin concesiones a la *"carne y sangre"* (*Gál* 1, 15-16). Analizando el pensamiento del Apóstol, vemos que esta 1) *Revelación* tiene por fuente el Beneplácito de 2) *Dios Padre,* y por objeto 3) *"el Hijo":* vemos que consiste en un don 4) *gratuito,* por pura 5) *elección* y *vocación,* sin ningún previo mérito (antes bien, con demérito: cfr. *Gál* 1, 13); que su finalidad es 6) una *misión:* la de evangelizar proclamando a Jesús Mesías, Hijo de Dios (*Gál* 1, 16; cfr. *Act* 9, 20 y 22). También la Revelación a Pedro tiene una específica finalidad apostólica o misional: la que expresan las dos estrofas siguientes (vv. 18-19; cfr. también *Lc* 22, 32b). Porque esta gracia de Revelación del Padre es una "gracia social"; un carisma, que compromete a comunicar a los demás la luz recibida [196].

B

La *segunda "estrofa"* expresa una imposición de [nuevo] nombre [197]. El valor formal del *nombre* no se reduce, en la mentalidad bíblico-semítica, a una denominación convencional extrínseca, sino que declara la realidad del ser de quien lo lleva (→ 5, 9); por consiguiente, imponer un nombre (además de manifestar la plena autoridad del que lo da sobre el que lo recibe) equivale a señalar un destino y a proclamar el augurio de su realización (→ 1, 21): *nomen est omen.* Dígase lo mismo de cambiar el nombre de quien ya lleva otro, o de darle un sobrenombre que equivale en la práctica a dicho cambio. Aparte otros cambios o imposiciones de nombre o de sobrenombre [198], el Antiguo Testamento refiere tres ejemplos clásicos en los que la iniciativa viene directamente de Dios: el de *Abraham* a Abram (*Gén* 17, 5), el de *Sara* a Saray (*Gén* 17, 15) y el de *Israel* a Jacob (*Gén* 32, 29; cfr. 35, 10). En este género de relatos encontramos dos elementos fundamentales: *a)* la imposición o cambio de nombre (o sobrenombre): p. ej.: "No te llamarás ya *Abram,* sino que tu nombre será *Abraham...*"; *b)* la justificación hermenéutica de esta iniciativa (de Dios, o de parte de Dios): "... pues yo te voy a

---

[196] Nótense las afinidades de pensamiento y expresión entre *Mt* 16, 16-17 (teniendo en cuenta 11, 25-26) y *Gál* 1, 15-16. Es un detalle más del paralelismo entre los dos "Príncipes de los Apóstoles", tan destacado, vgr., en los Hechos. Los dos textos debieron de formarse en una misma atmósfera religiosa y cultural. En nuestro parecer, hubo una profunda interinfluencia entre sectores específicamente paulinos de la Iglesia primitiva y la comunidad en que nació el Evangelio de San Mateo.

[197] O evoca y comenta un nombre dado en otra circunstancia, cfr. *Jn* 1, 42 y *Mc* 3, 16 = *Lc* 6, 14.

[198] P. ej., *Is* 1, 26; 60, 14; 62, 4, 12; cfr. 62, 2 y 65, 15 ("nombres" de Sión); 7, 3 (cfr. 10, 21) y 8, 1-4 (n. de hijos de Isaías); 7, 14 (cfr. 8, 10) y 9, 5 (n. del Niño Rey que va a nacer); *Ez* 48, 35; *Os* 1, 4. 6. 9; 2, 1-3. 25, etc.

hacer *padre de una multitud* de pueblos" *(Gén* 17, 5). Mateo mismo ofrece otro ejemplo de imposición del nombre *(Jesús,* equivalente a *"Emmanuel":* → 1, 21. 23). La interpretación del nombre impuesto forma a veces una paronomasia (o juego de palabras): artificio literario muy familiar a los autores y lectores del Antiguo Testamento.

Así, pues, la segunda "estrofa" de la respuesta de Jesús a Simón contienen *a)* una *imposición* (actual o evocada) *del sobrenombre* "Roca" (v. 18a), y *b)* la *interpretación* del mismo, a manera de paronomasia, a través de un dístico con paralelismo antitético: aspecto positivo con respecto a la Iglesia; aspecto negativo en relación con "las Puertas del Infierno":

"**Y Yo te digo que tú eres 'Pedro'** (= *Kefa* o 'Roca'),
y sobre esta 'Piedra' (= *Kefa* o 'Roca') **edificaré mi Iglesia,**
y las Puertas del Infierno no prevalecerán contra ella."

Una traducción exacta de estas líneas es imposible. Mantenemos convencionalmente el vocabulario de las versiones tradicionales [199].

a) Imposición del sobrenombre

La expresión introductoria: **Y Yo te digo**... relaciona el texto que sigue con la precedente confesión del discípulo (= "tú me has proclamado... — pues yo, a mi vez, te proclamo..."). La afirmación fundamental de Jesús está en simetría con la de Simón; a *"Tú eres el Mesías"* corresponde *"Tú eres Kefa"*. La misma estructura literaria sugiere ya a primera vista que la realidad alegorizada bajo la imagen de una "Kefa" o *Roca* debe de estar en especial conexión con la persona y actividad del *Mesías.*

Una misma palabra aramea, *Kêfa',* fue traducida al griego por *Pétros* en el primer inciso y por *Pétra* en el siguiente. Con ello la paronomasia perdió fuerza y claridad; inconviente que suele acentuarse todavía más en las traducciones modernas a lenguas vivas [200]. La elección del masculino "Pétros" era prácticamente obligada, por tratarse del sobrenombre de un varón [201]. En cambio, para la alegoría de la base donde se cimenta un edificio, el

---

[199] También en cualquier otra traducción será de absoluta necesidad pedagógica "explicar" el texto.
[200] Salvo excepción; p. ej., en el francés *Pierre.*
[201] En arameo *Kêfa'* es masculino.

traductor prefirió "Pétra"[202]. Atendiendo al trasfondo aramaico, el texto se puede glosar así: "Tú eres la *Kêfa'*/Roca; y sobre esta *Kêfa'*/Roca (que tú te llamas y eres), etc.". Tanto la palabra latina *Petrus* como la griega *Pétros* y la aramea *Kêfa'* no consta que hayan sido usadas nunca antes de la edad apostólica como nombre propio de una persona.

Tampoco fue "nombre", de momento, para *Simón Bar-Yoná*. El apelativo *Kêfa'* no le era más que un sobrenombre, como *Boanerges* para los hijos del Zebedeo[203]. En los vocativos del Maestro a su primer discípulo los evangelistas conservan siempre el nombre propio *Símon,* a veces con su patronímico[204]. Unica excepción, seguramente intencionada para acentuar el contraste, la profecía de las negaciones según Lucas, en la que le llama "Pedro" (22, 34). Varios textos de los redactores del Nuevo Testamento advierten explícitamente el carácter "apelativo" del sobrenombre *Pedro* cuando lo añaden al nombre *Símon (Mt* 4, 18 y 10, 2; *Mc* 3, 16 y *Lc* 6, 14; *Act* 10, 5. 18. 32; 11, 13). Alguna vez los Sinópticos (que otras veces le llaman *Simón,* sin más), y con peculiar frecuencia San Juan, le designan con el nombre y el título unidos: "*Simón Pedro*" (cfr. también *2 Pe* 1, 1). Una vez San Juan (1, 42) y habitualmente San Pablo en la Carta a los Gálatas (1, 18; 2, 9. 11. 14) y en la primera a los Corintios (1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5) conservan la forma aramaica del sobrenombre (grecizado con una sigma final): *Kefas*. Con frecuencia bastante mayor los Sinópticos, máxima los Hechos y relativa el cuarto Evangelio (además de *Gál* 2, 7. 8 y *1 Pe* 1, 1) designan al primer apóstol con la sola palabra **Pétros**; epíteto significativo que el vocabulario helenístico-cristiano asimiló y convirtió prácticamente en un nuevo *nombre propio,* nombre que ha sobrevivido como único en la tradición posterior.

La transformación del apelativo *Kêfa'* en el nombre propio *Pedro* tiene cierta analogía, desde el punto de vista de la psicología del lenguaje, con la de *Mašiaḥ* o *Mešiha* en *Cristo* (→ 1, 1). Llega un momento en que el apelativo hecho nombre propio y casi reducido a puro documento fonético de identidad personal, pierde la fuerza significativa, y aun la afectiva, de su sentido primige-

---

202 *Pétra* que significa de ordinario *roca* o peña; *pétros* sugiere mejor la idea de *líthos* o *piedra*. Aunque ambas formas se usaban en la práctica como sinónimas.

203 *Mc* 3, 17. Fuera del ambiente íntimo de los discípulos no parece haber tenido ninguna difusión.

204 *Mt* 16, 17; 17, 25; *Mc* 14, 37 (dice a *Pedro* [escribe el evangelista] : "*Símon...*" [habla Jesús]); *Lc* 22, 31; *Jn* 1, 42; 21, 15. 16, 17.

nio (así, por ejemplo, decimos sin relieve alguno "el *Crisóstomo*"). Pero todos los escritores del Nuevo Testamento que hablan de "Pedro" manifiestan en algún texto estar conscientes de la primera fase en el proceso de evolución de este nombre [205]. Las comunidades cristianas de la edad apostólica percibían aún en el vocablo *Pétros* algo o mucho de su primera fuerza significativa, sin la cual el singular sobrenombre hubiera sido de una inexplicable rareza.

En consecuencia, las 163 veces que el Nuevo Testamento repite la palabra *Kefas* (9) o *Pétros* (154)—aparte el versículo que estamos comentando—son otras tantas flechas que convergen hacia un interrogante: *¿Qué* quería decir este apelativo? *¿Por qué* se impuso? *¿Quién* se lo dio a Simón? De no existir el texto de Mateo habría que reconocer en el Nuevo Testamento un extraño vacío, al dejar sin respuesta estas inevitables preguntas.

b) *Interpretación del sobrenombre "Pedro"*

1. *Forma positiva:* **Sobre esta "Piedra"** (Kefa, "Roca") **edificaré mi Iglesia.** No parece que las cualidades humanas de Simón, o su temperamento [206], justificasen la denominación apelativa de *Roca*. Era ardiente, directo, fiel, apasionado; pero al mismo tiempo desigual, inseguro, contradictorio consigo mismo. Las grandes elevaciones de Simón por parte de Jesús a lo largo del Evangelio están siempre en relación de contexto, directo o insinuado, con alguna caída por parte suya [207]. *Simón* transformado en *Pedro* es pura gracia, obra maestra del estilo divino de enaltecer lo más pequeño y fortalecer lo más débil [208].

En orden a este texto sólo interesa, en la imagen de una *roca,* la significación alegórica que haga referencia a su función de base para sostener un edificio. Quedan al margen los demás aspectos significativos que pueda tener, tanto en la literatura bíblica (vgr. *1 Cor* 10, 4 [*Ex* 17, 6]) como en la extrabíblica. En esta línea, el ejemplo más cercano lo da aquella parábola del constructor sensato y el constructor necio, que Mateo puso en el epílogo del Sermón de la Montaña (→ 7, 24ss). Tanto en su redac-

---

205 Además de *Mt,* cfr. *Mc* 3, 16; *Lc* 6, 14; *Jn* 1, 42; *Act* 10, 5, etc.; *1 Cor* 15, 5, etc.

206 Como tal vez en el caso de los *Boanerges: Mc* 3, 17.

207 Cfr. vv. 22-23; *Lc* 22, 31-32 y 34; *Jn* 21, 15-17 (comp. con 13, 38)...

208 Cfr. 11, 25 y *1 Cor* 1, 27-28, etc. En otro orden y con más evidencia, Saulo: cfr. *1 Tim* 1, 12ss.

ción[209] como en la de Lucas[210] se distinguen los cimientos del terreno-base en que se han abierto y sobre el que se apoya el edificio; este terreno-base es la roca o *pétra*. Simón-*Kefa* es a la "Iglesia" lo que una *roca* es a la *casa* del constructor prudente que ha querido levantarla sobre ella.

Este valor significativo (una *roca* es base firme para un *edificio)* es un aspecto concreto del valor significativo más general, que tiene muchas veces en el Antiguo Testamento: una *roca* es lugar de refugio para el perseguido y fortaleza donde uno se siente seguro frente al más poderoso enemigo. Esta asociación de ideas la sugiere el mismo relieve topográfico de una buena parte de Palestina. El tema se desarrolla poéticamente en varios pasajes del Salterio[211]. En los textos citados y en otros muchos de la Biblia, "*Roca*" es un nombre-título de Dios. El israelita que habla en el Salmo se refugia en la Roca-Dios como en un alcázar, a salvo de las "oleadas de la muerte", "torrentes de Belial", "redes del Sheol", "gente impía"..., que son los enemigos que le acosan. Una complicada secuencia de Isaías desarrolla el mismo tema en una perspectiva concreta *(Is* 28, 14-19). También en uno de los Himnos de Qumrán aparece el orante perseguido y casi hundido por la "tormenta", a punto de cruzar las "*puertas de la Muerte*", pero salvándose al encontrar refugio en una fortaleza (se refiere a su Comunidad) que el mismo Dios ha edificado indestructible sobre la roca (que es su Verdad y Justicia); por ella triunfarán los hijos de la verdad sobre los impíos hijos de la culpa... [212].

En un ambiente humano habituado a este tópico literario (y en sintonía con la parábola conclusiva del Sermón de la Montaña), la imagen de una Comunidad (o "Ekklesía") *edificada sobre una roca* evoca espontáneamente una situación de *seguridad - combatida.* La naturaleza del *combate* y por tanto la dimensión de la victoria, se explicitarán en la última línea de esta segunda estrofa *("las Puertas del Hades...")*. La razón de que el "edificio" sea inderrocable consistirá (y será una más entre las paradojas del Evangelio) en la firmeza de "Roca" de un hombre débil. Es Cristo quien le hará fuerte, en correspondencia a su docilidad a la Revelación. Se realiza en él la victoria de la Fe *(1 Jn* 5, 4). La Congregación mesiánica, y ante todo su grupo fundacional apostólico *(Lc* 22, 31-32),

[209] 7, 25 : ... *tethemelíōto gàr epì tēn pétran.*
[210] 6, 48 : ... *étheken themélion epì tēn pétran.*
[211] *Sal* 18 [17], 3ss; 31 [30], 3ss; 71 [70], 3ss; cfr. 2 *Sam* 22, 3ss y 23, 3, etc.
[212] 1 QH 6, 22-35; cfr. también 1 QH 7, 8-9.

estribará *en el discípulo creyente*. No precisamente *en la fe del discípulo:* es estilo de Dios en la Historia de la Salvación que su fuerza se haga presente y operativa en personas humanas concretas[213]. Así como habrá en la Iglesia *pastores* partícipes de la función inalienable del único Pastor, y *enviados* cubiertos por el derecho del Enviado del Padre (cfr. 10, 40), de análoga manera se otorga a Simón "ser llamado *Pedro,* derivándosele este nombre de la *Piedra,* que es Cristo, a fin de que, como de la Sabiduría [participa] el sabio, y el santo de la Santidad, así también de la *Piedra* [participe] Pedro"[214]. Esta comunión y participación del discípulo en la única fortaleza-de-roca del Mesías (y, por El, en la de Yahveh) puede considerarse y se ha considerado muchas veces en la esfera del concepto de "vicariedad"[215].

Usar el verbo **edificar** en sentido alegórico, refiriéndolo a una comunidad humana, es antiquísimo, espontáneo y además muy palestinense. Dicho sentido adquirió en el Nuevo Testamento un acentuado matiz *eclesial* (mesiánico y escatológico); además fue enriquecido, sobre todo por San Pablo, con reflejos de espiritualidad ascética y pastoral. La imagen indeterminada de un "edificio" podría cristalizar en una forma concreta; por ejemplo, un templo, un alcázar, una ciudad. La tradición evangélica[216] pone en boca de Jesús un logion de tono enigmático, en el que afirma su poder y su

---

213 A propósito de esta idea (Dios "edifica" una institución sobre una "roca" = Persona), suelen citar un fragmento del midrash *Yelamdenu* sobre *Núm* 23, 9, conservado en el *Yalkut* (1 § 766; reproducido en Str.-Billerbeck, *Komment. z. N. T. aus Talmud u. Midrash,* I, 733): *"Desde lo más alto de las rocas le veo (Núm* 23, 9). Veo lo que precedió a la creación del mundo. Es semejante a un rey que quiso construir un edificio. Hizo excavar a gran profundidad, buscando dónde poner los cimientos; pero dio con terreno cenagoso, y lo mismo le sucedió en otros sitios. Mandó excavar todavía en otro lugar, y encontró en el fondo una roca *("pitrah" = pétra)*. Entonces dijo: "¡Aquí voy a construir!" Puso los cimientos y edificó. De semejante manera Dios se propuso crear el mundo, y se sentó y pensó en la generación de Enós y en la generación del Diluvio. Dijo: "¿Cómo puedo crear el mundo, pues van a aparecer esos impíos y me provocarán?" Mas cuando Dios miró a Abrahán que debía aparecer, dijo: "¡He aquí que he encontrado una roca (*"pitrah"*) sobre la cual voy a edificar y cimentar el mundo!" Por eso llamó a Abrahán "Roca" (*"ṣur"*; cfr. *Is* 51, 1): *"Considerad la Roca de que habéis sido tallados"*. También a los israelitas llamó "rocas" (*"ṣurim"*; cfr. *Núm* 23, 9)".

214 ... *hoútos kaì ek tēs Pétras Pétros.* Orígenes, *Comment. a San Juan* (fragmentos de *"Catenae"*, XXII, *in Ioh.* 1, 42); CB (ed. E. Preuschen, 1903) 4, 502.

215 La imagen "piedra" (o "fundamento") se ha aplicado al Mesías y a su Reino también en otros sentidos; véanse los textos siguientes: a) En relación con *Is* 28, 16: cfr. *Rom* 9, 33 (y 10, 11); *Ef* 2, 20; *1 Pe* 2, 4-6; b) Dependiendo de *Sal* 118 [117], 22: cfr. *Mt* 21, 42 par; *Act* 4, 11; *1 Pe* 2, 7; c) Refiriéndose a *Is* 8, 14: cfr. *1 Pe* 2, 8; *Rom* 9, 32s; *Lc* 20, 18 [*Mt* 21, 44]; Aludiendo a *Dan* 2, 34s. 44s: cfr. *Lc* 20, 18 [*Mt* 21, 44]. e) Añadir *1 Cor* 3, 11 y *1 Cor* 10, 4 (cfr. *Ex* 17, 6 y *Sab* 11, 4).

216 Tanto sinóptica *(Mc* 14, 58; 15, 29 = *Mt* 26, 61; 27, 40) como la de San Juan (2, 19-21).

decisión de "edificar" un "*templo* no hecho por manos humanas". Se refería, dice Juan, "al templo de su Cuerpo". Pero entre este logion y la promesa a Simón Pedro hay una profunda analogía. En ambas situaciones se cuenta con una victoria sobre el Enemigo trascendente. El verbo en futuro, sin perder de vista el horizonte escatológico, anuncia una realización a corto plazo. El "Cuerpo" resucitado, la plena realidad personal y viviente de Jesús glorioso, será centro, condición y fundamento de la Comunidad mesiánica según el pensamiento de Mateo (28, 20b).

La alegoría "edificar" lleva consigo la idea de dar *firmeza*. También connota el tema (tan subrayado en las parábolas del capítulo 13) del *crecimiento* [217]; en efecto, *edificar la Iglesia* no será un acto singular y concluido en sí mismo, sino un influjo continuo en el progreso, análogo al del crecimiento biológico, de la "construcción" [218].

A esta Comunidad mesiánica que Jesús va a "edificar" sobre Simón Kêfa' se le da el nombre griego de EKKLESIA.

Esta palabra ha tenido y sigue teniendo cada vez más un relieve excepcional dentro del vocabulario específico del Cristianismo. Su indefinida multiplicidad de matices en el lenguaje religioso actual no puede menos de reflejarse en el ánimo del que cita o comenta las palabras evangélicas del Señor. Una gran parte de lo mucho que se ha escrito a propósito lleva el sello de alguna preocupación doctrinal, apologética, polémica, o simplemente psicológica. Prescindiremos, de momento, del término *ekklesía,* quedándonos en el sentido genérico de cualquiera de las palabras sinónimas o análogas que pudo tener la previa expresión semítica (hebrea o aramea) antes de ser traducida al griego.

Dicho valor genérico corresponde al de una comunidad, congregación o pueblo mesiánico. Jesús, el Cristo o "Mesías", considera "suya" esta comunidad *(mi* Iglesia). Para cualquiera de las líneas, religiosas o políticas, del Mesianismo en la época de Jesús hubiera sido tan incoherente la idea de un Mesías sin pueblo como la de un pastor sin rebaño o la de un rey sin reino donde reinar.

Esta dimensión comunitaria coesencial al concepto de *Mesías* va incluida también en el título "el Hijo del Hombre" (cfr. comenta-

---

[217] Comparar *Act* 9, 31 con 16, 5.
[218] Cfr. *Ef* 2, 20-22 y 4, 15-16.

rio al v. 13). Asimismo, en el de "Siervo de Yahveh"[219]. En el Evangelio de Mateo, Jesús es autor y centro de una Comunidad, resultado de una "convocación" y "congregación". En perspectiva escatológica, la gran "congregación" universal de todos los elegidos en torno al Hijo del Hombre iniciará el Reino definitivo del Padre[220]. En un plano de realidad más inmediata, Jesús hace constar que su misión había tenido por objeto aglutinar a los hijos de Jerusalén (o Israel) en torno a su persona (23, 37). Al margen de este designio, que Jerusalén no quiso aceptar, la trama narrativa de la Catequesis insiste en presentar a Jesús como centro rodeado de aquellos "círculos concéntricos" (vol. I, págs. 167s) de discípulos y pueblo. Algunas escenas y sumarios son dioramas significativos de una comunidad mesiánica; recuérdese, a título de ejemplo, la de la multiplicación de los panes (14, 13ss; 15, 29ss). Varios temas convergen a la misma idea; por ejemplo, el de "seguirle" (→ 8, 18ss), el de "llegarse a El" (→ 5, 1), la reflexión de que el Maestro de Sabiduría vino para llamar a sí, ante todo, a los afligidos y agobiados (11, 28s), a los pecadores (9, 13), a los niños (19, 14): al pueblo de los humildes. La noción de pueblo se reviste a veces de la imagen bíblica de *rebaño* (9, 36; 10, 6; 26, 31). El grupo íntimo, que habitualmente se considera como una *escuela* ("los discípulos"), respira atmósfera de *familia* (12, 46-50). Este clima comunitario adquiere una peculiar densidad en el capítulo 18, donde se repite la palabra *ekklesía* (v. 17) y se revela o insinúa su misterio esencial (→ 18, 20). La clave del Evangelio de Mateo está en su epílogo, donde aparece como último término de la obra de Cristo el ideal de integrar a todas las naciones del mundo a través del bautismo en su discipulado (28, 18-20).

A esta obra máxima del Señor en la tierra la redacción griega de Mateo le da el nombre de EKKLESIA. Los mejores especialistas no andan acordes al señalar la más probable palabra hebrea (o aramea) correspondiente en la previa tradición de esta frase de Jesús. La mayoría se inclinan a favor de *qāhāl* (aram. *quehallā')*, por cuanto en la Biblia griega (LXX) "ekklesía" es la traducción más frecuente, aunque no única, de *qāhāl*[221]. El sentido profano o civil de la palabra *ekklēsía*[222] no explica, por sí solo, su incorporación al vocabulario religioso específicamente cristiano.

---

219 → 12, 15-21; cfr. *Is* 42, 4; 49, 5-6; 53, 10-12.
220 Cfr. 25, 32. 34 y 13, 30. 43. También 24, 31 y *2 Tes* 4, 17, etc.
221 Algunos proponen *'ēdā*, o *queništā*, o también *ṣod*, *yahad*, etc.
222 Etimol. = "convocación"; de ahí: "asamblea-convocada".

La impresión espontánea ante una estadística de la frecuencia con que es usado el vocablo *ekklēsía* en el Nuevo Testamento [223] invita a considerarlo como una predilección paulina, reflejada también en los Hechos de los Apóstoles. Lo mismo el sustantivo *Iglesia* que el verbo *edificar* sugieren cierto parentesco entre el vocabulario de Mateo y el de Pablo, que podría indicar una proximidad de ambiente.

Los creyentes helenistas eligieron la palabra *ekklēsía,* sin duda ya antes de Pablo, para designar las comunidades primero y luego la gran Comunidad cristiana. La elección debió de obedecer, por una parte, a un motivo teológico y, por otra, a razones circunstanciales.

Una de las razones circunstanciales pudo ser el interés en evitar el término *synagōgé* ("reunión" o "congregación"), que designaba las asambleas religiosas de los judíos (y el edificio donde se celebraban). Santiago usa la palabra *synagōgé* como prácticamente sinónima de *ekklēsía* cristiana *(Sant* 2, 2 y 5, 14). Esta práctica sobrevivió, al parecer, durante algunos siglos en el poco conocido y menos apreciado sector judaico del Cristianismo; pero en todas las demás comunidades cristianas fue excluida, seguramente con la intención de marcar el contraste con las comunidades hebreas ortodoxas y evitar toda confusión en este punto por parte de los paganos [224].

El motivo teológico, positivo y principal en la elección de la palabra *ekklēsía* fue la conciencia de continuidad del Pueblo convocado por Cristo con respecto a la antigua Asamblea de Israel, designada frecuentemente en la Biblia griega (LXX) con dicho vocablo. En la Historia de la Salvación, el arquetipo de dicha Asamblea había sido *"la Ekklesía del Desierto"* [225]. La constituía la Presencia de Dios en medio del Pueblo, que se *congregaba* en torno a El obedeciendo a una solemne *convocación,* comprometiéndose a guardar su Palabra como Ley, uniéndose a El por el sacrificio de la Alianza. Signo y centro visible de esta Presencia que hacía del pueblo una *ekklēsía* santa fue el Tabernáculo, y luego el Templo [226].

---

[223] Pablo: 62 (Hebreos: 2); Hechos: 23; Apocalipsis: 20; Cartas de San Juan: 3; Santiago: 1. Entre los Evangelios, únicamente Mateo: 3.

[224] Al mismo tiempo se evitaba también la confusión con asociaciones paganas *religiosas,* ya que, en el mundo helenístico contemporáneo, la palabra, ekklēsía se usaba normalmente en sentido profano.

[225] Expresión de San Esteban: *Act* 7, 38: *en tē ekklēsía en tē erēmō.*

[226] Y, por tanto, la ciudad teocrática de Jerusalén como prolongación o extensión del Templo.

Al designar con la palabra "Ekklesía" la Comunidad de Jesús se actualizan en ella los valores teológicos de la antigua Asamblea del Pueblo de Dios en el Desierto o en la Tierra Santa. Llamamiento, compromiso de fidelidad a su Palabra, unión con El en Alianza definitiva. Todo a nivel de plenitud. La fragua de la Alianza será el misterio de su Sangre (→ 26, 26-28). El Templo viviente, El mismo; signo y realidad de la presencia de *Dios con nosotros* (1, 24). Al llamarla *suya* ("mi Iglesia"), siendo así que en la Biblia se suele dar por supuesto que la "Iglesia" es de Dios, Jesús habla como quien tiene conciencia de haber recibido del Padre un poder sobre todo poder (11, 27 y 28, 18)[227].

* * *

[Sigue la interpretación del sobrenombre "Pedro".]

2. *Expresión negativa:* "**y las Puertas del Infierno no prevalecerán contra ella**". Ya advertimos antes que la traducción es convencional. Con estas palabras Cristo asegura, en perspectiva de futuro, el fracaso de una actitud hostil [*a) no prevalecerán*] de cierta entidad [*c) las "Puertas del Infierno"*] opuesta a su Iglesia [*b) contra ella*].

a) La actitud hostil. El verbo correspondiente a *prevalecer (kat-isthýō)*[228], que caracteriza dicha actitud, sugiere un adversario *fuerte (iskhýs)* que toma la iniciativa del combate. Se prenuncia su fracaso: el enemigo, aun siendo "fuerte", tendrá que ceder a otro *más fuerte* que él (cfr. *Lc* 11, 21-22). Quiere decir que la Comunidad edificada sobre la Roca tendrá, además de firmeza estática, dinamismo victorioso. Esta fortaleza activa la realizó el Mesías en el sacrificio de sí mismo[229]. La Iglesia del Mesías será invencible también por su firmeza victimal[230].

b) ¿Contra quién? Atendiendo a la sola sintaxis, el pronombre *"ella"* se podría referir (tanto en griego como en el supuesto trasfondo arameo) lo mismo a la palabra *Iglesia* que a la palabra *Roca.*

---

[227] Anticipación de la manera de hablar del Señor glorificado (cfr. vgr. *Ap* 2, 1), que adquirió la Iglesia con su sangre (*Act* 20, 28; cfr. *Ef* 5, 25-27).
[228] Con genitivo; cfr. *Sab* 7, 30.
[229] *Lc* 11, 21s y *Mt* 12, 29, bajo la luz de *Is* 53, 12. Cfr. *Mt* 20, 28; *Col* 2, 15, etcétera.
[230] Cfr. *Jn* 16, 33; *Rom* 8, 35-37; *1 Cor* 1, 18-31; *2 Cor* 12, 7-10, etc.

En este segundo caso, la invulnerabilidad frente a las "Puertas del Infierno" se atribuiría precisamente a la persona de Pedro. Comentaristas modernos, y también antiguos, lo entendieron así. Pero es obvio que la palabra principal del inciso anterior es *Iglesia*. De referirse a Pedro, el redactor hubiera escrito: "... contra ti". La idea de un combate de los impíos contra la Comunidad del Pueblo de Dios es un lugar común del género apocalíptico; género del que hay claros reflejos en este "himno petrino".

c) El enemigo. Con la expresión "*las Puertas del infierno*" se concreta y actualiza un viejo semitismo[231]. Más cerca del texto original, podríamos decir: "las Puertas del Hades"; la Biblia griega había actualizado ya en "*Hades*" el hebreo *Sheol*.

Por ser la *puerta* o *las puertas* el lugar más noble, concurrido y fortificado de una *ciudad* antigua (necesariamente amurallada), la expresión "puertas de una ciudad" pasó a significar, por sinécdoque espontánea, la misma ciudad[232]. Era frecuente, por otra parte, entre los pueblos antiguos imaginarse el paso a la región del más allá (a la "morada eterna" de los muertos) a manera de un viaje "sin retorno" a una ciudad, cuyas "puertas" se traspasan de una vez para siempre. A ese misterioso reino de la Muerte lo llamaban los hebreos *Sheol:* región subterránea o inferior (*Job* 26, 5s), tenebrosa (*Job* 10, 21s), a la que descienden (*Gén* 37, 35; *Núm* 16, 33; *1 Sam* 2, 6, etc.) todos indistintamente (*Ez* 32, 18-32; *Sal* 89 [88], 49, etc.), sumergidos en cierta existencia umbrátil (*Is* 14, 9ss; *Ecl* 9, 10), privados del culto o experiencia religiosa (*Is* 38, 11. 18s; *Sal* 6, 6; 88 [87], 11-13, etc.), sin esperanza alguna de ser liberados (*Job* 7, 9s; 10, 21; 16, 22; *Ecl* 12, 5, etc.), hasta que amaneció en Israel la esperanza de un retorno a la vida por gracia de Dios (cfr. *Sab* 16, 13). La expresión *bajar a las puertas del Sheol* o *Hades* (vgr. *Is* 38, 10 y *Sab* 16, 13) era lo mismo que *bajar al Sheol* (vgr. *1 Re* 2, 6); o sea, morir. Llegar a sus "puertas"[233] equivalía a un gravísimo peligro de muerte (cfr. *Eclo* 51, 9 hebr.). Aunque la literatura apocalíptica se dedicó alguna vez a describir litera-

---

231 La expresión, perfectamente griega, *pýlai hádou* se encuentra ya en Homero (*Iliada* 5, 646; 9, 312; 23, 71; *Odis*. 14, 156) y en otros clásicos griegos. En la Biblia LXX: *Is* 38, 10; *Sab* 16, 13 *p. toû thanátou: Sal* 9, 14; 106, 18; *Job* 38, 17. En escritos parabíblicos: *3 Mac* 5, 51; *Salmos de Salomón* 16, 2.

232 Cfr. *Gén* 22, 17; 24, 60; *Is* 14, 31; *Jer* 14, 2; *Ez* 26, 2; *Miq* 1, 9; *Sal* 87 [86], 2: "Puertas de Sión" = *Sión*.

233 = "las puertas de la Muerte": *Sal* 9, 14; 107 [106], 18 y *Job* 38, 17a; cfr. 1 QH 6, 24.

riamente estas "puertas"[234], en realidad la expresión no tenía más valor que el tópico o figurado de "la parte por el todo". En resumen, pues, el modismo se reduce a la afirmación de que *el Hades* (o Sheol) *no podrá vencer a la Iglesia.*

La significación fundamental del vocablo mitológico *Hades* es Muerte, Reino de la Muerte, morada de los espíritus de los muertos (cfr. *Ap* 1, 18; 6, 8; 20, 14). Pero interpretar simplemente que la muerte no vencerá a la Comunidad del Mesías (en el puro sentido de que ésta será inmortal) supondría un anacronismo[235]. Porque ya hacía tiempo que la personificación del Hades como hipóstasis de la Muerte connotaba una atmósfera de impiedad que se iba concretando en las fuerzas del Mal, enemigas del Pueblo de Dios en vista al definitivo combate escatológico *(Sab* 1, 12-16; cfr. *Is* 28, 14-19). En torno a la palabra *Sheol* o sus versiones coexistía con la primitiva noción de Morada de los muertos, e iba prevaleciendo, la idea de un lugar de tormento para los impíos *(Salmos de Salomón* 16, 2; *Lc* 16, 23). El concepto de Sheol se aproximaba cada vez más al de *Gehena* (→ 5, 22), que acabó por sustituirlo en la mentalidad y en el vocabulario popular.

Por otra parte, el esquema dramático que se trasluce en la promesa *el Hades no vencerá a la Iglesia* no se puede aislar del esquema dramático que sirve de telón de fondo a una gran parte de la Catequesis evangélica (y del Nuevo Testamento en general): la guerra de Satanás contra el Reino de Dios[236]. El Apocalipsis de San Juan se podría leer como si fuera un desarrollo poético de esta promesa de victoria (sobre todo a partir del capítulo 12). Un texto de San Lucas en la Ultima Cena refleja el mismo tema de combate espiritual: Satanás se ha propuesto zarandear a los discípulos; pasada la tentación, Pedro será la garantía de la firmeza de todos *(Lc* 22, 31s). En la misma situación vital, Juan presenta al Maestro pidiendo para los suyos, junto con la Unidad y la Verdad, la protección contra el Maligno *(Jn* 17, 15). En suma, el lenguaje y

---

234 Y aun a sus "porteros"; vgr. *Henoc* 42, 1; cfr. *Job* 38, 17b LXX [¿¿ y hebr. ??].

235 Peor aún si la prerrogativa de inmortalidad se atribuyese precisamente a la *Roca:* a la persona de Pedro, como han hecho algunos comentaristas. Los hubo entre los antiguos escritores eclesiásticos que lo entendieron así, pero en tono extensivo o parenético. Por ejemplo, San Ambrosio: "... neque enim Petrus mortuus est, cui iuxta dominicam sententiam inferi porta praevalere non potuit, nec Iacobus et Iohannes mortui..." *(Expositio Evangelii sec. Lucam* (in 9, 27), VII, 5; CC ser. lat. XIV, 216 [54-56]; ML 15 (ed. 1887), 1787 C; CSEL 32, 4, 284 [1-3]. Como ha dicho pocas líneas antes: "non hic mors corporis, sed animae denegatur".

236 Vol. I. págs. 128s. 471s; cfr. 13, 19. 28. 39, etc.

mentalidad del Nuevo Testamento no disocia el poder del Hades y de la Muerte de una actividad hostil y agresiva del Espíritu del Mal contra el Reino de Dios. La sinécdoque *Puertas del Sheol* es un arcaísmo lingüístico que abarca imprecisamente todo el ámbito de esta actividad. Su último objetivo es la Muerte en el sentido escatológico neotestamentario. La Comunidad o Ekklesía de Cristo será firme sobre una Roca débil por naturaleza pero inexpugnable por gracia, y en ella ofrecerá al mundo la seguridad de la Fe.

C

La tercera estrofa del "himno petrino" contiene una *investidura de autoridad*. Está compuesta de una afirmación temática [*a)* la decisión de entregar "las llaves"] y de un paralelismo antitético que desarrolla el tema [*b)* Dios ratificará el ejercicio de la autoridad que ha delegado].

[Y] te daré las llaves del Reino de los Cielos.
Y lo que atares sobre la tierra
será atado en los cielos;
y lo que desatares sobre la tierra
será desatado en los cielos.

a) El poder de las "llaves". Siempre que en el Nuevo Testamento aparece la palabra "llaves" tiene sentido traslaticio. Sugiere a la imaginación una "puerta" (*Ap* 3, 7 y 8) que da entrada a una casa (vgr. *Ap* 3, 7 = *Is* 22, 22) o a una habitación (cfr. 6, 6; 25, 10). Tal vez se apoye en ese trasfondo imaginativo la conexión literaria, extrínseca y redaccional, con el último inciso del versículo anterior (las *puertas* del infierno...). En el lenguaje de los judíos, como en el de muchos pueblos antiguos, se hablaba también de "las puertas" de la ciudad celeste (cfr. *Ap* 21, 12-13. 21. 25). La literatura hebrea extrabíblica había declarado clavero de la puerta del cielo al ángel Mika'el.

Dar sentido alegórico a las *llaves* es espontáneo y se ha hecho siempre. La primera idea que sugieren es la de cierta autoridad sobre la institución representada por el "edificio" cuya entrada

podrá franquear o impedir quien tenga con derecho "la llave"[237]. Siendo el Mesías quien manifiesta su decisión de *dar* las "llaves" (las que El tiene), los pasajes bíblicos más análogos son los del *Ap* 1, 18 y, sobre todo, 3, 7, que es actualización cristiana de *Is* 22, 22. En el oráculo de Isaías el Señor afirma que dará a Eliaquim "la llave de la Casa de David". Es decir, que le hará gran visir del reino de Ezequías. La "Casa de David" es la residencia real y todo lo que esto supone en un régimen de monarquía absoluta: si Eliaquim abre, nadie tendrá derecho a cerrar; cuando él cierre, nadie será capaz de abrir (v. 22); entiéndase: aparte del monarca, cuya autoridad se puede delegar, pero no enajenar. El Apocalipsis (3, 7) transporta el oráculo de Isaías a tono cristológico: la llave de David es el omnímodo poder de Jesús en el "Reino de David" realizado en la Iglesia. Según el otro texto del Apocalipsis (1, 18), Jesús tiene "las llaves de la Muerte y del Hades"; es decir, ha quitado al Reino de la Muerte el dominio que ejercía.

[Y] **te daré las llaves del Reino de los Cielos**[238]. En su trasfondo arameo, según los especialistas, el verbo tendría índole volitiva con acentuado matiz de presente: "es mi voluntad darte...". En la redacción griega, el futuro "*daré*" se extiende hacia la misma indeterminada continuidad que "*edificaré*" en el versículo 18. El acento escatológico que muchos atribuyen a ambos futuros, en tanto es auténtico en cuanto el designio escatológico del Reino de los Cielos se está ya realizando en la Ekklesía. La relación entre ambas dimensiones del devenir escatológico (la *Ekklesía* del versículo 18 y el *Reino de los Cielos* del 19) no consiste en una ecuación ni en una dualidad de situaciones heterogéneas que se suceden la una a la otra. La *Iglesia* es actuación virtual, signo, instrumento, preludio y primicias del *Reino;* aunque los círculos de significación de ambas palabras no se recubran mutuamente, coinciden en segmentos tan importantes que permiten al lenguaje práctico cristiano paralelismos e incluso intercambios.

Esta promesa de las llaves se puede relacionar con las "sen-

---

237 Nótese que las "llaves simbólicas" no connotan el oficio de portero, sino el de dueño, ya por derecho propio (*Ap* 3, 7), ya por participación vicaria en este derecho (*Is* 22, 22) como "prefecto de palacio", "mayordomo", "visir", etc., según la estructura social a que se refiera la imagen. Recuérdese el gesto de entregar las llaves como reconocimiento de soberanía sobre una ciudad.

238 La conjunción "*y*" es críticamente dudosa. Si pertenece al texto primitivo, su valor es meramente redaccional.

tencias de entrada en el Reino"[239]. El Señor reprochará a los "escribas y fariseos" que, disponiendo de la "llave", ni ellos entraron en el Reino ni dejaron entrar a quienes lo deseaban[240]. En contraposición a ellos (que personifican, en la perspectiva de Mateo, a los responsables del judaísmo oficial) será Pedro quien reciba "las llaves". Con ellas, el derecho y honor de ejercer en el pueblo del Mesías el servicio de la autoridad. Y, sobre todo, el compromiso de tener siempre abiertas a todos los que no sean radicalmente indignos[241] las puertas de *entrada al Reino de los Cielos.*

b) El oficio de "atar" y "desatar". Hubiera sido más lógico glosar el tema de las *llaves* con los verbos *abrir* y *cerrar,* como hace el Apocalipsis (3, 7) siguiendo a Isaías (22, 22). Pero también aquí la conexión literaria[242] es artificiosa y seguramente redaccional.

"Lo que atares sobre la tierra será atado en los cielos; y lo que desatares sobre la tierra será desatado en los cielos." Recuérdese el "pasivo teológico", tan frecuente en Mateo (→ 5, 5); hoy diríamos; "... Dios lo atará... Dios lo desatará...". El plural *"cielos"* es un hebraísmo (→ 4, 17)[243]. Reaparece el contraste hecho armonía entre *cielo* y *tierra,* el orden divino y el orden humano (volumen I, págs. 351s). Dicho contraste puede imaginarse en dimensión de lugar *(aquí-allí)* o de tiempo *(ahora-entonces* = en el futuro escatológico). Ambos órdenes convergen en la misión de Pedro. Los ciudadanos de la Comunidad mesiánica tendrán en él su criterio de sintonía con el Padre que está en los Cielos.

Los verbos *atar* y *desatar* tienen muchas veces en hebreo sentido figurado. Aparte otras aplicaciones que no hacen al caso, pueden afectar al texto de Mateo tres líneas de significación traslaticia, que llamaremos convencionalmente "moral", "jurídico-social" y "trascendente".

En sentido "moral" uno *ata* o *desata* cuando impone una "obligación[244] o libra de ella. Así debe entenderse el modismo muchas veces en la literatura rabínica. Los maestros de la Ley "ataban"

---

239 → 5, 20 y 7, 13.

240 *Mt* 23, 13 y *Lc* 11, 52. En el texto de *Lc* se dice "la llave de la ciencia", hablando a los maestros de la Ley. El poder de las llaves de Pedro se realiza *también* (pero no exclusivamente) en el oficio magisterial.

241 *Ap* 21, 25-27; 22, 14-15.

242 Expresada por la copulativa *"y"*, que podría glosarse de esta manera: *"y* (dijo también el Maestro, en esta u otra ocasión): *te daré...,* etc."

243 En 18, 18 está en singular.

244 Que, en su misma etimología, significa "vínculo" o "atadura".

y "desataban" declarando algo lícito o ilícito, obligatorio o no obligatorio mediante la interpretación *halákhica* de un pasaje de la Biblia. En esta línea, la promesa de una ratificación divina connotaría una certeza de autenticidad en el magisterio interpretativo de la Palabra de Dios. Pedro gozaría de este excepcional carisma de magisterio seguro. Su compromiso profesional, la fidelidad a la Palabra de Dios.

En una línea "jurídico-social", *atar* o *desatar* es el acto decisivo de una autoridad legítima que separa de la Comunidad a un miembro que se ha hecho indigno de pertenecer a ella, o le absuelve de dicha sanción si así lo considera justo. En el otro texto en que Mateo emplea la expresión *atar* y *desatar* parece referirse directamente a esta facultad de admitir en la comunión eclesial o privar de ella [245].

En la línea que (por decirlo de alguna manera) hemos llamado "trascendente", la expresión *atar* y *desatar* incluye también y sobre todo el sentido de retener o perdonar pecados, tal como lo dice explícitamente un texto del cuarto Evangelio *(Jn* 20, 23), que tal vez se identificase con el de Mateo en el punto de origen de su tradición [246]. Este oficio de perdonar pecados, divino por eficacia y humano por ministerio (→ 9, 8), corresponde al nuevo estado de cosas en que el orden trascendente significado por la palabra *cielo* se ha hecho inmanente en el representado por la palabra *tierra* (→ 6, 10c). En esta situación de connaturalidad humano-divina propia de la Ekklesía de Jesús, el acto legítimo de *atar* o *desatar* (en virtud de un poder comunicado por el Hijo del Hombre, pero propio de El) extiende su radio de acción al ámbito teologal, a aquello que hace al hombre intrínsecamente digno o indigno de sentarse a la mesa del Reino (cfr. 22, 11-13). Es claro que el discípulo no puede ejercer este oficio de discernimiento *(atar* o *desatar;* retener o perdonar pecados), sino en docilidad y sintonía con el Espíritu de Dios (cfr. *Jn* 20, 22-23 y 16, 7-13).

A consecuencia de su unión redaccional, las dos expresiones figuradas *(atar* y *desatar* por una parte y la administración de *las llaves* por otro) se iluminan y complementan mutuamente. El

---

245 Excluir a uno de la Comunidad presupone, naturalmente, un hecho reprobable que lo justifique (cfr. 18, 15a; *Act* 8, 18s; *1 Cor* 5, 1; *Gál* 1, 7-9; *1 Tim* 1, 20b; *Tit* 3, 10-11), y no se debe recurrir a este procedimiento sin haber agotado antes todos los medios de persuasión (18, 15b-17a; *Tit* 4, 10; *2 Tim* 2, 25-26).

246 Dirigido a todos los discípulos: → *Mt* 18, 18.

modismo "atar y desatar", como otros análogos formados con la unión de dos acciones opuestas ("entrar y salir", etc.), tiene un acento de *totalidad*. La fuerza de este acento recae por contexto sobre la imagen de las "llaves". Durante la fase en que la Ciudad o Reino de los *cielos* se irá realizando en la *tierra*, en la Ekklesía, Simón Pedro tendrá en ella, por concesión del Mesías y bajo su inalienable capitalidad, el carisma y oficio universal de administrar "las llaves" en el ámbito propio de las cosas del Reino, sin que nadie pueda invocar ante Cristo el derecho de limitárselo.

Este "himno petrino" no es una voz aislada en el Nuevo Testamento. En sus fórmulas vigorosas cristaliza una mentalidad común, que aflora en diversos contextos de los Evangelios, los Hechos apostólicos e incluso las Cartas de San Pablo. Es verdad que la fuerza excepcional de sus expresiones y el énfasis con que las Palabras del Señor acentúan el pronombre singular "tú" [247] dejan entrever un interés peculiar e incluso una preocupación del evangelista deseoso de responder con claridad a una pregunta, consciente o semiconsciente, de los cristianos a quienes dirigía su Catequesis: ante una cuestión de doctrina o de orden, ¿quién tiene en la gran Iglesia, por voluntad del Señor, la misión de decidir?

Después que Pedro tuvo que alejarse de Jerusalén *(Act* 12, 17), y a medida que las comunidades o iglesias locales iban constelando zonas geográficas cada vez más amplias y diferenciadas, era normal que alguna vez entrase en crisis la conciencia o el sentimiento de unidad y comunión entre todas. En este clima, la fuerte personalidad de alguno de los discípulos y sobre todo el recuerdo de alguna especial relación suya con Jesús por motivo de intimidad o de parentesco, podían fácilmente crear en torno a él una aureola de principalidad. Así sucedió, al parecer, con Santiago, jefe de la Iglesia de Jerusalén, con Juan y quizá también con Pablo. El autor definitivo del primer Evangelio recogió de las tradiciones del Maestro una declaración inequívoca en favor de Pedro, y la sintetizó, no sin énfasis, en estas tres estrofas. Su estilo supone, como hemos visto, un círculo de lectores todavía sensibles a los matices del lenguaje hebreo o arameo, pero abiertos a la mentalidad que supone la palabra griega *Ekklesía* entendida ya no sólo en sentido de asamblea local, sino, ante todo, de Comunidad universal.

---

[247] Como si dijera: "y no otro...".
[248] → 8, 4; cfr. 9, 30; 12, 16; 17, 9.

La prerrogativa que el evangelista reconoce en Simón Pedro no ensombrece la personalidad de los demás discípulos. En el capítulo 18 (v. 18) se reconoce a todos el poder de *atar* y *desatar* (cfr. *Jn* 20, 23), y en el epílogo se encomienda a todos la misión de evangelizar el mundo (28, 19s). Las líneas que en una pirámide señalan la dirección cielo-tierra no pierden nada por converger todas en el vértice. Un mismo sentido de Comunión pastoral infunde a los servidores del Reino de Dios su conciencia de corresponsabilidad corporativa y el reconocimiento de que uno de ellos, por voluntad de Cristo, es condición, garantía y signo de dicha Comunión.

En opinión casi unánime de los autores contemporáneos, el Evangelio de Mateo cristalizó en su redacción definitiva años después de la muerte de Pedro. Están también de acuerdo en que el Evangelio escrito nació como libro de Iglesia, palabra viva. Si el lenguaje de este "himno petrino" podía resultar en parte arcaico, su tesis respondía a una encrucijada de circunstancias reales. Como palabra de Evangelio en la Iglesia (actualización de la palabra de Jesús en Cesarea de Filipo), ya no se podía referir a la individualidad de Simón Bar-Yoná en su carne y sangre. Pensar así era conceder que las "puertas de la muerte" habían vencido. El interés de esta página converge en la frase, matemáticamente central, **edificaré mi Iglesia.** Mientras espera y prepara la venida del Hijo del Hombre, la Iglesia se tendrá que ir "edificando" sobre la fortaleza de *Kêfa',* que sobrevive a la caducidad de Simón. De qué manera concreta no lo dice el Evangelio, que es fuente de principios y no código de estructuras. El antiguo Pueblo de Dios siempre tuvo o se consideró con derecho a tener un representante de Dios ante sí y de sí mismo ante Dios. No tiene nada de ajeno a la mentalidad bíblica que la prolongación de la edad apostólica (el paréntesis entre la Resurrección y la Parusía) a través del tiempo de la Iglesia, incluya la prolongación del oficio y servicio de *Kêfa'* no como un simple recuerdo o abstracción ideal, sino actualizado en un hombre concreto. Será el Espíritu de Dios presente en su Pueblo quien manifestará, a través de la conciencia y los hechos de la Iglesia, por qué cauce concreto y verificable se harán presencia y novedad hasta el fin de los tiempos las palabras del "himno petrino", que el mismo Espíritu sigue dirigiendo en el Evangelio perenne a la Roca que no puede morir.

* * *

Terminada su inserción, Mateo vuelve a la línea narrativa de Marcos. **Entonces mandó a los discípulos que no dijesen a nadie que El era el Mesías** (= *Mc* 8, 30 y *Lc* 9, 21). Un testimonio más, entre otros parecidos [248], sobre todo en el Evangelio de Marcos [249], de aquella actitud de reserva característica de Jesús según los Sinópticos, que los biblistas y teólogos suelen estudiar bajo el epígrafe convencional de "*el secreto mesiánico*" (→ 8, 4). Se dice implícitamente que Jesús aprueba, en sustancia, la respuesta de Pedro, y que los demás discípulos están de acuerdo. Se acentúa una vez más la línea divisoria entre el pequeño círculo de los que conocen los misterios del Reino y el pueblo, que, de momento, no es capaz de conocerlos (vol. I, págs. 167s, 682ss). Las consignas de silencio por parte de Jesús no se reducen a mera precaución táctica para evitar que la opinión pública les tome por uno más entre los movimientos político-nacionalistas de inspiración "mesiánica". El silencio era un rasgo de la fisonomía bíblica del Siervo de Yahveh que Jesús tenía que realizar (12, 16ss). Para que los apóstoles pudiesen proclamar al aire libre que *Jesús es el Mesías* era "necesario" [250] que se juntase antes a la palabra CRISTO (= "Mesías") un epíteto coesencial: el que subrayaba Pablo cuando decía: "proclamamos a Cristo *crucificado*" *(1 Cor* 1, 23; cfr. 2, 2; *Gál* 3, 1. etc.). En el tercer Evangelio, la consigna de silencio se une explícitamente al primer anuncio de la Pasión *(Lc* 9, 21-22). Sólo a través de ella se purificaría la ideología mesiánica, muy imperfecta, de los mismos discípulos, incluido Pedro (16, 22s).

También en Mateo, lo mismo que en Marcos, la confesión de Cesarea es prólogo de la más difícil lección en la escuela de Cristo: empieza el Camino de la Cruz.

---

[249] 1, 24-25 (= *Lc* 4, 34s). 34 (= *Lc* 4, 41). 44 (= *Lc* 5, 14); 3, 11-12; 5, 43. (= *Lc* 8, 56); 7, 36; 8, 26; 9, 9 (cfr. *Lc* 9, 36).

[250] Versículo 21; *deî*...

BIBLIOGRAFIA

13, 54-58

F. Van Segbroeck, *Jésus rejeté par sa patrie*, Bib 49 (1968) 167-198; E. Grässer (y otros), *Jesus in Nazareth* (BZNW 40), Berlin - N. Y., 1972, VIII-152 págs.

14, 1 - 16, 20

X. Léon-Dufour, *Vers l'annonce de l'Église. Étude de structure*, en *L'Homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), Paris 1963, págs. 37-49, y en *Études d'Évangile*, Paris 1965, págs. 229-254.

14, 1-12

H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge 1972, XVI-437 págs. (especialm. págs. 110-171 y 303-306); I. de la Potterie, *Mors Johannis Baptistae*, VD 44 (1966) 142-151; W. Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus*, BZ 3 (1959) 271-289 (espec. págs. 272-275); J. Duncan M. Derrett, *Herod's Oath and the Baptist's Head*, en *Law in the N. T.*, London 1970, páginas 339-358.

14, 13 - 16, 12

L. Cerfaux, *La section des pains (Mc* VI, 31 - VIII, 26; *Mt* XIV, 13 - XVI, 12), en *Synoptische Studien* (A. Wikenhausen), München 1953, 64-77, y en *Recueil L. Cerfaux*, t. I, Gembloux 1954, 471-485; A.-M. Denis, *La section des pains selon S. Marc* (6, 30 - 8, 26), *une théologie de l'Eucharistie*, TU 102 (Studia Evangelica IV, 1) 171-179.

14, 13-21 (cfr. 15, 32-39)

A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung*, SBS 15 (1966), 83 páginas (mismo autor y tema en ZKT 86 [1964] 80-96: *Exegese und Theo-*

logie der alt- und neutestamentlichen Speisewunder); B. VAN IERSEL, *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition*, NT 7 (1964) 167-194; H. CLAVIER, *La multiplication des pains dans le ministère de Jésus*, TU 73 (Studia Evangelica I) 441-457; J.-M. VAN CANGH, *Le thème des poissons dans les récits évangéliques de la multiplication des pains*, RB 78 (1971) 71-83 (cfr. C. VOGEL, *Le repas sacré au poisson chez les Chrétiens*, RScRel 40 [1966] 1-26). Bibliografía sobre el tema "Pan" en Q. QUESNELL, *The Mind of Mark*, AnBib 38, Rome 1969. Información sobre el simbolismo de los números en las dos Multiplicaciones: págs. 270-274 (cfr. también B. E. THIERING, *"Breaking of Bread" and "Harvest" in Marks Gospel*, NT 12 [1970] 1-12). H. PATSCH, *Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte*, ZNW 62 (1971) 210-231; H. W. MONTEFIORE, *Revolt in the Desert?*, NTS 8 (1961/2) 135-141; F. PROUD'HOMME, *Les pauvres rassasiés au festin du Royaume*, AsS (II) 49 (1971) 17-26.

14, 24-33 (cfr. 8, 23-27)

A.-M. DENIS, *La marche de Jésus sur les eaux*, en *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux 1967, págs. 233-347; G. BRAUMANN, *Der sinkende Petrus*, TZ 22 (1966) 403-414; E. LÖVESTAM, *Wunder und Symbolhandlung. Eine Studie über Matthäus 14, 28-31*, KeDo 8 (1962) 124-135.

14, 35-36 (cfr. 9, 20)

W. G. BRAUDE, *A Rabbinic Guide to the Gospels*, Scripture 19 (1967) 33-45.

15, 1-20

Cfr. W. G. KÜMMEL, *Äussere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus*, en *Das Wort und die Wörter* (Fests. G. Friedrich), ed. por H. Balz-S. Schulz, Stuttgart, etc., 1973, págs. 35-46.

15, 4-6

J. DUNCAN M. DERRETT, *Korbân, hó estin Dôron*, NTS 16 (1969/70) 364-368; G. W. BUCHANAN, *Some Vow Formulas in the New Testament. I. Matthew* 15:5, HarvTR 58 (1965) 319-324. Contra su opinión, Z. W. FALK, *On Talmudic Vows*, HarvTR 59 (1966) 309-312; J. A. FITZMYER, *The Aramaic qorbān inscription from Jebel Ḫallet et-Tûri and Mk 7:11/Mt 15:5*, en *Essays on the Semitic Background of the N. T.*, London 1971, páginas 93-100 (y en JBL 78 [1959] 60-65).

15, 8

J. M.ª Bover, *Dos casos de toponimia y de crítica textual,* Sef 12 (1952) 271-282 [272-275].

15, 10-11

Ch. Carlston, *The Things that Defile and the Law in Matthew and Mark,* NTS 15 (1968/9) 75-96.

15, 19

(Sobre los *catálogos de pecados* en el N. T.:) S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament,* BZNW 25, Berlin 1959, XVI-127 págs.

15, 21-28

S. Légasse, *L'épisode de la Cananéenne d'après Mt 15, 21-28,* BLitE 73 (1972) 21-40; T. Lovison, *La pericopa della Cananea. Mt 15, 21-28,* RBibIt 19 (1971) 273-305; T. A. Burkill, *The Syrophoenician Woman: The congruence of Mark 7, 24-31,* ZNW 57 (1966) 23-37 (mismo autor y tema en NT 9 [1967] 161-177 y en TU 102 [Studia Evangelica 4], Berlin 1968, 166-170); R. A. Harrisville, *The Woman of Canaan,* Interpr 20 (1966) 274-287; K. Gatzweiler, *Un pas vers l'universalisme: la Cananéenne,* AsS (II) 51 (1972) 15-24.

15, 32-39

La misma bibliografía que en 14, 13-21. Además: J. Knackstedt, *De duplici miraculo multiplicationis panum,* VD 41 (1963) 39-51. 140-153 (y *Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium,* NTS 10 [1963/4] 309-335); E. S. English, *A Neglected Miracle,* BS 126 (1969) 300-305.

15, 39

J. M.ª Bover, *Dos casos de toponimia y de crítica textual,* Sef 12 (1952) [280-282].

16, 1-4 (cfr. 12, 38-40)

O. Linton, *The Demand for a Sign from Heaven (Mk* 8, 11-12 and Parallels), ST 19 (1965) 112-129.

16, 6

A. Negōiță et C. Daniel, *L'énigme du levain,* NT 9 (1967) 306-314.

16, 13 - 20, 28

W. Vischer, *Die evangelische Gemeindeordnung: Matthäus 16, 13 - 20, 28;* Zürich 1946, 128 págs.

16, 13 (tema: el Hijo del Hombre)

Bibliografía inmensa. Información excelente hasta 1965 en R. Marlow, *The Son of Man in Recent Journal Literature,* CBQ 28 (1966) 20-30. Complementada hasta 1967 en J. B. Cortés - F. M. Gatti, *The Son of Man or The Son of Adam,* Bib 49 (1968) 457-502 (estudio muy interesante). Ulterior puesta al día y exposición amplísima del tema en C. Colpe, *Der Begriff "Menschensohn" und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen,* Kairos 11 (1969) 241-263; 12 (1970) 81-112; 13 (1971) 1-17; 14 (1972) 241-257.

Exposición y juicio sintético de los datos en J. Jeremías, *Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien,* ZNW 58 (1967) 159-172 y *Neutestamentliche Theologie,* I (Gütersloh 1971) págs. 245-263 (resumido por L. Sabourin, *Le Fils de l'homme,* BTBib 2 [1972] 78-80).

El estudio de conjunto que más ha influido en los últimos años: H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung,* Gütersloh 1959, [2]1963, 331 págs. (resumen y juicio en J.-M. van Cangh, *Le Fils de l'homme dans la tradition synoptique,* RTL 1 [1970] 411-19).

Puntos de vista peculiares, dignos de ser tenidos en cuenta: A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man,* London 1964, 223 págs.; *The Son of Man Concept and the Historical Jesus,* TU 103 (Studia Evangelica 5), 1968, págs. 14-20 (y, sobre todo, el título programático *Is the Son of Man Problem Insoluble?,* en *Neotestamentica et Semitica* [in hon. M. Black], 1969, págs. 70-87); J. M. Ford, *"The Son of Man" - A Euphemism?* JBL 87 (1969) 257-266; R. Leivestad, *Exit the Apocalyptic Son of Man,* NTS 18 (1971/2) 243-267 (antes en ASTI 6 [1967/8] 49-105; C. F. D. Moule, *Neglected Features in the Problem of "the Son of Man",* en *Neues Testament und Kirche* (Fests. R. Schnackenburg), Freib. i. B. 1974, págs. 413-428.

A propósito del tema en Daniel 7, bibliografía y estado de la cuestión en los estudios de J. Coppens en AnLow, ser. III, fasc. 23, 1959 ([2]1961); en ETL 44 (1968) 497-502 y en VT 19 (1969) 171-182. También M. Delcor, en VT 18 (1968) 290-312.

En cuanto al Libro de Henoc (reserva en la data de los capítulos

que hablan del Hijo del Hombre): J. C. HINDLEY en NTS 14 (1967/8) 551-565; J. T. MILIK en HarvTR 64 (1971) 333-378.

16, 13-20

BIBLIOGRAFÍA abrumadora y en incesante renovación. El catálogo más completo, desde 1750 hasta 1967, se encuentra en G. GHIDELLI, *Bibliografia Biblica Petrina,* ScuolC 96 (1968) 62*-110*.

SÍNTESIS expositiva completa de la problemática y opiniones, con bibliografía abundante: ORTENSIO DA SPINETOLI, *Il Vangelo del Primato,* Brescia 1969, 125 págs.

HISTORIA DE LA EXÉGESIS en los primeros siglos: J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese,* Münster 1952, VIII-112 (cfr. RB 61 (1954) 310-11). Visión de conjunto de la época actual: B. RIGAUX, *Saint Pierre et l'exégèse contemporaine,* Conc. 27 (sept. 1967) págs. 129-152.

CRÍTICA LITERARIA del texto: A. VÖGTLE, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23 par,* BZ 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103 (repr. en *Das Evangelium und die Evangelien,* Düsseldorf 1971, 137-170). Exposición más sencilla en J. RIEDL, *Reflexiones sobre la historia de las formas y la redacción de la promesa del Primado de Cristo (Mt* 16, 17-19), RBíb 23 (1961) 61-73. En esta línea (y en todos los demás estudios recientes sobre San Pedro) la obra que más influyó fue la de O. CULLMANN, *Saint Pierre, Disciple - Apôtre - Martyr. Histoire et Théologie,* Neuchâtel-Paris 1952 (cfr. RB 60 [1953] 565-579 [P. Benoit]; MüTZ 5 (1954) 1-47 [A. Vögtle]; NT 7 [1964] 1-9 [R. H. Gundry]). Posición tradicional en P. BARBAGLI, *La promessa fatta a Pietro in Mat. XVI, 16-18,* ECarm 19 (1968) 323-353.

Sobre el NOMBRE de Pedro: J. K. ELLIOT, *Kēphâs: Símōn Pétros: ho Pétros: An Examination of New Testament Usage,* NT 14 (1972) 241-256; M. MIGUENS, *Kephas, Ho Petros y el primado de Pedro,* SBFLA 17 (1967) 348-364.

Sobre la imagen de la ROCA: O. BETZ, *Felsenmann und Felsengemeinde,* ZNW 48 (1957) 49-77; J. RINGGER, *Das Felsenwort,* en Roesle-Cullmann, *Begegnung der Christen* (Fests. O. Karrer), Frankfurt a. Main 1959, págs. 271-347.

Sobre la expresión "PUERTAS DEL INFIERNO": J. B. BAUER, *"Ostiarii inferorum",* Bib 34 (1953) 430-431; F. VATTIONI, *Porte o portieri dell'inferno in Mt 16, 18b?,* RBibIt 8 (1960) 251-255.

Sobre las "LLAVES" en relación con *Is* 22, 15ss: R. MARTIN-ACHARD, *L'oracle contre Shebnâ et le pouvoir des clefs,* TZ 24 (1968) 241-254.

Sobre la expresión "ATAR Y DESATAR" (cfr. además 18, 18): J. C. DIDIER (replicando a G. LAMBERT, RB ["Vivre et Penser"] 52 [1945] 91-103), *D'une interprétation récente de l'expression "lier-délier"*, MScRel 9 (1952) 55-62; J. A. EMERTON, *Binding and Loosing - Forgiving and Retaining,* JTS 13 (1962) 325-331; H. THYEN, *Studien zur Sündenvergebung,* FRLANT 96, Göttingen 1970, 281 págs. [*Mt* 16, 17-19 en págs. 218-236; *Mt* 18, 18 en págs. 236-343]; H. VORGRIMLER, *Matthieu, 16, 18s et le sacrement de pénitence,* en *L'Homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac) I, Lyon 1963, págs. 51-61.

Algunos estudios recientes de especial interés: W. TRILLING, *Zum Petrusamt im Neuen Testament,* TQ 151 (1971) 110-133 [*Mt* en págs. 114-119)]; J. KAHMANN, *Die Verheissung an Petrus: Mt, XVI, 18-19 im Zusammenhang des Matthäusevangeliums,* en *L'Év. selon Mt. Rédaction et théologie*, Gembloux 1972, págs. 261-280; Š. PORÚBČAN, *The Consciousness of Peter's Primacy in the New Testament,* Archivum Historiae Pontificiae 5 (1967) 9-39; F. REFOULÉ, *Primauté de Pierre dans les évangiles,* RScRel 38 (1964) 1-41; P. HOFFMANN, *Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium,* en *Neues Testament und Kirche* (Fests. R. Schnackenburg), Freib. i. B. 1974, págs. 94-114; G. GAIDE, *"Tu es le Christ"... "Tu es Pierre"*, AsS (II) 52 [1974] 16-26. Varias monografías en *San Pietro,* Atti della XIX Settimana Biblica, Brescia 1967, especialmente las de S. CIPRIANI (págs. 93-111: relación con *Jn* 6, 69-71), O. DA SPINETOLI (páginas 79-92: problemas literarios), I. DE LA POTTERIE (págs. 59-77: confesión mesiánica), E. TESTA (págs. 459-500: pensamiento judeocristiano). Cfr. A. VÖGTLE, *Zum Problem der Herkunft von "Mt 16, 17-19"*, en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freib. i. B. 1973, págs. 372-393.

Sobre la "sucesión": A. M. JAVIERRE, *La sucesión primacial y apostólica en el Evangelio de Mateo. Resultado de una encuesta,* Sal 20 (1958) 27-71; J. J. WEBER, *Permanence des promesses faites à Pierre,* AsS (I) 84, 1967, págs. 27-46.

16, 18

Sobre el tema bíblico EKKLESÍA, documentación en J. M.ª CASCIARO, *Iglesia y Pueblo de Dios en el Evangelio de San Mateo,* XIX Semana Bíblica Española (1958), Madrid 1962, págs. 19-99; *El concepto de "Ekklesía" en el Antiguo Testamento,* XXVI Semana Bíblica Española (1965), Madrid 1969, I, 299-356 (y EstBí 25 [1966] 317-348; 26 [1967] 4-38); *El vocabulario técnico de Qumrán en relación con el concepto de comuni-*

dad, XXVIII Semana Bíblica Española (1968), Madrid 1971, 325-443 (y ScrTh 1 [1969] 7-56. 243-313). Cfr. P. TENA, *La palabra Ekklesía* (Colect. S. Paciano 6) Barcelona 1958 (espec. págs. 59-112).

16, 20

Sobre el llamado "SECRETO MESIÁNICO", información y bibliografía en G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (Lectio Divina 47), Paris 1968, 575 págs.

IX

EL CAMINO DE LOS DISCIPULOS SEGUIDORES DE CRISTO BAJO EL SIGNO DE LA CRUZ

DIRECTORIO ASCETICO-PASTORAL DE LA COMUNIDAD DE LOS CREYENTES

A) POR LA GALILEA O SUS INMEDIACIONES

1. EL CAMINO DE CRISTO, CAMINO DE DOLOR

   PRIMER ANUNCIO DE LA PASIÓN. RÉPLICA DE PEDRO (16, 21-23).

2. EL CAMINO DE CRISTO, CAMINO DE SUS SEGUIDORES

   "EL QUE QUIERA VENIR EN POS DE MÍ..." (16, 24-28).

3. VISION DE LA GLORIA DEL HIJO DEL HOMBRE

   LA TRANSFIGURACIÓN (17, 1-9).

4. JUAN BAUTISTA, PRECURSOR E IMAGEN DEL MESIAS DOLOROSO

   JESÚS DECLARA EL SENTIDO DE LA VUELTA DE ELÍAS (17, 10-13).

5. FALTA DE FE EN EL PUEBLO, Y POCA FE DE LOS DISCIPULOS

   A PROPÓSITO DE LA CURACIÓN DE UN EPILÉPTICO (17, 14-20 [21]).

6. EL HIJO DEL HOMBRE VA A SER ENTREGADO EN MANOS DE LOS HOMBRES

   SEGUNDO ANUNCIO DE LA PASIÓN. TRISTEZA DE LOS DISCÍPULOS (17, 22-23).

B) EN CAFARNAUM

1. LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS, Y SU RENUNCIA POR CARIDAD

   A PROPÓSITO DEL TRIBUTO AL TEMPLO (17, 24-27).

2. INSTRUCCIONES Y CONSIGNAS ASCETICO-PASTORALES A LOS DISCIPULOS

   I. **Introducción**

   II. **Primer ciclo**

      A) LA GRANDEZA DE LOS "NIÑOS" EN EL REINO DE DIOS (18, 1-4).

B) Doble actitud ante el "niño" o "pequeño": protección o "escándalo" (18, 5).
C) Reflexiones sobre el escaándalo (18, 7).
D) Solicitud pastoral por los "pequeños" (parábola de la oveja descarriada) (18, 10-14).

III. **Segundo ciclo**

E) Caridad y autoridad con el hermano pecador (18, 15-17). Asistencia divino-cristológica a la Ekklesía (18, 18-20).

IV. **Tercer ciclo**

F) Perdón sin límite de las ofensas recibidas del hermano (18, 21-22).
G) La generosidad con que los ha perdonado el Padre, ejemplo y exigencia de la generosidad de los Discípulos en perdonar a los hermanos (18, 23-35).

C) CAMINO DE JUDEA

1. TRANSICION: DE GALILEA A JUDEA (19, 1-2)

2. SOBRE EL MATRIMONIO

"Lo que Dios unió no lo separe el hombre" (19, 3-9). La renuncia al matrimonio por el Reino de los Cielos (19, 10-12).

3. SOBRE LA INFANCIA

"Dejar que los niños vengan a Mí" (19, 13-15).

4. SOBRE LA POBREZA

"Si quieres ser perfecto..." La riqueza frente al Reino de Dios. Gozo y honor de los pobres por Cristo (19, 16-29).

5. RECAPITULACION: LOS "ULTIMOS", PRIMEROS

Parábola del señor que envió jornaleros a su viña (19. 30-20, 16).

BIBLIOGRAFIA

Apenas los discípulos han reconocido la Mesianidad de Jesús se les abre una perspectiva sorprendente: tendrán que encauzar la esperanza escatológica del Cristo glorioso por la inmediata realidad de su dolor y muerte. En el Israel contemporáneo nadie pensaba así.

Jalonado por los tres principales anuncios de la Pasión, el magisterio del Señor desde Cesarea de Filipo hasta Jerusalén se desarrolla bajo el signo de la cruz. De la suya y de la que tendrán que llevar los que le sigan por creer en El. Estas páginas van dirigidas casi exclusivamente a los Discípulos; y en ellos, a la Comunidad o *Ekklesía* de los creyentes. Su "cruz" será un estilo peculiar de vida cotidiana en abnegación y humildad, servicio fraternal, pobreza, castidad, disposición al martirio. Cada una de las perspectivas de esta cruz se presenta aureolada por la divina paradoja de que los "últimos" son los primeros: la pequeñez engrandece, se atesora renunciando, se alcanza la Vida muriendo.

En el encadenamiento de unidades, Mateo sigue sustancialmente la misma línea que Marcos. Algunas articulaciones del esquema o plan a que nos atenemos son convencionales. El diálogo de Cesarea, por ejemplo, forma conjunto con la inmediata profecía de la Pasión, según indicaremos en el comentario. Dicho conjunto es un anillo de enlace entre el anterior proceso de la Fe, al que sirve de conclusión, y la revelación del camino de la Cruz, que inicia. Pero el énfasis redaccional del versículo 21 justifica pedagógicamente tomarlo como arranque de una nueva sección.

Dentro de esta sección, la pieza más característica del evangelista experto en *coordenar Palabras del Señor* es el capítulo dieciocho. Una auténtica radiografía pastoral de la "Iglesia de Mateo".

A) POR LA GALILEA O SUS INMEDIACIONES

1. EL CAMINO DE CRISTO, CAMINO DE DOLOR

La primera *predicción de la Pasión* sigue al diálogo de Cesarea en línea de continuidad, complemento y contraste. La unidad temática va indicada en la misma redacción literaria por medio de una "inclusión" [1].

Esta *inclusión* acentúa, sobre todo, el contraste por parte del discípulo. "*Los hombres*" (v. 13) no han reconocido en Jesús al Mesías; Pedro sí, dócil a la inspiración de Dios. Pero ahora se rebela contra la idea de que el Mesías tenga que sufrir, y en esto su criterio se separa del de Dios para no distinguirse del de "*los hombres*" (v. 23).

En cuanto al tema de fondo, ambos momentos se complementan en la afirmación de la *Mesianidad* de Jesús. En el primero se proclama; en el segundo se califica. El primer momento cierra el interrogante pedagógico abierto en los capítulos precedentes: *¿quién es* Jesús? El segundo abre a los discípulos la perspectiva del destino que le está reservado a Jesús *por ser el Mesías* o Cristo, y anuncia el camino de la Pasión.

Mateo acentúa esta función literaria del *incipit* por medio de la expresión: "*Desde entonces empezó Jesús...*", que sólo emplea otra vez en el texto que señaló el comienzo de la misión de Galilea (→ 4, 17). Desde el punto de vista topográfico, su Catequesis se resume en un díptico: *Galilea y Jerusalén*. Galilea, tierra de revelación (→ 28, 7); Jerusalén, la que mata a los profetas (23, 37).

[1] Vol. I, pág. 175[132].

Desde este momento crucial, las ideas y sentimientos propios de la "subida a Jerusalén" (20, 17) influirán profundamente en las palabras y actitudes del Maestro, sobre todo en su trato íntimo con los discípulos.

* * *

El anuncio de los sufrimientos del Mesías se repite luego en otros dos pasajes con expresiones parecidas. Estas *tres predicciones de la Pasión* [2] son como tres pilares que sostienen la sección/puente entre la presente fase conclusiva de la misión en Galilea y el ministerio de acción, palabra y muerte en Jerusalén. El estilo conciso de estas *predicciones* recuerda el de los "sumarios" (vol. I, páginas 175ss). Como en ellos, no hay que pedir una precisión de registro en relación con el dato biográfico ni en cuanto a su formulación ni en cuanto a su número. En la Cristología de los Sinópticos, no menos que en la de Juan, el hecho de que Jesús predijese su muerte-y-resurrección, incluso con detalles, significa, además de su conocimiento profético, la *libre voluntad* con que fue a ella. Y la insistencia en afirmar que "tenía que" ir, su *obediencia* al designio del Padre manifestado en las Escrituras (26, 53s). La *repetición* de las predicciones, en un crescendo cada vez más explícito, puede ser un procedimiento literario para dar a entender cómo iba prevaleciendo este tema en su conciencia y en la conversación con los íntimos.

* * *

El texto se divide en dos partes: *a)* la *predicción* (v. 21), común a los tres Sinópticos; *b)* la *reacción de Pedro* (vv. 22-23), ausente en Lucas.

a) En *la predicción* se coordinan tres verbos (sufrir, morir, resucitar) a la afirmación fundamental: "es necesario..." *(deî)*. Sólo Mateo antepone otro inciso: "ir a Jerusalén", que preanuncia el próximo viaje (cfr. 19, 1). Además indica como sujeto de dichos

---

[2] A) *Mt* 16, 21 *Mc* 8, 31 = *Lc* 9, 22; B) *Mt* 17, 22s = *Mc* 9, 30s = *Lc* 9, 43b-44; C) *Mt* 20, 17-19 = *Mc* 10, 32-34 = *Lc* 18, 31-33. Añadir otras varias alusiones: antes de 16, 21, cfr. 9, 15; después de 16, 21 y hasta la última Cena: *Mt* 17, 12 = *Mc* 9, 12 (cfr. *Lc* 9, 31); *Mt* 20, 22s = *Mc* 10, 38s; *Mt* 20, 28 = *Mc* 10, 45; *Mt* 21, 37-39 = *Mc* 12, 7-8 = *Lc* 20, 13-15; *Mt* 26, 1; *Mt* 26, 12 = *Mc* 14, 8; cfr. *Lc* 9, 50b-51; 12, 50; 13, 33; 17, 25.

verbos no al "Hijo del Hombre" *(Mc, Lc)*, sino expresamente a "Jesús *el Mesías*".

b) La *reacción de Pedro* es un rápido diálogo en el que las palabras del discípulo (22) no tienen más función catequética que la de servir de base a una lección del Maestro (23), que introduce la siguiente unidad (vv. 24ss).

Primer anuncio de la Pasión. Réplica de Pedro
(16, 21-23. Cfr. *Mc* 8, 31-33; *Lc* 9, 22)

16, 21 **Desde entonces empezó Jesús [el Mesías] a mostrar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén,**
y sufrir mucho de parte de los Ancianos, jefes [sacerdotales y escribas,
y ser muerto,
y al tercer día resucitar.

22 **Mas Pedro, tomándole aparte, empezó a reconvenirle, diciendo:**
"¡Dios te libre, Señor! ¡De ningún modo te sucederá eso!"

23 **Pero El, volviéndose, dijo a Pedro:**
"Pasa detrás de Mí, Satán: me eres un tropiezo,
porque no tienes el sentido de las cosas de Dios,
sino el de las cosas de los hombres".

Desde entonces empezó Jesús... Inciso de transición e *incipit* de una nueva fase de la revelación mesiánica. La palabra **Mesías** *(Kristós)* no es críticamente segura; falta en la mayor parte de manuscritos, aunque está en los mejores. Reasume y continúa la tesis fundamental de la perícopa precedente (v. 16). Jesús, reconocido como Mesías, empieza a **mostrar a sus discípulos** una nueva perspectiva de su misión. En vez del verbo "enseñar" *(Mc* l. par.), Mateo emplea aquí la expresión deíctica e intuitiva *mostrar;* el verbo griego correspondiente [3] sugiere una visión casi ocular, una evidencia. El Maestro ponía ante los ojos de los discípulos el cuadro profético de sus padecimientos [4].

---

[3] *Deiknýein*, muy usado en el Apocalipsis: 1, 1; 4, 1; 17, 1; 21, 9s; 22, 1. 6. 8.

[4] Nótese el subrayado de *Mt* al compararlo con *Mc* y *Lc* (aquí y en el v. 24) en las palabra "DISCÍPULOS". La lección de la Cruz se orienta formalmente a la ascética del *Seguimiento*.

"Profético" no sólo en el sentido de un previo conocimiento y anuncio [5], sino, ante todo, por la inteligencia del sentido pleno de las Escrituras como expresión de la voluntad divina. Jesús habla de la Pasión como de un deber por cumplir: *es preciso*... [6]. Su imperativo no es sumisión a un destino fatal ni arranque de heroísmo autónomo, sino acto de *servicio* filial (20, 28) bajo una voluntad que, por ser del Padre, pasa a ser también suya (26, 39. 42. 53s).

El procedimiento concreto con que el Maestro debía de *mostrar* a los discípulos su camino de dolor sería la interpretación en profundidad y la actualización de textos de "la Ley, los Profetas y los Salmos" (confróntese *Lc* 24, 27. 44). Más tarde, bajo la luz de Pascua (cfr. *Lc* 24, 45), los discípulos recibieron el don de leer la Escritura con ojos cristianos. Muchos de los "testimonios" bíblico-mesiánicos que se utilizaron en la predicación y pasaron luego a los escritos del Nuevo Testamento procederían, en último término, del recuerdo de aquellas conversaciones del Maestro.

El plan divino que el Mesías **tenía que** cumplir se expone en cuatro incisos:

a) **ir a Jerusalén.** Indicación exclusiva de Mateo en este contexto sinóptico. En la mente del redactor y de sus lectores, el nombre sacro (5, 35) de *Jerusalén* está ya asociado al pensamiento de la muerte del profeta Jesús (cfr. 23, 37) y al de su trágica destrucción (cfr. 22, 7).

b) **y sufrir mucho.** Expresión idéntica en los tres Sinópticos. El verbo correspondiente a *padecer* [7] tiene ya en muchos textos del Nuevo Testamento el mismo valor de síntesis alusiva que el sustantivo *Pasión* en el vocabulario cristiano tradicional a partir de San Ignacio mártir. [8] El punto de apoyo bíblico para la idea de un Mesías que padece fue, seguramente, Isaías en el último Cántico del Siervo de Yahveh (53, 4. 11). La idea era ajena a la mentalidad del judaísmo contemporáneo en todos sus sectores. La predicación cristiana resultó, en este punto, una paradoja y, para la mayor parte,

[5] El presentimiento de la persecución y aun de la muerte violenta podría no rebasar el ámbito de una clarividencia natural. Pero la Catequesis evangélica no se sitúa en esta perspectiva psicológico-biográfica. Jesús habla como intérprete del plan divino de la Salvación.

[6] *Deî*... = *Mc* 8, 31 = *Lc* 9, 22; cfr. *Lc* 17, 25; 22, 37; *Mt* 26, 54; *Lc* 24, 7. 26. 44; *Jn* 3, 14; 12, 34; 20, 9; *Act* 17, 3.

[7] *Pathein: Mt* 16, 21 = *Mc* 8, 31 = *Lc* 9, 22; *Mt* 17, 12 = *Mc* 9, 12; *Lc* 17, 25; 22, 15; 24, 26. 46; *Act* 1, 3; 3, 18; 17, 3; *1 Pe* 2, 21. 23; 3, 18; 4, 1; *Heb* 9, 26; 13, 12; cfr. 2, 18 y 5, 8.

[8] En todas sus Cartas dirigidas a iglesias locales: *Ephes*. 18, 2 (cfr. vol. I, pág. 126); 20, 1; *Magnes*. 5, 2; 11, 1; *Trall*. inscriptio y 11, 2; *Rom*. 6, 3; *Philad*. inscript. y 3, 3; 9, 2; *Smyrn*. 1, 2; 5, 3; 7, 2; 12, 2.

un "escándalo" *(1 Cor* 1, 23). Se consideran responsables de los sufrimientos del Mesías los tres órdenes constitutivos del Sanedrín: **de parte de los Ancianos, jefes sacerdotales y escribas** (→ 2, 4), la aristocracia social, religiosa e intelectual representativa de todo el pueblo [9].

c) **y ser muerto.** Se anuncia por primera vez explícitamente [10] lo que ya fue amenaza presignificativa en la Infancia (2, 13. 16. 20. 22). La Muerte sacrificial será el gran servicio mesiánico por la libertad del pueblo (→ 20, 28).

d) **y al tercer día resucitar**. El plan divino realizará también, purificándolo y elevándolo, el ideal del Mesías *glorioso*. La redacción está influenciada por la "profesión de fe" de la comunidad apostólica (cfr. *1 Cor* 15, 4 y *Lc* 24, 46). *Al tercer día* (→ 12, 40): probable reflejo de Oseas [11]; como hebraísmo puede significar: "dentro de muy poco tiempo"; solía indicar el día de la salvación o manifestación divina. *Resucitará* (→ 17, 23): véase el comentario al anuncio angélico de la mañana de Pascua (28, 5-8).

* * *

La *reacción de Pedro* es índice del impacto que debió de producir entre los íntimos esta confidencia del Maestro. Lucas, de la escuela de Pablo, tuvo la delicadeza de pasar por alto la inoportuna espontaneidad de Pedro. Arquetipo del hombre de fe bajo el foco de la revelación del Padre, aparece en su pura debilidad al pensar por sí mismo. Las elevaciones y caídas de Pedro en la historia evangélica son paradigma del discípulo llevado por la gracia o abandonado a su propia iniciativa. **Pedro, tomándole aparte, empezó a reconvenirle**... El verbo traducido por *reconvenir* es muy enérgico [12]. El modismo *"empezó a"* [13] está en simetría con el mismo del versículo precedente. El gesto de "tomarle aparte", como destacándose de los demás, sugiere un arranque de confianza, humanamente generoso. Sólo Mateo reconstruye en síntesis la exclamación de Pedro: "**¡Dios te libre, Señor!**"; [14] puesto que eres Mesías y Kyrios

---

[9] Entiéndase siempre en la mentalidad del evangelista, que acusa una institución religiosa ya teológicamente caducada, no al pueblo como realidad social.

[10] Alusivamente ya en 9, 15; 12, 14.

[11] 6, 2: "al tercer día nos levantará".

[12] *Epitimân:* cfr. 8, 26 par; 12, 16 par; 17, 18 par, etc.

[13] Como hebraísmo puede tener valor meramente pleonástico.

[14] En griego la frase es elíptica: *Hileōs soi* = *¡propicio a ti!* (se sobrentiende: "*sea Dios*").

(→ 8, 2) **de ningún modo** *(oú mè)* **te sucederá eso**: es incompatible ser Mesías y morir a manos de los enemigos...

La Catequesis consigna el gesto del discípulo para dar pie a una lección de Jesús, quien, **volviéndose, dijo a Pedro:** [15] **"Pasa detrás de Mí, Satán: me eres un tropiezo."** A la letra *un "escándalo"*, es decir (vol. I, págs. 218s), un obstáculo u ocasión de caída en el recto camino, que es ahora "camino a Jerusalén" o *Via Crucis*. El vocativo *satanâ* es transcripción de la palabra aramea, que, como nombre común, significaría "adversario". Pero su uso normal en el Nuevo Testamento como nombre propio y, sobre todo, el eco intencionado de la tercera tentación (4, 10) pone aquí al discípulo en función ocasional de vicario, no ya del Mesías, sino su Enemigo trascendente. Fue el mismo Pedro el primer responsable de que esta escena pasase a la tradición catequética de la Iglesia; la experiencia de su humillación sería la mejor garantía cuando exhortase a los demás a resistir al Tentador *(1 Pe* 5, 8-9) y a seguir el camino doloroso de Cristo *(1 Pe* 2, 21ss).

El adverbio que traducimos literalmente **detrás de Mí** *(opísō mou)* diferencia está réplica a Pedro de la réplica a Satanás en el desierto (4, 10: *hýpage* sin *opísō)*. Sirve, además, de palabra de unión o charnela redaccional para articular esta frase con el *logion* de triple tradición que sigue inmediatamente: "si alguien quiere *venir detrás de mi (opísō mou...*" (v. 24; cfr. 10, 38). Misma expresión adverbial en la primera llamada al seguimiento de Simón con su hermano (4, 18s): *"Venid detrás de mí..." (opísō mou...)*. Parece justificada y espontánea una antigua interpretación [16], que no ve en las palabras a Pedro precisamente una repulsa (como al Tentador en el desierto), sino el imperativo a colocarse en *su* actitud profesional de *seguir a Jesús* (→ 8, 18). Como diciendo: no es tu sitio ponerte en el camino delante de mí (así eres un *obstáculo* o "escándalo"), sino detrás [17] para caminar llevando la cruz *en pos de Mí* (16, 24).

La raíz profunda de tu fallo, le dice Jesús al discípulo, está en que **no tienes el sentido de las cosas de Dios, sino el de las cosas de**

---

[15] Marcos (8, 33) dice explícitamente que le *reconvino* o reprendió, usando para ello el mismo verbo que en el versículo anterior tiene por sujeto a Pedro.

[16] Cfr. Orígenes. *Comment. in Mt.*, t. 12, n. 21-22; MG 13, 1032s; CB (ed Klostermann, 1935) 10, 116-120.

[17] *"Vade post me,* conformitate voluntatis... Instruendus es, ut non praecedas, sed sequaris meam voluntatem". Alberto Magno, *Enarrat, in Ev. Mt.*, 16, 23; Opera Omnia, París, 1893, vol. XX, pág. 646.

los hombres. "Tener el sentido" traduce el verbo *phroneîn,* predilecto de San Pablo en el Nuevo Testamento [18]. Intraducible en su delicado sabor griego, denota cierta sintonía afectiva, estética, práctica y casi sensorial con determinados valores, en contraste y aun en oposición a otros. De unos es *phroneîn* las cosas de la carne, y de otros las del espíritu *(Rom* 8, 5); de unos, las de la tierra; de otros, las del cielo *(Col* 3, 2; cfr. *Fil* 3, 19). Es de cristianos *phroneîn* "en Cristo Jesús" *(Fil* 2, 5). Lo que en el orden meramente humano sería sensibilidad artística o connaturalidad profesional, en la escuela del Evangelio es don, gracia, carisma. En una plena docilidad a las palabras del Maestro (cfr. *Jn* 6, 68), Pedro hubiera encontrado el *sentido de la Cruz* (el "phroneîn" según Dios). Al negarle a Jesús la razón por una evidencia suya personal, demuestra su pobre *phroneîn* de hombre entre los hombres.

---

[18] 23 (24) veces, además de *hyperphroneîn* (1), *paraphroneîn* (1), *sōphroneîn* (3) y quizá *hypsēlophroneîn* (cfr. *1 Tim* 6, 17 l. var.). En los demás hagiografos, sólo *Act* 28, 22 y *Mt* 16, 23 = *Mc* 8, 33.

2. EL CAMINO DE CRISTO, CAMINO DE SUS SEGUIDORES

Las *instrucciones a los apóstoles* (10, 5ss) daban por supuesto un principio fundamental, que resume toda la razón de ser de los llamados a seguir a Cristo: *su camino es el camino del Maestro* (vol. I, pág. 529). El Evangelio de Mateo, además de una Cristología, es un código de ascética discipular. A cada faceta de la personalidad del Señor le corresponde un reflejo en la formación del discípulo.

En la escena anterior, Pedro aparece como arquetipo del discípulo en su drama personal: la rebeldía a la idea del sufrimiento junto al imperativo de **seguir a Jesús** (v. 23).

Insiste en este imperativo una *catena* de cinco Sentencias del Señor, La charnela que la enlaza con la unidad precedente son precisamente las palabras: "[ir] **en pos de Mí** *(opísō mou)*" (vv. 23 y 24). Se reafirma en forma vigorosa y concreta el estilo evangélico del discipulado: el *seguimiento* (vol. I, págs. 457-461).

Esta *catena* es de triple tradición sinóptica. El paralelismo, casi geométrico al principio, se va desdibujando a partir de la mitad. Hacia el fin, Mateo subraya uno de sus temas cristológicos predilectos: *la Venida del Hijo del Hombre como Rey y Juez* (vv. 27-28). Resuena así en las últimas líneas (a manera de "inclusión") el eco de la pregunta inicial: "*¿Quién dicen que es el Hijo del Hombre?*" De esta manera, toda la sección (16, 13-28) queda iluminada con intensa luz escatológica, que afecta a la noción de Mesías (v. 16) y de la Iglesia (v. 18) no menos que al sentido de la vida cristiana en este mundo (vv. 24ss).

Lo mismo que en las Instrucciones a los apóstoles (cap. 10) y

en la Doctrina escatológica (caps. 24-25), se siente en la redacción de estas líneas la experiencia de la *persecución.* Tanto en su cara positiva de testimonio como en la negativa de los que, por "poner a salvo su vida", la han "perdido" en realidad (v. 25), aun cuando hayan conseguido algunas ventajas materiales (v. 26). Diríase que la Iglesia ha visto ya a algunos seguidores crucificados como Jesús (v. 24).

Esta "catena" (con la escena que la prepara: vv. 22-23) sirve de criterio y norma al hombre evangélico para que sepa responder a "su" *tercera tentación* (vol. I, págs. 142-145).

En el comentario se irá notando el encadenamiento redaccional y el carácter de cada una de las Sentencias. En esquema:

A) Principio fundamental: el seguidor, *alter crucifixus* (v. 24).
B) Motivaciones:
  a) La vida futura pide el sacrificio de la presente (v. 25).
  b) Ni por todo el mundo se puede comprometer la "salvación del alma" (v. 26).
  c) Está a la vista el Juicio y el Reino de Dios (v. 27).
  c') Más aún: está muy cerca... (v. 28).

"El que quiera venir en pos de Mí..."
(16, 24-28. Cfr. *Mc* 8, 24—9, 1; *Lc* 9, 23-27)

16, 24 **Entonces Jesús dijo a sus discípulos:**

1. *En qué consiste "seguir a Jesús"*

"Si alguien quiere venir en pos de Mí,
niéguese a sí mismo
y tome su cruz
y sígame."

2. *Morir para vivir*

25 **Porque vel que quiera salvar su vida,**
la perderá;
pero quien pierda su vida por Mí,
la encontrará."

3. *Fracaso del que no se salva*

26 **Porque "¿de qué le servirá a un hombre**
ganar el mundo entero,
si pierde su vida?

¿O qué podrá dar el hombre
a cambio de su vida?"

4. *El Hijo del Hombre viene a juzgar*

27 **Porque "el Hijo del Hombre va a venir**
en la gloria de su Padre, con sus ángeles,
y entonces pagará a cada uno según su conducta".

5. *Su venida está cerca*

28 **"En verdad os digo:**
Algunos de los que están aquí no gustarán la muerte
antes que vean al Hijo del Hombre viniendo en su
[Reino."

Un inciso redaccional introduce y da unidad pedagógica a estas cinco Sentencias: **Entonces Jesús dijo a sus discípulos...** Del adverbio *entonces* no se deduce ninguna precisión cronológica Según Marcos estas enseñanzas se dirigen también al *pueblo* (8, 34), y según Lucas a *todos* (9, 23). Mateo presenta a Jesús como Maestro y formador del solo círculo íntimo de sus *discípulos,* germen y arquetipo de la Iglesia. El hombre de Iglesia lector de Mateo se siente ahora interpelado por estas palabras, enriquecidas por una nueva carga afectiva por el hecho de haberse realizado ya en los discípulos inmediatos de Jesús.

1. *En qué consiste "seguir a Jesús"* (→ 8, 18)

"Si alguien quiere venir en pos de Mí,
niéguese a sí mismo
y tome su cruz
y sígame."

Esta primera Sentencia define la condición del discípulo o "seguidor". Además de esta formulación positiva, idéntica en los tres Sinópticos (*Mt* 16, 24 = *Mc* 8, 34 = *Lc* 9, 23), Mateo conserva otra formulación negativa en las *Instrucciones para la misión* (10, 38),

y Lucas en un contexto indeterminado del *Camino a Jerusalén* (14, 27). El apéndice del cuarto Evangelio presenta a Simón Pedro como arquetipo del seguidor crucífero (21, 18-19. 22), y San Lucas a Simón de Cirene (*Lc* 23, 26; cfr. *Mt* 27, 32; *Mc* 15, 21). En una exhortación a los siervos cristianos San Pedro glosa esta condición fundamental del seguimiento de Cristo (*1 Pe* 2, 21ss).

"**Si alguien quiere venir en pos de Mí...**" Aunque en tono de invitación, estas palabras tienen forma de ley y fuerza de imperativo [19]. Los discípulos a quienes se dirige ya tienen resuelto, en virtud de una anterior vocación, "**seguir a Jesús**". El verbo *querer* connota decisión, no veleidad o simple deseo. Pues estáis decididos a seguirme, dice el Maestro, entended claramente la ley fundamental de nuestro camino.

"**Niéguese a sí mismo**" se contrapone al fracaso del discípulo, que sería "*negar a Jesús*" [20]. Fue ejemplo arquetípico de este fracaso la caída de Pedro cuando fue mal seguidor (26, 58) desde Getsemaní a la casa de Caifás [21]. *No negar* el Nombre de Jesús será victoria de mártires (*Ap* 2, 13; 3, 8). Para no negar a El; o sea, para confesarle (*Mt* 10, 32 = *Lc* 12, 8) y seguirle hasta el fin, el discípulo deberá estar dispuesto a *negar*, no sólo toda posesión, servicio, afecto y adherencia (vol. I, págs. 458s), sino también y principalmente aquella íntima propiedad que siente cada uno cuando pronuncia la palabra "Yo". *Negarse a sí mismo* es la sincera disposición a sacrificar la propia vida (v. 25s) por fidelidad al seguimiento de Cristo. La vocación de discípulo y el destino de mártir están en un mismo plano [22].

"**Y tome su cruz.**" La conjunción "y" es prácticamente epexegética (o "explicativa"): negarse *consiste en* cargar con la cruz. En su sentido obvio, la expresión alude al uso romano vigente de que los condenados a la crucifixión caminasen hacia el lugar señalado

---

19 Situación y forma literaria análoga en *Mc* 9, 35; *Mt* 19, 17. 21; 20, 26s = *Mc* 10, 43s.

20 Cfr. *Mt* 10, 33 = *Lc* 12, 9; *2 Tim* 2, 12b. En expresión equivalente: "*avergonzarse de él*": *Mc* 8, 38 = *Lc* 9, 26.

21 *Mt* 26, 34 par y 26, 69-75 par. En el relato de dicha caída se utiliza el verbo "*negar*" *arnéomai* = (*aparnéomai*) bastantes más veces que en todo el resto del Evangelio.

22 La reflexión cristiana derivó estas palabras del Maestro a la ascética de la "abnegación" habitual. Al estilo de saber decir *no* "cada día" (*Lc* 9, 23) a las tendencias, intereses y criterios propios, sólo y precisamente para seguir a Cristo caminando al ritmo de su paso. En esta versión ascética, el texto que comentamos ha sido una de las sentencias predilectas de la literatura espiritual cristiana de todas las épocas. Los santos han traducido a vida las palabras del Maestro, guiados por el Espíritu. La transformación del "*ego*-centrismo" humano en humano "*Cristo*-centrismo" realiza en plenitud aquella "metá-noia" que hace al hombre capaz de integrarse en el Reino de Dios (→ 4, 17).

llevando a cuestas el *patibulum* en que serían clavados *(Jn* 19, 17). En la época de Cristo todos los palestinenses podían imaginar sin dificultad la deplorable escena, que bastantes habrían presenciado personalmente. Con frecuencia eran varios los condenados, caminando uno tras otro. El imperativo de Jesús quiere decir que el que le sigue tiene que estar a punto, en disposición actual y realista, a ser uno de ellos, precisamente por ser su seguidor. El martirio es el destino connatural del discípulo (cfr. *Lc* 14, 27 y vol. I, página 460).

Estas palabras de Cristo dan por supuesto que quienes las oyen ya están habituados a imaginarle caminando con la cruz a cuestas [23]. Así fue en la experiencia discipular pospascual, pero difícilmente antes. Puede ser que el Maestro diese a esta Sentencia cierto tono de enigma. También es posible que la pronunciase después de una profecía inequívoca de su crucifixión (cfr. 20, 19). Pero tampoco se excluye la hipótesis de que la Comunidad apostólica concretase el lenguaje de Jesús [24], proyectando sobre él la realidad concreta de su pasión y muerte [25].

El *logion* concluye reflejando su comienzo, a manera de "inclusión": **y sígame.** [26] En su brevedad constituye la ley fundamental de los que tienen por vocación aceptada el compromiso de *seguir a Jesús* (→ 8, 18) [27]. En el texto original se percibe el balanceo de antítesis entre los pronombres personales *él* y *yo* [28]. En la perspectiva del discípulo resultan *yo* y *Cristo.* En último análisis, un *no*

[23] La expresión "llevar la cruz" no parece encontrarse nunca en sentido metafórico (aparte la reflexión cristiana). Un midrash rabínico a *Gén* 22, 6 compara a Isaac con uno que lleve la cruz sobre los hombros.

[24] Que hubiera hablado, por ejemplo, de "llevar su *yugo*" (→ 11, 29). Parece menos realista entender por "cruz" el *signo* de pertenencia al pueblo de Dios y de preservación escatológica en la línea simbolista de *Ez* 9, 4-6 y *Ap* 7, 2ss; 9, 4; 14, 1ss.

[25] Ya desde antes de la redacción escrita de los Evangelios, los creyentes en Cristo se habían acostumbrado a reflejar sobre su propia vida el misterio de la *Cruz.* Toda la Carta a los Gálatas presupone esta ascética (vgr. 2, 20; 5, 24; 6, 14, etcétera). En su vocabulario significativo, la expresión "llevar la cruz cada día" *(Lc* 9, 23) pudo referirse (como entre nosotros), aparte la sincera disponibilidad al martirio, al patrimonio de humillaciones (cfr. *Heb* 13, 13; 11, 24-26, etc.), dolor (cfr. *2 Pe* 2, 18-21) y desposeimiento (cfr. *Heb* 10, 33-34) propio de una vida cristiana normal, aceptada y sentida con la autenticidad del Sermón de la Montaña La redacción definitiva de esta Sentencia del Señor refleja también la experiencia de los mártires que murieron crucificados como el Maestro. Cfr. Tácito, *Ab exc. D. Augusto,* 15, 44.

[26] Reducido a esquema: A) el que quiera *venir en pos de Mí;* B) que renuncie a la vida; B') que acepte la muerte (o cruz), A') *y venga en pos de Mí* (es decir, "sígame": la expresión *seguir* es helenística; en arameo o hebreo tuvo que decir: "venga en pos de Mí").

[27] El imperativo: *"sígame" (akolouthéitō)* está en presente, que indica continuidad; los dos precedentes en aoristo, refiriéndose a una decisión que se toma de una vez para siempre.

[28] Quiasmo: A *(mou)* B *(heautón)* B' *(autoû)* A' *(moi).*

radical al "yo" mediante un *sí* total a Cristo: la sustitución del *Yo* por *Cristo*[29].

2. *Morir para vivir*

Porque "el que quiere salvar su vida,
la perderá;
pero el que pierda su vida por Mí,
la encontrará".

El segundo eslabón de esta *catena* de Sentencias está unido redaccionalmente al primero por una partícula causal lógica *(gár)*. Hay que caminar hacia la muerte en cruz con el Maestro **porque** la *Vida* es fruto de la *muerte* (cfr. *Jn* 12, 24). La última y definitiva estación del itinerario de los seguidores será también la del Maestro: *resucitar* (16, 21) a una nueva Vida que se obtiene, no a pesar de la muerte, sino germinando de la misma muerte. Esta paradoja[30], *morir para vivir,* la repiten casi con idénticas palabras Marcos (8, 35) y Lucas (9, 24) en el mismo contexto. Además Mateo la incluye entre las Instrucciones a los enviados (10, 39), unida también a la consigna de tomar la cruz. San Lucas la reitera asimismo, variando algunos verbos, en una secuencia escatológica del Camino a Jerusalén (17, 33). También la atestigua San Juan, matizándola y explicitándola con su estilo peculiar (12, 25). Además de los mencionados seis testimonios directos de esta Sentencia del Señor, muchos otros textos del Nuevo Testamento reflejan la idea general expresada en ella: *por la muerte a la vida*[31].

Como toda sentencia paradójica, también ésta juega con dos sentidos de un mismo vocablo, concretamente de la palabra *vida.* El término correspondiente en las lenguas bíblicas[32], además de otros, tiene los sentidos fundamentales de *soplo* (o "principio") *vital, vida, alma, persona.* En esta Sentencia predomina la noción de vida, dando por supuesto que el vivir humano se desarrolla a

---

[29] Que no puede menos de recordar aquella elevación teológica de San Pablo: "morí... fui con-crucificado... vivo: ya *no yo,* sino *Cristo* que vive en mí" *(Gál* 2, 19-20).

[30] De estilo proverbial. Comparar con el proverbio catalán: "per la vida es perd la vida".

[31] Vgr. *Rom* 8, 18; *2 Cor* 4, 10-5, 8; *Fil* 1, 21. 23; *Ap* 2, 10b; 7, 14-17, 12, 11, etc.

[32] Gr. *psykhē;* hebr. *népheš.*

través de dos fases sucesivas: una en este mundo y otra en el futuro (→ 12, 32). Así, **el que quiera salvar**, o "poner a salvo", **su vida**; es decir, el discípulo que se niegue a seguir el camino de la cruz y aceptar la muerte por Cristo, negándose a sí mismo (v. 24), **la perderá**: por cuanto su *psykhē*, su existencia personal humana en el más allá del Juicio se verá *perdida* (10, 28b), privada de "entrar" (18, 8s; 19, 17) en la auténtica *Vida*, término y fin del camino de la tribulación (7, 14). **Pero el que pierda** y sacrifique **su vida** temporal, conforme a la consigna precedente (v. 24), **por Mí**,[33] éste **la encontrará** (= 10, 39), la "*salvará*" (*Mc* 8, 35 y *Lc* 9, 24), la "*conservará*" (*Lc* 17, 33), la "*guardará*" *para la Vida eterna* (*Jn* 12, 25). Su *psykhē*, o existencia personal humana, entrará en aquella "Vida perdurable" (→ 25, 46b) que es regalo de Dios y participación de su misma Vida. El verbo "encontrar" (mantenido por San Mateo aquí y en 10, 39), además del sentido de *obtener* o *ganar* recomendado por el contexto (= "quien pierde, gana"), puede sugerir también el gozo de quien "descubre" (13, 44) o "consigue por fin" (13, 46) lo que era todo su anhelo, ideal y tesoro. Además de su sentido primario (dilema de vida o muerte ante el caso límite del martirio), también esta Sentencia se puede reflejar, en clave ascética, sobre la vida cotidiana del seguidor.

3. *Fracaso del que no se salva*

Porque "¿de qué le servirá a un hombre
ganar el mundo entero
si pierde su vida?
¿O qué podrá dar el hombre
a cambio de su vida?".

El redactor (¿presinóptico?) de esta *catena* de triple tradición sigue articulando las Sentencias por medio de la misma partícula **porque** (*gár*). Haría mal negocio (la imagen de fondo es comercial) uno que *perdiese* su vida (tema de enlace con la Sentencia anterior: v. 25a), después de *ganar* o hacerse dueño de todo el mundo. En efecto, **¿de qué le servirá a un hombre ganar el mundo entero**

---

[33] Por causa de mí" (*éneken emoû*): 5, 11; 10, 18. 39; 19, 29 ("*por mi Nombre*"). Marcos añade la epexégesis, de sabor paulino: "*y por el Evangelio*": 8, 35; cfr. 10, 29.

(según el sentido corriente de la palabra *mundo,* en la misma línea de la "tentación del monte": 4, 8), **si pierde su vida?** [34] Esta frase tiene sabor de proverbio (y encajaría como anillo al dedo con la tragedia personal de Alejandro Magno). Pero no consta que preexistiese al Evangelio como dicho popular; antes bien, parece original de Jesús. Su sentido literal está en línea de continuidad con el concepto de *perder la vida* (apódosis del primer dístico del logion precedente); entendiendo por "vida" la *Vida eterna* en el Reino del Padre [35]. Esta tercera Sentencia se refiere al problema escatológico personal. El lenguaje cristiano utiliza a este propósito las palabras *salvación* y *condenación* del *alma* [36]. La imagen de fondo (uno que llega a ser amo de todo el mundo, y entonces muere...) sirve de transparencia parabolizante para dar color a un pensamiento religioso [37].

La Sentencia termina (en *Mt* y *Mc)* con una reflexión de sentido común: **¿qué podrá dar el hombre a cambio de su vida?** El potentado confía resolver todos los problemas del mundo con la llave maestra del oro. Pero queda una puerta fuera de su alcance: la de la muerte, por la que ha de pasar una vez para siempre. Este es el tema de la meditación fundamental del Salmo 49 [48] (especialmente vv. 8-9): Juntando todos los bienes del mundo, no llegan al valor suficiente para conmutarlo *(antállagma)* por el de su propia *vida.* Si se traslada este concepto al de *Vida eterna,* una vez "perdida" en el más allá, la imposibilidad se eleva al infinito.

Para los miembros de las comunidades cristianas a las cuales se dirigía el Evangelio escrito, este logion del Señor representa, como indicábamos más arriba, la respuesta a *su* "tercera tentación".

---

[34] = *Mc* 8, 36 y *Lc* 9, 25. Algunos han dado significación proselitista o misionera al verbo *ganar* = *kerdainein* como en 18, 15; *1 Cor* 9, 19-22 (= "salvar") y *1 Pe* 3, 1. O sea: "de nada le aprovecharía al discípulo convertir a todo el mundo, si..., etc.". Esta adaptación de sentido puede ser útil en línea parenética. Pero en estricta exegesis debemos mantener el matiz lucrativo-comercial propio del verbo *Kerdainō:* cfr. 25, 16. 17. 20. 22. Es sugestiva la comparación de este texto con *Fil* 3, 8, donde Pablo, con los mismos verbos *dsēmioûsthai* y *kerdainein* del presente versículo, habla de *perder* todo para *ganar a Cristo.*

[35] Equivale a verse perdido íntegramente—cuerpo y alma—en la Gehena (10, 28b) de fuego (5, 22; 18, 9) eterno (18, 8; 25, 41) inextinguible (3, 12).

[36] Véase, en este sentido, la interpretación de la Pontificia Comisión Bíblica, dada en forma de Respuesta el 1 de julio de 1933: AAS 25 (1933) 344; *Enchiridion Biblicum*[4], 514; B. A. C. 136 *(Doctr. Pontif.* I), 1955, núm. 591.

[37] La expresión popular "perder el alma" (en el sentido de caer en la reprobación escatológica) traduce la apódosis de esta Sentencia. La reflexión cristiana práctica ha hecho de ella criterio fundamental de su estima y aprecio de los valores eternos, en contraste con la relatividad de los del "mundo". En la misma terminología se ha forjado la expresión "salvar almas". Muchos heroísmos se han apoyado en dicha reflexión.

4. *El Hijo del Hombre viene a juzgar*

Porque "el Hijo del Hombre va a venir
en la gloria de su Padre, con sus ángeles,
y entonces pagará a cada uno según su conducta".

Misma partícula de coordinación que en los dos logia precedentes. Se desdibuja el paralelismo con Marcos (8, 38) y Lucas (9, 26) [38]. **El Hijo del Hombre va a venir en la gloria de su Padre.** Todas las grandes o pequeñas coordenaciones de Palabras del Señor en el Evangelio de Mateo convergen hacia la VENIDA del Hijo del Hombre. "Hijo del Hombre" e HIJO DE DIOS, *su* Gloria (19, 28; 24, 30; 25, 31) es la del Padre: divina (→ 17, 2. 5). La forma verbal "va a venir" [39] sugiere una proximidad, que el versículo siguiente acentuará. Vendrá **con sus ángeles** (→ 24, 31), séquito y servicio reservado a Dios (→ 25, 31).

En la perspectiva de Mateo, la Venida del Hijo del Hombre trae al pensamiento, ante todo, el JUICIO escatológico. También en este punto su Cristología eleva a Jesús al nivel de Yahveh, considerándolo Juez universal en el último Día: **entonces pagará a cada uno según su conducta.** Inciso peculiar de Mateo en este contexto sinóptico; la misma frase se encuentra, casi idéntica, en los Proverbios (24, 12) y en el Salterio (*Sal* 62, 12 [61, 13]); aproximada en el Eclesiástico (35, 22 [24] [40]). Idea característica del magisterio profético [41], señala el camino hacia la cumbre en el proceso histórico de formación de la conciencia personal: no salva o condena la pertenencia a un grupo, sino la *praxis* responsable de *cada uno (... katà tēn prâxin autoû)* [42]. La descripción profética del Juicio al término del Sermón Escatológico señala como praxis responsable el servicio a Cristo en sus hermanos (25, 35ss. 42ss). Aquí, por contexto redaccional, la praxis consiste en llevar la cruz con abnegación propia siguiendo al Maestro (v. 24); la retribución, en ganar o perder la vida verdadera (vv. 25. 26). El discípulo será juzgado en su fidelidad a la ley fundamental del seguimiento.

---

[38] Que traen aquí una Sentencia análoga a la de *Mt* 10, 33.

[39] *Méllei*... cfr. 2, 13; 11, 14; 17, 12. 22; 20, 17. 22.

[40] Citada con mucha frecuencia, íntegra o en parte, al pie de la letra o por aproximación. En el N. T.: *Rom* 2, 6; *2 Tim* 4, 14; *Ap* 2, 23; cfr. *1 Cor* 3, 13; *2 Cor* 5, 10; 11, 15; *1 Pe* 1, 17; *Ap* 20, 12; 22, 12.

[41] Vgr. *Jer* 17, 10; *Ez* 18, 30; 33, 20, etc.

[42] Algunos códices en vez de *praxis* ponen "las obras" *(tà érga),* por adaptación a los textos citados de Proverbios y Salterio.

5. *Su venida está cerca*

"En verdad os digo:
Algunos de los que están aquí no gustarán la muerte antes que vean al Hijo del Hombre viniendo en su [Reino."

Ultimo eslabón en esta cadena de Sentencias, que refuerza la precedente motivación escatológica del seguimiento de Jesús hacia el martirio. La certeza de que vendrá el Hijo del Hombre (v. 27) lleva una carga afectiva de *proximidad*. Esta sensación de proximidad es un motivo habitual en la pedagogía de Mateo: estímulo del misionero (10, 23), imperativo de "vigilancia" para el hombre evangélico (24, 44-25, 20), amenaza para los incrédulos (26, 64; cfr. 23, 39), aviso y fuente de energía para los que han decidido seguir a Jesús (16, 28).

Los tres Sinópticos coinciden en la primera mitad de este logion profético *(quiénes verán...)*. El último inciso *(qué es lo que verán...)* lo redacta cada uno a su manera.

Empieza con aquella aseveración característica de Jesús: "**Amen**", **os digo**... (→ 5, 18), que reaparecerá con frecuencia en los capítulos que faltan [43]. La mayor parte de las veces subraya, como ahora, una afirmación de tema escatológico en tono apocalíptico: **algunos de los que están aquí no gustarán la muerte** [44] **antes que vean al Hijo del Hombre viniendo en su Reino** [45].

No sería objetivo trasladar a sentido espiritual o místico la promesa de que algunos *no morirán* [46]. Estas palabras tal como las diría Jesús brotaron en el amplio contexto del tema central de su Mensaje: *El Reino de Dios está cerca* (→ 4, 17). La "Venida del Hijo del Hombre" corresponde al punto crítico de su instauración. Al afirmar su proximidad pensaba y hablaba en la clave de expresión escatológico-apocalíptica de la era mesiánica. En la psicología del hombre evangélico, la llegada del Reino es una constante inmediatez teológica, que, aunque independiente del tiempo, informa y da sentido a todos los acontecimientos temporales. En su "compren-

---

[43] Hasta aquí, 11 veces; de aquí al final, 19. (La mitad del libro de Mateo corresponde al segundo relato de la multiplicación de los panes).

[44] Aramaísmo frecuente = *no morirán;* cfr. *Jn* 8, 52; *Heb* 2, 9.

[45] Según Marcos (9, 1): *antes que vean que el Reino de Dios ha venido con poder;* según Lucas (9, 27): *antes que vean el Reino de Dios.*

[46] Cfr. *Jn* 8, 51-52 y el texto de San Ambrosio citado en la nota 244 de la sección VIII.

siva imprecisión", el magisterio escatológico de Jesús dejaba abierta la posibilidad de opinar o presentir que el fin último estaba a la puerta. Pero tampoco impedía que la sucesiva reflexión y experiencia hiciese comprender que el Reino de Dios, a la par que se está manifestando presente ya y eficaz en este mundo, no tiene prisa temporal [47].

Los mismos evangelistas reflejan su incertidumbre en la manera de redactar el último inciso de esta frase. No se opone a la verdad del Evangelio, antes al contrario, el que expresen sin claridad lo que para ellos mismos era oscuro.

El verbo **ver** tiene con frecuencia, y sobre todo en el lenguaje semítico, la significación de *percibir* o *experimentar*. Según Marcos y Lucas, algunos oyentes de Jesús serán testigos del establecimiento del *Reino de Dios*. Según Mateo, de la *Venida del Hijo del Hombre en "su" Reino* (→ 13, 41. 43). Conforme a la terminología habitual de Mateo y por contexto inmediato (v. 27), se refiere, ante todo, a su Venida gloriosa como Rey y Juez.

Cuando los Sinópticos estructuraron su Catequesis, la experiencia y la reflexión les habían hecho entrever que la verdad profunda de este *logion* se refería esencialmente a la Glorificación de Jesús. En otras palabras, que el Reino de Dios y la "Parusía" (→ 24, 3) o Venida del Hijo del Hombre son ya realidad operante en el misterio de la Pascua cristiana.

Por otra parte, la reflexión cristiana había interpretado la *teofanía del monte* como una antevisión real de esta Gloria *(2 Pe* 1, 11. 16-18). Por eso los Sinópticos, unánimemente, hicieron de este logion un versículo-enlace entre la precedente parénesis sobre el Camino de la Cruz y la inmediata experiencia, por parte de "algunos", de *ver* al Hijo de Dios transfigurado en la Gloria de su Realeza.

[47] Según esto, la "visión" o *experiencia personal* a que se refiere este logion podría considerarse realizada en un determinado acontecimiento de especial significación y virtualidad escatológica. Los intérpretes se inclinan ya por uno, ya por otro; p. ej.: a) la Resurrección/Glorificación de Jesús; b) Pentecostés; c) el establecimiento, difusión y permanencia de la gran Iglesia en el mundo; d) la destrucción de Jerusalén y el Templo (cfr. cap. 24-25). En boca de Jesús la expresión tuvo, seguramente, un sentido menos concreto.

3. VISION DE LA GLORIA DEL HIJO DEL HOMBRE

El eco de los temas fundamentales del Exodo se percibe a lo largo de toda la Catequesis evangélica. El que está habituado a esta música de fondo no puede leer el relato de la Transfiguración sin pensar en el Sinaí.

El significado central de esta página es la *Revelación del Hijo de Dios.* A mitad de camino entre la teofanía del Jordán y los hechos pascuales, la altura de la Transfiguración sirve de otero para contemplar en visión panorámica todo el misterio de Jesús. El redactor centra el foco de su intención pedagógica no precisamente en la glorificación del Señor sino en la iluminación de la fe de los tres discípulos. Son el germen de la *Ekklesía* (16, 18). Mateo armonizó previamente el tenor teológico de la confesión de Pedro (16, 16) con el de la Voz que habla desde la nube (17, 5). Armonía entre la *Revelación* del Padre que está en el cielo y la *Fe* de la Iglesia en torno a Pedro, que está en la tierra.

El punto de encuentro entre la Revelación y la Fe es la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios. El mismo es la nueva LEY viviente que el Padre promulga a la Iglesia: *"Escuchadle."*

* * *

Otros motivos veterotestamentarios, además del reflejo del Sinaí, convergen en la manera de presentar esta teofanía. El del *Hijo del Hombre* según Daniel. El del *Siervo de Yahveh* según Isaías. El del *Profeta* escatológico según el Deuteronomio. El del *Rey Hijo de Dios* según el mesianismo real (p. ej. en el salmo segundo). Se da también en ella una intensa concentración de pro-

cedimientos significativos, que aproximan esta página al estilo apocalíptico: el tema de la *Gloria* de Yahveh, la *Voz* celeste, el *monte*, la *nube* (la *Shekináh)*, el *tabernáculo* o tienda donde mora Dios entre los hombres...

La misma reflexión cristiana podría haber proyectado sobre este momento la posterior experiencia de los hechos pascuales.

* * *

Además de los comentarios generales, se han escrito y se seguirán escribiendo sobre el misterio de la Transfiguración numerosas monografías. Ante su riqueza cromática, los exegetas acentúan y aun exageran uno u otro color. Para bastantes sería anticipación catequética de una aparición del Señor resucitado. Otros creen descubrir en el relato la sublimación mesiánica de la fiesta de los Tabernáculos. El catálogo de todas las opiniones sería interminable: transposición cristológica de una fiesta anual yahvística de entronización... expresión didáctica de una experiencia interna de Jesús... visión subjetiva de los discípulos... sueño traducido a narración... fenómeno natural idealizado (efectos sugestivos de una tempestad, de un amanecer)... leyenda simbólica... puro mito...

Parece razonable admitir que los evangelistas, bajo un vestido literario discretamente apocalíptico, se refieren a un momento real de suma importancia en la vida de Jesús y en su relación con los discípulos, anterior a los hechos pascuales. No hay por qué excluir en El cualquier rasgo preternatural. Toca al exegeta percibir en plenitud el contenido doctrinal de esta página misteriosa, y dejar abiertos los signos de interrogación que la conciencia de sus límites no le permita cerrar.

* * *

El relato, formado en una previa fase de tradición, nos ha llegado por triple redacción sinóptica. Cada evangelista (sobre todo Lucas) le da su propia fisonomía literaria y catequética. Señalaremos los matices propios de Mateo.

Además del relato sinóptico hay que tener en cuenta una referencia e interpretación teológica en la segunda Carta atribuida a

San Pedro (1, 16-18). Algunos opinan que también Juan alude a la Transfiguración en el Prólogo de su Evangelio (1, 14): *"vimos su Gloria..."* (cfr. *Lc* 9, 32).

La Transfiguración
(17, 1-9. Cfr. *Mc* 9, 2-10; *Lc* 9, 28-36)

17, 1 **Y, seis días después, Jesús toma consigo a Pedro, a Santiago y a Juan su hermano, y los lleva a un monte alto a solas.**
2 **Y se transfiguró delante de ellos, y resplandeció su rostro como el sol, y sus vestiduras se volvieron blancas como la luz.**
3 **Y he aquí que se les apareció Moisés y Elías conversando con El.**
4 **Pedro, tomando la palabra, dijo a Jesús:**
"Señor, es bueno estarnos aquí;
si quieres, haré aquí tres tiendas:
una para Ti y una para Moisés y una para Elías."
5 **Mientras aún estaba hablando, he aquí que una nube luminosa los cubrió.**
Y he aquí una voz desde la nube, que decía:
"Este es mi Hijo,
el Amado, en quien me he complacido:
Escuchadle."
6 **Al oirlo, los discípulos cayeron sobre sus rostros, y se atemorizaron en gran manera.**
7 **Jesús se acercó, y tocándolos dijo:**
"Levantaos y no temáis."
8 **Y alzando los ojos, no vieron a nadie más que a El, Jesús, solo.**
9 **Y mientras bajaban del monte, Jesús les ordenó:**
"A nadie contéis esta visión, hasta que el Hijo del Hombre haya resucitado de entre los muertos."

1. El relato empieza con una *ambientación circunstancial* (cfr. *Mc* 9, 2 y *Lc* 9, 28), determinada por tres elementos: *tiempo, personas, lugar.*

a) La indicación del tiempo: **seis días después**, es concreta, lo cual no deja de constituir una excepción dentro del estilo sinóp-

tico (cfr. también 26, 2 par). En San Lucas, como de costumbre [48], la cifra es aproximativa. Este subrayado cronológico tiende un puente de relación consciente con el hecho a partir del que hay que contar los *seis días* [49]. En perspectiva catequética este hecho comprende todo el bloque precedente: confesión de Pedro; predicción de la Pasión; ascética del seguimiento (16, 13-28) [50]. En el centro intencional de dicho bloque está la *afirmación cristológica* del discípulo, revelada por el Padre (16, 16s). La escena del monte la ratifica a nivel de teofanía, y en esto consiste el valor fundamental del relato de la Transfiguración.

b) Las *personas* son (excepto Andrés) las que, según el evangelista, formaron el primer círculo de selectos (4, 18-22 par) y nunca dejaron de encabezar el catálogo apostólico (10, 2 par): **Jesús toma consigo a Pedro, a Santiago y a Juan su hermano.** El Evangelio dibuja en torno a Cristo no sólo uno sino varios círculos concéntricos de selectos (vol. I, págs. 167s): el de muchos [51], el de *los Doce* (→ 10, 1), el de cuatro (cfr. *Mc* 13, 3), o tres... [52]. La terna "*Pedro, Santiago, Juan*" se destaca también en la historia de la hija de Jairo según Marcos (5, 37) y Lucas (8, 51), y en Getsemaní (*Mt* 26, 37 = *Mc* 14, 33); en estos casos, como en el de la Transfiguración, Jesús los toma consigo *(paralambánei)* en función de testigos, que tenían que ser dos o tres según la Ley [53].

c) La indicación de *lugar* encuadra el misterio de la Transfiguración en un marco significativo: **y los lleva a un monte alto a solas.** Mateo tiene especial predilección por el tema de la *montaña* con relación a Jesús [54]. La ida al monte suele connotar un deseo

---

48 Cfr. 3, 23; 8, 42; 9, 14; 22, 59; 23, 44; *Act* 1, 15; 2, 41; 4, 4; 5, 7. 36; 10, 3; 13, 18. 20; 19, 7. 34; 17, 37 l. var.

49 Parecen rebuscadas algunas interpretaciones alegorizantes o alusivas de los "seis días" (p ej., a *Ex* 24, 16; o al último día de la fiesta de los Tabernáculos).

50 Por contexto inmediato, el breve tiempo de "seis días" afecta, ante todo, al logion del versículo precedente.

51 Vgr., los "setenta (y dos)" de *Lc* 10, 1.

52 Es verosímil que los "círculos" más reducidos, sobre todo el de doce y el de tres, reflejen también la concreta situación organizativa de las pequeñas comunidades locales.

53 *Dt* 19, 15. Al enumerarlos, los evangelistas anteponen siempre Santiago a Juan (con algunas excepciones en *Lc/Ev* y *Act*). *Mt* y *Mc* denominan varias veces a Juan como "hermano de Santiago". Su condición de protomártir entre los apóstoles, debió de dar a Santiago cierta preeminencia de veneración.

54 → 28, 16; cfr. 4, 8; 5, 1 y 8, 1 (cfr. *Mc* 3, 13; *Lc* 6, 12); 14, 23 (= *Mc* 6, 46; cfr. *Jn* 6, 15 y 3); 15, 29; 17, 1 y 9 (cfr. *Mc* 9, 2 y 9; *Lc* 9, 28 y 37); 21, 1 (= *Mc* 11, 1 = *Lc* 19, 29); 24, 3 (= *Mc* 13, 3); 26, 30 (= *Mc* 14, 26; cfr. *Lc* 22, 39). Véase también *Jn* 8, 1 y *Lc* 21, 37, además de *Act* 1, 9-12. El tema del *monte* está implícito en la idea de *Jerusalén* (cfr. *Sal* 48 [47], 2-3 en el contexto de la cita de *Mt* 5, 35) y en la del *Templo*. En la imaginación del hombre de la Biblia, el monte es sede adecuada para la majestad de Dios y lugar de comunicación entre el cielo y la tierra. El género apocalíptico usó y abusó del simbolismo de la mon-

de aislamiento de la multitud para tratar *a solas* con los discípulos (→ 5, 1), y también para darse a la *oración.* San Lucas hace mención explícita de este último aspecto, tan propio de su espiritualidad: "subió al monte *a orar*" (9, 28s). El verbo griego *(anaphérei: Mt* y *Mc)* se podría traducir literalmente por *"los hace subir"*; dicho verbo sólo reaparece en el Nuevo Testamento cuando el relato de la Ascensión según Lucas [55]. El adjetivo *alto* califica, con cierto énfasis, el relieve de este monte (cfr. *Ap* 21, 10; [*Ez* 40, 2]); en San Mateo recuerda, además, por contraste el monte de la Tentación (4, 8). Se advierte en esta indicación topográfica cierta vibración de *excelsior!,* que preludia un momento singular de contacto entre el orden celeste y el terreno. Es probable que el autor de la Catequesis quisiese sugerir, en esta subida al monte, la transparencia significativa de un nuevo Sinaí [56].

El anhelo de *precisión,* tan propio del sentido de imaginación histórica de los peregrinos, deseó saber, ya desde muy antiguo, cuál era exactamente el "monte santo" *(2 Pe* 1, 18) de la Transfiguración. La localización predilecta, al menos desde el siglo IV, ha sido el *Tabor* (cfr. S. Jerónimo, *Epist. 108, ad Eustochium* [a. 404], 13; ML 22, 889; CSEL 55, 323 [16-17] [y *Epist. 46, Paulae et Eustochii ad Marcellam* [aprox. 386], 13; ML 22, 491; CSEL 54, 344 [5-7]; S. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* [a. 348], 12, 16; MG 33, 744 B. Muy dudoso el testimonio de Orígenes [s. III]; cfr. *Selecta in Psalm.,* Ps. 88, 13; MG 12, 1548 D]). Un halo afectivo aureola su nombre. Al margen de la falta de certeza histórica, tantos siglos de veneración han dado al Tabor atmósfera de "lugar santo". Desde su altura, modesta pero singular, la panorámica es un libro abierto de geografía palestinense. Su inconfundible relieve habia impresionado ya mucho antes la imaginación de los hebreos (cfr. *Sal* 89 [88], 13). Desde otro punto de vista, el Tabor ha sido siempre una posición estratégica de primer orden (cfr. vgr. *Jue* 4-5). Algunos autores recientes prefieren ambientar la Transfiguración en el

---

taña (cfr. vgr. *Henoc* 24-26 y el *Pastor* de Hermas 78-86 [Sim. IX, 1-9] y 94-107 [Sim. IX, 17-30]. A partir del tema *Cristo-Roca* (Hermas, *Pastor* 79, 1 [Sim. IX, 2, 1] y 89, 1 [Sim. IX, 12, 1], la simbología cristiana elaboró el tema *Cristo-Monte* (que desarrolla hermosamente Fray Luis de León en el libro primero de *Los Nombres de Cristo).*

[55] *Lc* 24, 51 : *anephéreto.* Las demás veces que se usa en el N. T. tiene sentido técnico litúrgico de *presentar* ("elevándola") *una ofrenda.*

[56] Cfr. Tertuliano, *Adversus Marcionem,* lib. 4, 22: *"In montem secedit.* Agnosco forman loci. Nam et pristinum populum apud montem et visione et voce sua Creator initiarat. Oportebat in eo suggestu consignari Novum Testamentum, in quo conscriptum Vetus fuerat, sub eodem etiam ambitu nubis..."; ML 2, 444 A; CSEL 47, 493 (21-25); CC (ser. lat.) 1, 602 (21-25). "Se retiró a una montaña. Reconozco la significación formal de este lugar. Porque fue también junto a una montaña donde el Creador inició al antiguo Pueblo por medio de la visión y por medio de la voz. Era conveniente que el Nuevo Testamento fuese autenticado en el mismo estrado en que fue consignado el Antiguo, bajo el mismo pabellón de la nube..."

Hermón, o en alguna alta montaña de la Galilea septentrional. Ninguna razón es definitiva, ni apenas persuasiva. El hecho de que se manifieste la Gloria del Hijo de Dios no en el monte Sión (cfr. *Sal* 2, 6) sino en otra montaña anónima, seguramente en Galilea, anticipa, como indicio de topografía teológica, la descalificación mesiánica de Jerusalén.

2. Como preludio a la teofanía se describe una misteriosa transformación visible de Jesús: **y se transfiguró delante de ellos.** En presencia de los tres apóstoles, testigos de la gloria de Jesús (cfr. *2 Pe* 1, 16-18 y *Jn* 1, 14). Mateo y Marcos expresan el misterio por medio del verbo "trans-figurarse" [57]. San Lucas le evita [58], tal vez para no sugerir a mentalidades helenistas alguna analogía con las "metamorfosis" de la literatura pagana. San Mateo describe el efecto de la "trans-figuración" en la faz y en los vestidos: **y resplandeció su rostro como el sol, y sus vestiduras se volvieron blancas como la luz.** En la simbología apocalíptica el blanco es propio de las apariciones divinas; se manifiesta en el "vestido" de Dios *(Dan* 7, 9), en el de sus ángeles *(Mt* 28, 3; *Mc* 16, 5; *Jn* 20, 12; *Act* 1, 10) o seres celestes *(Ap* 4, 4; 19, 14), en el de los hombres ya glorificados (cfr. *Ap* 3, 5; 6, 11; 7, 9. 13) o en ruta hacia la glorificación (cfr. *Ap* 3, 4. 18; 7, 14). El *blanco* simbólico-divino, más que color es un fulgor irradiante *(Lc* 9, 29 y *Mc* 9, 3; cfr. *Lc* 24, 4 par); su término de comparación espontáneo es la *luz* [59]. El color blanco puede sugerir también una inmaculada pureza (cfr. *Ap* 3, 4 y 7, 14).

Sólo Mateo describe el resplandor del rostro, comparándolo con el del sol. Comparación clásica, en la Biblia y fuera de ella, como expresión de la máxima *luz* (cfr. *Act* 26, 13) [60].

El fulgor del semblante y la claridad supernatural *(Mc* 9, 3) de las vestiduras corresponden a un peculiar procedimiento de pedagogía religiosa en la historia bíblica de la Revelación; a saber, la aparición de un fenómeno sensible luminoso como aviso y signo de una especial presencia eficaz de la Divinidad. Esta manifestación epifánica se llama a veces "*Gloria* [de Yahveh]". Es irradiación de la Santidad de Dios, exclusiva de El; pero su reflejo se

---

[57] En ningún otro texto de los Evangelios. En el resto del N. T., sólo *Rom* 12, 2 y *2 Cor* 3, 18. Nunca en los LXX. La forma pasiva *metemorphôthē:* "fue transfigurado") puede aludir a la iniciativa de Dios (sujeto agente implícito).

[58] "*Su rostro tomó otro aspecto*" (9, 29).

[59] O también la *nieve:* 28, 3 y lec. var. de 17, 2 aceptada por las versiones latinas y otras; cfr. *Dan* 7, 9.

[60] Se aplica a la gloria de los justos en el Reino del Padre (13, 43), al vestido de la Mujer en el Apocalipsis (12, 1), al rostro de un ángel *(Ap* 10, 1), a la faz del Hijo del Hombre *(Ap* 1, 16).

comunica a los ángeles y también a los hombres justos. Ejemplo arquetípico, el rostro de Moisés irradiando "Gloria" después de conversar con Yahveh en el Sinaí *(Ex* 34, 29-35; *2 Cor* 3, 7-13). Jesús, el Mesías, se manifiesta en el alto monte como nuevo Moisés, y más que Moisés. Los discípulos pregustan la nueva Jerusalén, cuya luz es la Gloria de Dios con que la ilumina el Cordero *(Ap* 21, 23).

La trans-figuración de Moisés había sido efecto de su diálogo con Yahveh *(Ex* 34, 29ss). San Lucas advierte que, habiendo subido Jesús al monte *para orar* (9, 28), fue *mientras oraba* (v. 29) cuando se transparentó en su rostro la *Gloria* divina (v. 32). La contemplación asimila el hombre a Dios. San Pablo aplica esta experiencia a la relación entre los cristianos y Cristo (2 *Cor* 3, 18; 4, 6). La Gloria de Dios transfigurará *(metaskhematísei)* un día sus cuerpos a semejanza del cuerpo glorioso del Señor *(Fil* 3, 21). Ya ahora, el crecimiento espiritual en Cristo es una mística "transfiguración" *(metamorphoúmetha: 2 Cor* 3, 18). La momentánea glorificación de la carne de Jesús en el alto monte ilumina la teología del cuerpo humano. Es sobrenaturalmente connatural que el Hijo de Dios manifieste su Gloria, incluso sensiblemente, en todo cuanto es: también en su carne.

3. *Aparición de Moisés y Elías.* **Y he aquí que se les apareció Moisés y Elías conversando con El.** Lucas (9, 30-31) declara el tema del coloquio: trataban del "éxodo" *(tēn éxodon autoû)*, o partida de este mundo [61], que Jesús iba a llevar a término en Jerusalén [62]. Moisés [63] y Elías [64] habían sido los dos únicos a quienes se concedió el privilegio de ver de alguna manera la *Gloria* de Yahveh y hablar con El, precisamente en el monte Sinaí. Moisés, además, recibió en su rostro un reflejo de esta Gloria. Su aparición y diálogo tiene un sentido más profundo que el de señalar a Jesús como un *nuevo Moisés.* La actitud de ellos subraya la superioridad de El. Moisés y Elías hablaron en el Sinaí *con Yahveh;* ahora hablan *con Jesús.*

Muchos comentaristas han visto en *Moisés* y *Elías* la personificación de *la Ley* y *los Profetas* (→ 5, 17) respectivamente. Su pre-

---

61 *2 Pe* 1, 15; cfr. *Jn* 13, 1. 33. 36; 14, 2-6. 28, etc.

62 Más que en el paso de la cruz, Lucas piensa en la perspectiva terminal de la "asunción" *(Lc* 9, 51: *análēmpsis;* cfr. *anelēmphthē* [*Mc* 16. 19]; *Act* 1, 2. 11. 22; *1 Tim* 3, 16), cuando Jesús *fue subido* al cielo *(anephéreto: Lc* 24, 51).

63 Cfr. *Ex* 24, 12-18; 33, 18-23; 34, 4-9. 29-35, etc.

64 Cfr. *1 Re* 19, 8-18.

sencia es un signo de cómo la Ley y los Profetas confluyen en Cristo.

La expectación de un retorno de Elías era popular en Israel [65]; después de la Transfiguración los discípulos preguntarán sobre el particular (vv. 10-13). La creencia en esta vuelta del profeta tenía como punto de apoyo la convicción de que aún no había muerto, fundada en el relato bíblico de su "asunción" *(2 Re* 2, 11s; *Eclo* 48, 9). La aparición de Moisés tendría menos arraigo en la imaginación popular [66]. San Marcos destaca la figura de Elías [67]; San Mateo, en cambio, pasa a primer término el nombre de Moisés y mantiene el verbo en singular, dando así mayor relieve a su personalidad [68].

4. *Reacción y ofrecimiento de Pedro.* **Pedro, tomando la palabra** [69], **dijo a Jesús...** Pedro sigue siendo, a lo largo de estos capítulos centrales de Mateo, el único y frecuente portavoz individual [70]. A las palabras que los tres Sinópticos ponen en labios del primer discípulo se les puede dar, al pronunciarlas, diversos matices. Como base para el comentario hemos calcado el texto griego: "**Señor, es bueno estarnos aquí; si quieres, haré aquí tres tiendas: una para Ti y una para Moisés y una para Elías.**" El vocativo "Señor" —*Kyrie*— transporta la exclamación de Pedro al tono litúrgico-teológico del primer Evangelio ,→ 5, 2 y 8, 2) [71]. En el primer inciso de la exclamación algunos no ven más que la ingenuidad de indicarle al Maestro que es muy oportuno que estén allí dispuestos a levantar tres cabañas, individuales como correspondía a personajes ilustres. Otros ven en la mención de las tiendas un signo de referencia a

---

65 → 11, 14; cfr. también *Eclo* 48, 10s.

66 Aunque cierta tradición judaica hablaba también de una "asunción" de Moisés.

67 9, 4: *"se les apareció Elías, con Moisés..."*

68 *"Se les apareció Moisés y Elías..."* Por la manera como escriben algunos autores de trabajos científicos, diríase que estaban informados no sólo del tema de la conversación *(Lc* 9, 31) sino incluso del tono afectivo y exhortatorio con que Moisés y Elías ilustraron a Jesús, p. ej., acerca del destino señalado al Siervo de Yahveh. Se ha sugerido incluso un paralelismo con el ángel de Getsemaní *(Lc* 22, 43). Son reflexiones interesantes en línea de homilía.

69 "Tomando la palabra": interpretación del habitual hebraísmo: *respondiendo (apokritheis:* 12, 38; 15, 15, etc.). *Responder* conserva el sentido genérico de "reaccionar, hablando, ante determinada situación" (que, aun sin ser una *pregunta* explícita, abre de hecho un interrogante).

70 14, 28; 15, 15; 16, 16. 22; 17, 24s. 26; 18, 21; 19, 27.

71 En *Mc* (9, 5) el vocativo es *Rabbi* (→ 23, 7s), que *Mt* evita entre los discípulos, reservándolo, no sin intención, a solo Judas (26, 25. 49). En *Lc* (9, 33): *epistáta.*

la fiesta de las Tiendas o "Tabernáculos" [72]; las palabras de Pedro aludirían al tema teológico de la *habitación* de Dios en su *Tienda* entre los hombres [73]. El sentido catequético de la exclamación de Pedro (que los tres Sinópticos reproducen con las mismas palabras) no debía ser ni tan trivial ni tan profundo. Al fatídico presentimiento de la *ida a Jerusalén* (16, 21) opone la dichosa realidad de "**aquí**" [74]. "Estarnos aquí" significa *permanecer, quedarse* [75]. *Es bueno* constituye la conocida prótasis hebraizante en las frases comparativas, donde equivale a: *es mejor.* Con matiz desiderativo (probable, posible o irreal según el contexto) = "*sería mejor...*" [76]. En resumen, la exclamación de Pedro traduce un no mortificado sentimiento "propio de los hombres" (16, 23); "¡Señor, mejor sería quedarnos en la gloria de este monte...!" (se sobrentiende, por contexto: "... que emprender el camino a Jerusalén"). Mateo, que no tiene reparo en destacar las humillaciones de Pedro, omite la anotación o excusa puesta por Marcos (9, 6) y Lucas (9, 33) de que "no sabía lo que se decía".

5. Sigue, como centro de esta unidad, la *teofanía,* complementaria de la del Jordán (→ 3, 16-17). Doble manifestación, como allí: una visual y otra acústica. Después de la frase-cliché de transición: **mientras aún estaba hablando...** [77], el característico semitismo *kaì idoú:* **he aquí que...** [78] señala y destaca, como una llamada de atención, los dos momentos de la teofanía:

a) Signo visible: **he aquí que una nube luminosa los cubrió.** En la pedagogía bíblica, la *nube* (cuando forma parte de una teofanía) es uno de los símbolos que suelen acompañar, ordinariamente en forma de luz o de fuego, la manifestación de la "*Gloria*" de Yahveh (→ v. 2). Vestidura celeste que envuelve a Dios en su mis-

---

[72] cfr. *Jn* 7, 2ss; *Ex* 23, 16b; *Lev* 23, 33-36. 39-43; *Núm* 29, 12-39; *Dt* 16, 13-16; *Ez* 45, 25.

[73] Vgr. *Ez* 37, 27; 43, 7; *Ap* 7, 15; 21, 3; cfr. *Jn* 1, 14. El versículo 5 sugiere un contraste entre las inútiles tiendas ofrecidas por Pedro y la "Tienda"—Tabernáculo o Templo—de la *Presencia* escatológica de Dios en su Pueblo. En efecto, algunos targumim contemporáneos del Evangelio (a propósito de *Lev* 23, 42s) habían fusionado el tema de las "tiendas" del éxodo con el de la *Shekináh:* la nube gloriosa que cubría al pueblo de Israel bajo la imagen de tiendas.

[74] Mateo, en comparación con *Mc* y *Lc,* destaca repitiéndolo el adverbio *aquí,* pone en singular el ofrecimiento de Pedro *(Mc* y *Lc:* "haremos") y le da un acento respetuoso, condicionándolo a la voluntad del Señor: "*Si quieres...*" *(ei théleis:* condicional real; se da por supuesto que, efectivamente, lo quiere).

[75] Cfr. 2, 13: *isthi ekeî* = "*quédate allí*".

[76] Cfr. 18, 8s y *Mc* 9, 42. 43. 45. 47; *Mt* 26, 24 y *Mc* 14, 21.

[77] 12, 46; 26, 47 par; *Mc* 5, 35 par; *Lc* 22, 60; *Act* 10, 44.

[78] = "*¡Mira!...*" Correspondiente a la partícula deíctica hebrea *hinnéh:* → 2, 2. En *Mt,* 62 veces; en *Lc,* 57; en *Mc,* 7 (8); en *Jn,* 4.

terio, y luego signo de su Presencia especialísima, actualizada, perceptible. El tema bíblico de la *nube* tiene su punto de partida en el Exodo. En los demás Libros casi siempre supone una evocación del mismo. En la *nube* el Señor guía a su pueblo hasta el Sinaí [79]. En el Sinaí, la *nube* recubre el monte y envuelve en misterio la Palabra de Dios durante la gran Revelación [80]. A partir de entonces, la *nube* concentra su función de signo en la Tienda o "Tabernáculo", que *recubre con su sombra* señalándole como Morada de Dios entre los hombres [81]. Desde allí indica la guía del Señor en la prosecución del éxodo [82]. Cuando al "Tabernáculo" sucede el Templo de Jerusalén, Dios toma posesión del mismo también bajo el signo de la *nube* [83]. La *nube* entra también de algún modo en la representación de la *Gloria de Yahveh* que Ezequiel ve emigrar de Jerusalén [84], con la esperanza de su retorno [85]. Esta esperanza del retorno de la *Gloria* y de la *nube,* incorporada ya a la psicología mesiánica, fue ardiente en la época próxima al Nuevo Testamento (cfr. *2 Mac* 2, 8). El simbolismo teológico de la *nube* entró también en la literatura sapiencial [86]; fue utilizado en la descripción poética de las teofanías [87] y se hizo clásico, dentro del género apocalíptico, por la visión del Hijo del Hombre según Daniel (7, 13), a través de la que pasó al Nuevo Testamento [88]. Un reflejo de este valor significativo de la *nube* aparece también en el relato de la "asunción" del Mesías al cielo *(Act* 1, 9) y en el presentimiento de la de sus elegidos (cfr. *1 Tes* 4, 17; *Ap* 11, 12).

Así, pues, la aparición de la *nube* en el alto monte tenía una significación transparente para los discípulos, formados en la escuela de la Biblia. Indica la *Presencia*—especialísima, actualizada y perceptible—*de Dios*. San Mateo subraya la relación de la *nube* con la *Gloria* (v. 2) por medio del adjetivo *luminosa.* Los tres Sinópticos expresan la acción de "cubrir" con el verbo técnico *episkiádsein* (cfr. *Lc* 1, 35), que evoca el *reposar* (la nube) *cubriendo con su sombra* el "Tabernáculo" de la Alianza en el Exodo, "lleno

---

79 *Ex* 13, 21s; 14, 19s. 24; 16, 10; cfr. *Dt* 1, 33; *Sal* 78 [77], 14; 105 [104], 39; *Neh* 9, 12; *Sab* 10, 17; 19, 7; *1 Cor* 10, 1s.
80 *Ex* 19, 9. 16; 24, 15-18; 34, 5.
81 *Ex* 40, 34-35 y 33, 9s; cfr. *Núm* 9, 15-16; 11, 25; 14, 10-14; *Lev* 16, 2.
82 *Ex* 40, 36-38; *Núm* 9, 17-23; 10, 34.
83 *2 Re* 8, 10-13; cfr. *2 Cr* 5, 13-16; 6, 1-2; 7, 1-3.
84 *Ez* 1, 4; 10, 18ss; 11, 22ss.
85 *Ibid.* 43, 1ss.
86 *Sab* 10, 17; 19, 7; *Eclo* 24, 4.
87 *Sal* 18 [17], 12; 97 [96], 2.
88 → 16, 13; cfr. *Mt* 24, 30 par; 26, 64 par; *Ap* 1, 7; 14, 14-16.

—como el futuro Templo—de la Gloria de Yahveh" (*Ex* 40, 35 y *1 Re* 8, 10-11). Jesús aparece como Templo de la Presencia escatológica de Dios en su Pueblo, plenitud e irradiación de la Gloria de Yahveh. La *nube* recubre también [89] a los discípulos (cfr. *Lc* 9, 34), como preludio del Templo social que forman los elegidos de la nueva Jerusalén en la intimidad de Dios y del Cordero [90].

b) Manifestación auditiva: **Y he aquí una voz desde la nube que decía...** En esta *Bath-Qol* o "Voz [del Padre: *2 Pe* 1, 17] desde la nube" podemos distinguir tres incisos:

1) **"Este es mi Hijo,**
2) **el Amado, en quien me he complacido:**
3) **Escuchadle."**

Los incisos 1 y 2 coinciden (en Mateo) con la "Voz del cielo" de la teofanía del Jordán (3, 17); véase su comentario (vol. I, páginas 124-27). El Padre proclama a Jesús ante la *Ekklesía* representada por los tres apóstoles *Siervo de Yahveh* según Isaías (→ 12, 15-21) al mismo tiempo que *Mesías-Rey* según el Salterio (*Ps* 2, 7), todo ello elevado teológicamente a la definitiva Revelación de que es HIJO suyo en sentido propio y único. La Voz del Padre confirma la Confesión de Pedro (→ 16, 16). Por razón del contexto en que está envuelto el relato de la Transfiguración (16, 21-28; 17, 9. 12s y 17, 22s), la figura del Siervo-Hijo de Yahveh se perfila en actitud de crucifijo-glorioso [91]. La Voz de Dios "desde la nube" en un "alto monte" evoca la Revelación de Yahveh a Moisés en el Sinaí (*Ex* 24, 15-18): Jesús es el nuevo Moisés en la Casa de Dios, a la distancia que separa el Hijo del siervo (*Heb* 3, 2-6). A partir de él, Moisés y Elías desaparecen de la mirada de los discípulos, absorbida por la plenitud de "Jesús solo" (v. 8). Desde la *nube,* en el Sinaí, la Palabra de Yahveh [92] dio la LEY a Moisés. En el alto monte, la Voz habla a la *Ekklesía* para decirle la única palabra que el Padre dirige a los hombres en todo el Nuevo Testamento, al presentar a Jesús como LEY viviente:

"ESCUCHADLE." Los tres Sinópticos atestiguan por igual este inciso, que da a la teofanía del monte un matiz distinto de la del

---

[89] Suponiendo que *autoús* incluye también a los discípulos, no sólo a Jesús con Moisés y Elías.
[90] *Ap* 21, 22s; cfr. *1 Pe* 2, 5; *Ef* 2, 21s, etc.
[91] Así lo interpretó con sencillez sublime Fra Angélico.
[92] O de su "Angel": *Act* 7, 30; cfr. 7, 53 y *Gál* 3, 19; *Heb* 2, 2.

Jordán. Este imperativo reconoce en Jesús *el Profeta* prometido en el Deuteronomio (18, 15. 18s), tal como lo entendió la Iglesia apostólica [93]. Subraya también el oficio de Maestro de las Naciones, que ha de ejercer el *Siervo de Yahveh* según Isaías (42, 1. 4; 50; 10). Por contexto inmediato, esta consigna ratifica en el ánimo de los discípulos el deber de aceptar la nueva doctrina del Maestro acerca del seguimiento por el camino de la cruz (16, 24ss). Pero el alcance del imperativo es universal. Es la firma con que el Padre suscribe todo el Mensaje de Cristo.

6. Sólo San Mateo menciona el gesto de *adoración* y el *temor* de los tres apóstoles: **Al oírlo, los discípulos cayeron sobre sus rostros y se atemorizaron en gran manera.**

Jesús se acercó, y tocándolos dijo: "Levantaos y no temáis."

Marcos (9, 6b) y Lucas (9, 34b) hablaron también del *temor* antes o al principio de la teofanía. Es habitual en la historia bíblica que el *temor* se apodere del hombre cuando le sobrecoge una experiencia directa de la divinidad [94]. Cuando se trata de fieles, Dios (o su "ángel") lleva del temor a la confianza con la expresión: "*no temas...*" [95]. Ambos momentos (el temor del hombre y el "no temas" de Dios) se traducen a veces con un gesto o signo: el de postrarse en tierra por una parte, y el amable contacto de la mano por otra [96]. La postración de los tres discípulos, según Mateo, tiene un halo litúrgico-cristológico (cfr. 2, 11 y 8, 2). El contacto de la mano de Jesús (→ 8, 3) es una de las instantáneas predilectas de la Catequesis, con reflejo, a veces, de mentalidad cuasi-sacramental [97]. El contraste entre la majestad divina del Señor y la suave humanidad con que retorna a los discípulos es de profunda belleza estética y religiosa.

7. En el punto final de la teofanía, Mateo vuelve a una relativa

---

93 Cfr. *Act* 3, 22s; 7, 37; *Jn* 1, 21b. 25; 6, 14; 7, 40.

94 Muchos ejemplos en el A. T. En el Nuevo (además del presente) cfr. *Mt* 9, 8; 14, 26 par (y *Jn* 6, 19); 27, 54; 28, 4. 8 par; *Mc* 4, 41; 5, 15 par; *Lc* 1, 12. 29. 65; 2, 9; 5, 9s. 26; 7, 16; 24, 37s; *Act* 5, 5. 11; 19, 17; *Ap* 11, 11. 13.

95 Unas 50 veces en el A. T. Ejemplos en el Nuevo (además del texto presente): *Mt* 14, 27 (*Mc* 6, 50; cfr. *Jn* 6, 20); 28, 5. 10; *Mc* 5, 36 (*Lc* 8, 50); *Lc* 1, 13; 1, 30; 2, 10; 5, 10; *Ap* 1, 17. La misma frase en sentido más directamente exhortativo: *Mt* 10, 26. 28. 31 y *Lc* 12, 4. 7. 32; [*Jn* 12, 15; cfr. *Is* 40, 9; 42, 2 y *Zac* 9, 9]; *Act* 18, 9; 27, 24; *1 Pe* 3, 14 (*Is* 8, 12); *Ap* 2, 10.

96 *Ap* 1, 17; cfr. *Dan* 8, 17s y 10, 7-12. 15-19; *Gén* 17, 1-3, etc.

97 Cfr. (aparte *Ap* 1, 17) *Mt* 8, 3 par; 8, 15 par; 9, 18 par; 9, 25 par; 9, 29; 14, 31; 19, 13. 15 par; 20, 34; *Mc* 6, 2. 5; 7, 32. 33; 8, 22. 23. 25; 9, 27; *Lc* 4, 40; 13, 13; 22, 51.

coincidencia con Marcos (9, 8) y Lucas (9, 36): **Y alzando los ojos, no vieron a nadie más que a El, Jesús, solo.** Variando la estructura de la frase, los tres Sinópticos coinciden en las palabras: *Jesús solo.* Han desaparecido Moisés y Elías. Si la Ley y los Profetas permanecen (5, 17-19) es en cuanto realizados en la plenitud absorbente y única de Jesús. Quizá algunos, en las comunidades cristianas, se inclinaban a la institución de cierto paralelismo entre Moisés y Cristo. Pero en el pensamiento de Mateo, Moisés (como Elías y [o] Juan Bautista) pasaron para dejar en su total *Exusía* sobre la Iglesia y el mundo (28, 18) a JESUS SOLO.

8. Como el Sermón de la Montaña (8, 1), el relato de la Transfiguración queda incluido entre la subida y el *descenso:* **Y mientras bajaban del monte, Jesús les ordenó: "A nadie contéis esta visión, hasta que el Hijo del Hombre haya resucitado de entre los muertos."** Marcos habla de la orden y de su cumplimiento (9, 9s); Lucas (9, 36b) sólo del silencio, sin mencionar la orden. Los discípulos serán *testigos de la Resurrección;* la Transfiguración no tendría sentido más que como preludio o profecía-en-acción de la misma [98]. Durante el período anterior a ella, el estilo del Siervo de Yahveh seguirá siendo el de la humildad escondida. Los autores suelen insistir, a propósito de este texto, en el llamado *secreto mesiánico* (→ 16, 20). La orden de silencio es absoluta; incluso en relación a los demás discípulos.

El nombre de *visión (hórama)* que se da a "lo que vieron" *(Mc* 9, 9) los tres testigos en el monte no indica necesariamente una percepción mística, ya que se puede aplicar también y se aplica de hecho a fenómenos extraordinarios que el escritor considera extrínsecos (vgr. *Act* 7, 31 y *Ex* 3, 3) [99].

Los escritores espirituales han considerado muchas veces la Transfiguración como experiencia momentánea del gozo perenne escatológico, con el fin de confortar con su nostalgia la dolorosa ascética del camino [100]. Los expertos en vida interior saben mucho

---

[98] El inciso: *"hasta que el H. del H. haya resucitado"* (o *"haya sido levantado"* = *egerthē:* comparar con versículo 7) insinúa este sentido teológico de Glorificación anticipada.

[99] En el N. T. fuera de este texto de *Mt, hórama* sólo se encuentra en los Hechos (7, 31; 9, 10. 12; 10, 3. 17. 19; 11, 5; 12, 9; 16, 9. 10; 18, 9), reflejando el vocabulario de los LXX en el A. T., sobre todo (junto con *hórasis)* en el libro de Daniel.

[100] Entre otros textos muy parecidos, sirva de ejemplo el de San Beda el Venerable: *"Pia utique provisione factum est, ut contemplatione semper manentis gaudii, tametsi raptim atque ad breve momentum delibata, fortius instantia saecu-*

de lo que vale y cuesta bajar del alto monte. El pensamiento de lo que significaba para El mismo la Transfiguración debió de reafirmar, en la conciencia humana de Jesús, la segura decisión de su camino a Jerusalén, bajo el Beneplácito del Padre.

---

li transeuntis adversa tolerarent" (In Marci Evang. expositio, lib. 3, cap. 8; ML 92, 216 D); "fue previsora piedad el que la contemplación del gozo perenne (aun cuando la probaron de paso y sólo por un momento) les fortaleciese para sobrellevar las adversidades de este mundo efímero"..

4. JUAN BAUTISTA, PRECURSOR E IMAGEN DEL MESIAS DOLOROSO

La mención de Elías en la teofanía del monte ofrece a Mateo y Marcos (9, 11-13) la oportunidad de insertar a continuación una pequeña unidad independiente a propósito de un tema popular en la escatología judaica, y luego en la cristiana: el de la *reaparición de Elías* como precursor del Día de Yahveh (y por tanto, de la venida del Mesías). En el trasfondo se adivina un ambiente de polémica; véase el comentario.

Por encima de su motivación ocasional, la breve inserción nos ofrece un ejemplo del estilo exegético del Señor, tal como se recordaba y vivía en la Comunidad apostólica. Reconoce en la persona del Bautista una incomparable posición en el desarrollo del plan salvífico de Dios. Preludia las austeras parábolas sobre la incredulidad de Israel y el destino de sus profetas (vgr. 21, 33-39).

Como sugerencia de espiritualidad, la misión bíblica del Precursor es de perenne actualidad: restituir todas las cosas a su debido orden (ver la cita de Malaquías en el comentario) para abrir un camino libre entre Dios y su pueblo.

JESÚS DECLARA EL SENTIDO DE LA VUELTA DE ELÍAS
(17, 10-13. Cfr. *Mc* 9, 11-13)

17, 10 **Y le preguntaron los discípulos, diciendo:**
"¿Qué es, pues, lo que dicen los escribas, que pri-
[mero tiene que venir Elías?"
11 **El respondiendo, dijo:**
"Elías viene, ciertamente,
y lo restablecerá todo.

12 **Mas os digo que Elías ya vino,**
y no le reconocieron,
antes hicieron con él cuanto quisieron:
así también el Hijo del Hombre va a padecer de parte
[de ellos."
13 **Entonces comprendieron los discípulos que lo había dicho**
[a propósito de Juan el Bautista.

Una *pregunta* formulada por los discípulos (v. 10) y su *respuesta* y *explicación* por parte del Maestro (11-12). Como siempre en el Evangelio, al trasluz de la expresión "los discípulos" se percibe el eco de un interrogante de la primitiva Comunidad, provocada en este caso por la polémica contra los "escribas". Como epílogo, una nota redaccional del evangelista (13).

a) **Y le preguntaron los discípulos, diciendo: "¿Qué es, pues, lo que dicen los escribas, que primero tiene que venir Elías?"** La conjunción *(oûn),* muy del gusto de Mateo, señala el encadenamiento lógico de la *pregunta* con el contexto anterior. Los discípulos creen ya en la mesianidad de Jesús (→ 16, 16), que ya "ha venido" (11, 3-6), y acaba de manifestar su Gloria de Hijo de Dios. Ahora bien, estaba en los planes de Dios [101] que *primero* (antes que el Mesías) *tiene que venir* Elías (vol. I, pág. 573). En el actual contexto, la pregunta queda bastante desfasada (sin más apoyo que la fugaz aparición y desaparición del profeta en la teofanía). A los discípulos (o cristianos de la primitiva Comunidad) les interesa tener una respuesta magisterial frente a la objeción del judaísmo ortodoxo, según la cual Jesús de Nazaret no puede ser el Mesías, ya que el precursor Elías todavía no ha venido.

b) **El respondiendo, dijo: "Elías viene, ciertamente, y lo restablecerá todo."** En esta primera parte de la *respuesta* Jesús parece adherirse a la sentencia común de los doctores de Israel. Da a entender, además (en el contexto actual), que la "venida" de Elías no se ha cumplido precisamente en la teofanía. El verbo en presente: "viene", es temático, equivalente a la expresión: *"el que ha de venir"* (11, 14). La función personal de Elías en la economía mesiánica es la de *venir* (= "ser enviado" [por Dios]) con el difí-

[101] *Deî* → 16, 21.

cil programa de *restablecer* todas las cosas [102]. Diciendo que el profeta **restablecerá** todas las cosas, Jesús actualiza el oráculo de Malaquías [103]; el Tesbita "restablecerá"; es decir, hará que se vuelva o "convierta" *el corazón del padre hacia el hijo y el corazón del hombre hacia su prójimo* [104]. Es decir: en un pueblo desgarrado por el odio (cfr. *Miq* 7, 5-6) Elías vendrá a poner la paz [105]. Sirácides (48, 10) añade a este programa el de "*restablecer las tribus de Jacob*"; o sea, unir en un único hogar, como el Siervo de Yahveh, al Pueblo disperso (*Is* 48, 5s). Este ideal colectivo de *apokatástasis* o "reintegración" a un añorado orden (cfr. *Jer* 16, 15; 23, 8; 24, 6) perseveraba ardiente en tiempo de Jesús (cfr. *Act* 1, 6!) [106]. Con el lenguaje de otras épocas hubieran podido llamar a Elías en retorno *el gran reformador*.

La segunda parte de la respuesta da una interpretación *haggádica* a la profecía bíblico-popular: **Mas os digo que Elías ya vino.** Esta afirmación había rubricado ya el *panegírico* de Juan (11, 14). Juan fue "Elías" no sólo en signo (cfr. 3, 4) sino también eficazmente *en espíritu* (*Lc* 1, 17). Jesús da una lección práctica de inteligencia en profundidad de la Escritura. *Las palabras* de la Biblia son cristal a través del que nos llega *la Palabra* de Dios, matizada en cada época según un peculiar estilo de sentir y expresarse. Es sabiduría, más allá de la ciencia, intuir a través de su coloración humana la luz esencial del pensamiento de Dios.

Afirmar que *Elías ya ha venido* es decir que está a la puerta *el Día de Yahveh* (*Mal* 3, 23). Referir a Jesús el vaticinio de Malaquías, cuando el profeta hablaba de la Venida de Yahveh (vol. I, páginas 569s), significa reconocer el nivel divino de la misión y persona de Cristo.

---

102 Las palabras de Jesús no autorizan la antigua creencia popular (que antaño algunos consideraron *casi* de fe...), según la cual Elías todavía tiene que volver en carne mortal durante la fase preparatoria del "fin del mundo". Esta creencia se apoyaba también en cierta interpretación de *Ap* 11, 3-12. Tertuliano expresó en frase lapidaria el presunto objetivo de su última misión: "[Enoch et Elia] *morituri reservantur, ut antichristum sanguine suo extinguant*" (De anima, 50; ML 2, 780 A; CSEL 20 [I], 382; CC 2, 856). Por parte del judaísmo, la expectación de Elías como precursor escatológico cristalizó en numerosos textos rabínicos y, por lo menos, en tres apocalipsis.

103 3, 24, citado por *Mt* según los LXX (*apokatastēsei*) con más literalidad que *Mc* (9, 12).

104 LXX *ibid.* En el t. hebr.: "el corazón de los padres hacia los hijos y el corazón de los hijos hacia los padres". Cfr. *Lc* 1, 17.

105 Cfr. el tratado míshnico *'Eduyyoth* ("testimonios"), VIII, 7. Se mencionan varias sentencias de rabinos, según las cuales Elías vendría a suprimir la violencia con la violencia; prevalece sobre todas la de R. Yudah, según la cual vendrá "*a hacer la paz en el mundo*".

106 En sentido cristiano escatológico, cfr. *Act* 3, 21.

Signo trágico de esta generación: "Elías" vino ya para prepararle al Señor un camino de paz en medio del pueblo, pero **no le reconocieron.** Ni siquiera se limitaron a una indiferencia negativa, **antes hicieron con él cuanto quisieron.** Alusión a los sufrimientos del Bautista, y a su punto final (14, 1-12), preludio del camino hacia la cruz del Hijo del Hombre. El sujeto agente del *no reconocer* y del *maltratar* es aquel indeterminado "ellos" (vol. I, página 558[43]), que designa su generación contemporánea colectivamente incrédula, cubierta aquí bajo la sombra convencional de los "escribas" (cfr. cap. 23)[107]. El evangelista polariza, en esta sección, todas las reflexiones hacia el tema de la Pasión del Mesías: **así también el Hijo del Hombre** (→ 16, 13) **va a padecer de parte de ellos** (cfr. 16, 21; 20, 18). Este "*así también...*" conclusivo[108] refleja una vez más el profundo paralelismo y continuidad entre la persona/misión de Juan y la de Jesús (vol. I, pág. 93).

c) Mateo termina el apartado destacando una vez más la "gracia de entender" de que gozan los íntimos de la escuela de Jesús (cfr. 16, 12): **Entonces comprendieron los discípulos que** todo lo referente a la venida de "Elías" **lo había dicho a propósito de Juan el Bautista.**

---

[107] El difícil texto paralelo de *Mc* añade: "*conforme está escrito de él*" (9, 13; cfr. también v. 12: "está escrito sobre el Hijo del Hombre"). Es curioso que Marcos aparezca, en este caso, más rabinizante que Mateo... Tal vez considera como profecías de los padecimientos de Juan las persecuciones que sufrió Elías (vgr. *2 Re* 19, 1-10).

[108] *Hoútōs*... Predilecto de *Mt*.

5. FALTA DE FE EN EL PUEBLO, Y POCA FE DE LOS DISCIPULOS

A la *subida* al monte de la Transfiguración (→ 17, 1) se contrapone, en los tres Sinópticos, una simétrica *bajada* (17, 9 par), cuyo término es el encuentro con "el pueblo" [109]. En este encuentro, Jesús se pone en contacto de nuevo con tres manifestaciones de la humana miseria: la enfermedad, el influjo diabólico, la falta de fe. El hecho en torno al que se desarrolla la perícopa es la curación de un muchacho epiléptico y "poseso" [110].

En la forma con que cada uno de los Sinópticos ha redactado esta unidad evangélica se puede observar una notable abundancia de matices diferenciales y también evidentes puntos de contacto, que provienen seguramente de una fase pre-sinóptica de la Catequesis. Marcos (9, 14-29), bastante más extenso que Mateo y Lucas, nos ha dejado en este pasaje una de sus páginas más humanas y conmovedoras, literariamente compleja y rica en reflejos doctrinales. Lucas (9, 37-43a) sigue con bastante fidelidad el esquema de las *narraciones de milagros* (vol. I, págs. 437ss). Mateo añade a este esquema de *narración de milagro* (vv. 14-18) una segunda parte (vv. 19-20 [21]), en la que desarrolla el *diálogo* entre Jesús y los discípulos, apenas insinuado por Marcos (9, 28s).

De la conjunción de ambas partes resulta, en Mateo, una *lec-*

---

[109] 17, 14 par. *Ókhlos* → 9, 36.

[110] El contraste entre aquella cumbre y este llano no carece de valor significativo; su gloria y su tristeza, yuxtapuestas, se acentúan mutuamente. Rafael ofrece una plasmación estética de este contraste en el célebre cuadro de la Transfiguración. En la hipótesis de que el monte fuese el *Tabor,* y suponiendo que la sucesión catequética de ambas escenas correspondiese a una inmediatez cronológica, el episodio del joven epiléptico se podría ambientar en un lugar aproximado al que ocupa el pueblo de *Dabburiyyah*—correspondiente a la bíblica *Daberat (Jos* 19, 12; 21, 28; *1 Cr* 6, 57 [72] y, probablemente, a la *Dabaritta* de Josefo Flavio *(De Bell. Jud.* II, 21, 3 [595]; *Vita* 62 [318]; cfr. 26 [126], donde suelen reevocarlo los peregrinos—.

ción práctica sobre la Fe, orientada a "los discípulos" como corresponde a la tónica general de estos capítulos. Dos series de palabras-clave en el texto griego [111] acentúan, por una parte, el ideal de la *Fe* auténtica y, por otra el *Poder* sobrehumano que se canaliza a través de ella. La lección se destaca sobre el fondo oscuro de la *no-Fe* (o de la *poca-Fe),* humillada en su *no-Poder* frente a la acción del demonio. Se descalifica el defecto más específicamente "discipular" según el primer Evangelio: la *oligopistía* (v. 20).

A PROPÓSITO DE LA CURACIÓN DE UN EPILÉPTICO
(17, 14-20 [21]. Cfr. *Mc* 9, 14-29; *Lc* 9, 37-43a)

17, 14 **Y cuando llegaron junto a la multitud, se le acercó un**
15 **hombre, postrándose de rodillas ante El ' y diciendo:**
"¡Señor, ten compasión de mi hijo! porque es epiléptico (= "lunático") y sufre horriblemente; ya que muchas veces cae en el fuego, y muchas en el agua.
16 **Y lo he presentado a tus discípulos, y no han podido curarlo.**
17 **Respondiendo Jesús, dijo:**
"¡Oh generación descreída y perversa,
¿hasta cuándo voy a estar con vosotros?
¿Hasta cuándo tendré que soportaros?!
Traédmelo aquí."
18 **Y Jesús le conminó; y salió de él el demonio, y quedó sano el muchacho a partir de aquella hora.**

19 **Entonces, acercándose a Jesús los discípulos a solas, dijeron:**
"¿Por qué nosotros no hemos podido echarlo?"
20 **Y El les dice:**
"Por vuestra poca fe.
Porque en verdad os digo:
Si tuviereis fe como un grano de mostaza,
diréis a este monte: 'desplázate de aquí allá',
y se desplazará;

---

111 a) Tema FE: *ápistos* (v. 17), *oligopistían* (v. 20a), *pístin* (v. 20b); b) Tema PODER: ouk *ēdynḗthēsan* (v. 16), ouk *ēdynḗthēmen* (v. 19), *oudèn adynatḗsei* (v. 20).

y no habrá nada imposible para vosotros."

... ...

[21] **[Pero esa casta no se va**
sino con oración y ayuno."]

I

Seguimos convencionalmente, en la primera parte, el esquema propuesto al principio del capítulo 8 (vol. I, págs. 437s).

a) La *ambientación circunstancial* es una frase ilativa, imprecisa y poco fluida en el texto griego: **Y cuando llegaron** (Jesús y sus discípulos: v. 10) **junto a la multitud...** Es decir: al entrar en contacto con *el pueblo* (→ 9, 36), del que el Maestro procuraba entonces mantenerse apartado. La presencia de un *pueblo* numeroso caracteriza la atmósfera de este relato también en los otros dos Sinópticos, sobre todo en Marcos [112]. En la sobriedad redaccional de Mateo basta una sencilla advertencia introductoria para que el lector entienda que la primera parte del relato está orientada hacia el *círculo amplio,* que rodeaba a Jesús en Galilea, en contraste con la segunda parte (vv. 19s) dedicada al círculo íntimo de los discípulos (vol. I, págs. 167s).

b) El *acto de fe* se describe en su doble momento, "plástico" y oral: **se le acercó** (a Jesús) **un hombre, postrándose de rodillas ante El ' y diciendo: "¡Señor, ten compasión de mi hijo! Porque es epiléptico** (= **"lunático"**) **y sufre horriblemente; ya que muchas veces cae en el fuego, y muchas en el agua."** La actitud del hombre que *se acerca a* Jesús (→ 5, 1) se manifiesta en una *proskynesis* (→ 2, 11 y 8, 2) acentuadamente solemne [113]. Su actuación tiene el sabor de aquella fe actuada en liturgia que se respira en la iglesia de Mateo: *Kyrie* (5, 2; 8, 2; 22, 41ss), *eléeson!* (15, 22; 9, 27; 20, 31) [114]. A la imploración del padre sigue un conciso diagnóstico: el

---

[112] 9, 14. 15. 17. 25. 27; cfr. *Lc* 9, 37. 38. 43.
[113] *Gonypetōn:* cfr. 27, 29 y *Mc* 1, 40; 10, 17.
[114] San Marcos hace preceder al *acto de fe,* más explícito y dramático (9, 24), una crisis de angustia y duda en el padre (vv. 17-18. 22). Describe a todo color los trastornos psicosomáticos provocados en su hijo (único, según *Lc* 9, 38) por un espíritu demoníaco *impuro, sordo* y *mudo.* Jesús intervendrá en función de exorcista. Mateo (sin renunciar del todo a este aspecto: v. 18) destaca la figura de Jesús médico (v. 15: ... *therapeûsai* (comp. con *Mc* 9 18 y *Lc* 9, 40); versículo 18: *etherapéuthē (Lc* 9, 42: *iásato).* Cfr. vol. I, págs. 429s.

niño es "lunático" (cfr. 4, 24); a saber, *epiléptico,* conforme al prejuicio (difundido entonces y durante muchos siglos en el pueblo, y también entre los peritos) de que las crisis de epilepsia tienen relación con las fases de la luna. Los síntomas de la enfermedad (que Marcos ilustra, presentando en escena un paroxismo) quedan reducidos al mínimo, y se limitan a subrayar que el hijo, en sus frecuentes accesos, corre el peligro de morir ahogado o abrasado [115]. El padre, que reconoce en Jesús a alguien más que a un simple *rabí* [116], pide al *Señor* aquello que en San Mateo es característico del *Señor Jesús:* la Misericordia-compasiva, hecha eficaz en obras-de-salud [117].

En las *narraciones de milagros* se incluye con frecuencia algún "elemento peculiar" (vol. I, págs. 438. 442s. 449, etc.). En el caso presente se trata de un fracaso de los discípulos en su oficio de taumaturgos-exorcistas (10, 8). Una declaración del padre prepara el tema, que reaparecerá al final del relato (v. 19s): **Y lo he presentado a tus discípulos, y no han podido curarlo.** El subrayado está en la afirmación: *"no han podido" (ouk ēdynēthēsan),* que servirá de palabra-clave a dicho tema peculiar (v. 19: *ouk ēdynēthēmen;* v. 20: *oudèn adynatēsei).*

c) Los tres Sinópticos anteponen a la *actuación del Poder de Jesús* un logion desconcertante: **Respondiendo** (→ 17, 4) **Jesús dijo: "¡Oh generación descreída y perversa, ¿hasta cuándo voy a estar con vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que soportaros?!"**

Cuesta relacionar este logion con las palabras que preceden. Como en otras frases de Jesús, conviene considerar ante todo el valor de la sentencia en sí misma, prescindiendo del contexto. Luego se abrirá el interrogante acerca de los nuevos matices con que el contexto la ilumina.

El *logion* considerado en sí mismo aparece como un reproche, con énfasis profético-sapiencial, dirigido a un concreto culpable, que es una *"generación".* Su culpabilidad se resume en dos adjetivos: *descreída* y *perversa.* Aparte el Evangelio de la Infancia, el sustantivo "generación" *(geneá)* tiene siempre en la Catequesis sinóptica un sentido convencional y definido (→ 11, 16): es la colectividad del Pueblo israelita contemporáneo de Jesús, en cuanto

---

115 Seguramente se describe una epilepsia unida a otros trastornos psíquicos; tal vez una obsesión de suicidio.
116 *Mc* y *Lc: didáskale...*
117 Cfr. 5, 7; 9, 13 y 12, 7; 11, 28-30; 23, 23; 25, 34-45...

rechaza su Mensaje [118]. La expresión de Jesús refleja evidentemente la queja contra Israel del "Cántico de Moisés" en el Deuteronomio (32, 5). La acusación de *perversa* o "pervertida" *(diestramménē)* recuerda la imagen bíblica del "camino recto" *(Act* 13, 10), del que el pecador se aparta con "corazón tortuoso" *(Prov* 6, 14). *Descreída (ápistos)* sustituye a "torcida" o "desviada" [119], y es una de las expresiones-clave (v. 16) de toda la perícopa [120], que ofrece, en Mateo como en Marcos (9, 23-24), una lección de cosas sobre la eficacia o *dýnamis* de la Fe. El adjetivo *ápistos* [121] "personaliza" el sustantivo *apistía* (cfr. *Mt* 13, 58 y *Mc* 6, 6), que expresa la actitud de quien rehúsa la invitación imperativa a creer. La *perversidad* de que acusa Jesús a su *generación* consiste precisamente en este pecado positivo contra la Fe [122]. En la redacción de Marcos, el padre del poseído acepta sobre sí todo el peso de la *apistía (Mc* 9, 24) y se eleva de aquí a una ardiente actitud de Fe.

La doble pregunta: "*¿hasta cuándo...?*" [123] envuelve el reproche en un patético clima de urgencia. Jesús habla como un ser superior que trasciende la generación a que pertenece. Los suyos son su tormento. Está "con ellos" (cfr. 1, 23) y es el Incomprendido (comparar con *Jn* 14, 9). Palabras de tristeza crepuscular. La incredulidad o *apistía* de su Pueblo le abre el camino de la cruz, que ya recorre en espíritu.

La intención colectivo-total del logion no queda coartada por el contexto. El plural "vosotros" no parece respuesta adecuada al individuo que acaba de hablar. Para los discípulos (v. 16) habrá otra respuesta más matizada (v. 20). El único término plural al que gramaticalmente se podría referir la expresión "vosotros" sería la multitud mencionada en el versículo 14. Mas, por encima y al margen de ella, las palabras de Jesús abarcan todo el círculo significativo habitual del término "*(esta) generación*". La manera concisa y alusiva con que el logion ha sido incluido en el contexto no puede menos de dificultar su fluidez lógica. La desilusión del padre ante los discípulos ha dado pie, sencillamente, a una interpelación profética de Jesús.

---

118 No olvidar el carácter *significativo* y nocional de tales generalizaciones (→ 16, 4). En Mateo se excluye el sentido universal de la palabra "generación" (= *el mundo;* vgr. *Fil* 2, 15) y el limitado a solos los "discípulos".

119 *Skoliá: Act* 2, 40; *Fil* 2, 15; cfr. *Dt* 32, 20: *ouk éstin pistis en autoîs.*

120 Cfr. v. 20:

121 Exclusivo de este logion, dentro de la tradición sinóptica, aparte *Lc* 12, 46.

122 La conjunción "y" ("descreída y perversa") tiene valor epexegético (o de equivalencia).

123 Fórmula retórica universal. Cfr. *Prov* 1, 22; *Sal* 13 [12], 2s; *Núm* 14, 27, etc.

Pasando del apóstrofe pedagógico a la acción eficaz, dice: "**Traédmelo aquí**" (comparar con la decisión de 14, 18). El acento está en el pronombre ("a Mí"); su seguridad contrasta con la decepción del hombre cuando presentó el hijo "*a los discípulos*". El plural indeterminado *("traed...")* sigue la línea gramatical del apóstrofe precedente [124].

El "momento-Palabra" y el "momento-gesto" de la actuación del Señor (vol. I, págs. 438 y 441) se condensan en una enérgica expresión [125]: **y Jesús le conminó**. Mateo ha cercenado todo elemento descriptivo: la narración queda reducida a un esquema. El lector apenas puede adivinar que la "conminación" [126] consiste en un exorcismo (cfr. *Mc* 9, 25) [127].

d) La *constatación objetiva del milagro* se reduce, como en otras narraciones análogas (vol. I, págs. 438 y 441), a una frase breve y decisiva: **y salió de él**—del epiléptico o "lunático"— **el demonio.** Se da por supuesta la mentalidad religiosa de los hebreos, según la cual, en el fondo de aquélla como de cualquier dolencia corporal no puede menos de latir algún misterio de pecado y, por tanto, de influjo diabólico. Sigue la conocida rúbrica (8, 13; 9, 22; 15, 28): **y quedó sano el muchacho a partir de aquella hora** [128]

II

El *tema peculiar* de esta unidad ha sido introducido por la declaración del padre en el versículo 16: los discípulos no han podido curar al epiléptico/poseso. Mateo desarrolla este tema, en orden a la *educación de la Fe.*

---

124 Lo mismo que en Marcos (9, 19). Lucas (9, 41), atendiendo al contexto psicológico, redacta en singular el imperativo, dirigido al padre del poseso. El plural de *Mt* no afecta a los discípulos, que en su perspectiva todavía están al margen de la escena.

125 Común a los tres Sinópticos: *epetimēsen.* Otros ejemplos en que coinciden los tres en dicho verbo: *Mt* 8, 26 par; 16, 20 (salvo lec. var.) par; 19. 13 par; 20, 31 par. Comparar asimismo *Mt* 12, 16 con *Mc* 3, 12 y *Mc* 1, 25 = *Lc* 4, 35.

126 Dirigida expresamente al "espíritu impuro" en *Mc* y *Lc*. En *Mt*, por su exceso de concisión, parecería recaer sobre el joven enfermo (aunque cfr. vv. 18b. 19b y 21).

127 Lucas (9, 42) y, sobre todo, Marcos (9, 20) describen el violento paroxismo provocado por el "espíritu" o "demonio" a la presencia del Maestro. Marcos (vv. 21-24) añade, además, un instructivo diálogo entre Jesús y el padre del poseso.

128 Sólo Lucas concluye el relato constatando, con una frase muy de su estilo (9, 43a), la *actitud subjetiva de los testigos* (último elemento del esquema de "narración-milagro" propuesto en el vol. I,, págs. 437s).

Una transición redaccional, característica de Mateo [129], señala el cambio de escena, centrando la atención en un coloquio privado entre el Maestro y los *discípulos:* **Entonces, acercándose a Jesús los discípulos a solas, dijeron: "¿Por qué nosotros no hemos podido echarlo?"** El énfasis está en las palabras: "no hemos podido". *Echar demonios* era uno de los poderes otorgados a los discípulos según el Código de los misioneros [130]. El catequista-redactor refleja en esta pregunta la experiencia de algún fracaso en su comunidad por parte de los que tenían oficio de luchar contra los "demonios".

La respuesta de Jesús tiene el timbre pedagógico característico de Mateo. Reprende con el fin de estimular. **Y El les dice: "Por vuestra poca fe."** Para expresar esta actitud de los discípulos, el redactor griego del primer Evangelio ha forjado una palabra nueva, singular y exclusiva: "**oligopistía**" [131]. La censura de *oligopistía* o fe menguada descalifica precisamente al *discípulo,* que es, por definición, un creyente u "hombre de fe". Indica la fe-sin-fe de quien, reconociendo *en la esfera de la verdad teórica* el Poder salvífico de Jesús, se angustia, teme y duda *en la esfera práctica de la vida,* sea porque piensa en el porvenir incierto (6, 30 y 16, 8), o porque se siente juguete de la inestabilidad del "mar" (8, 26 y 14, 31), o porque experimenta la ineficacia de su acción frente al "demonio"...

Este reproche a los discípulos sirve de fondo para destacar sobre él la lección del Maestro sobre la *eficacia de la Fe.* Como de las tinieblas por la penumbra a la luz, el relato de la curación del epiléptico según Mateo pasa de la consideración de la *apistía* (v. 17) por la de la *oligopistía* (v. 20a) al ideal de la *Fe perfecta:* la que traslada las montañas. Este ideal viene formulado en una Senten-

---

129 → 5, 1. La mayor parte de las 36 veces que en Mateo el verbo *prosérkhesthai* ("acercarse a") tiene por término a Jesús (12 veces el sujeto son sus *discípulos),* sirve para introducir o acompañar el verbo *decir* (o un sinónimo: *rogar* [15, 23; 16, 1]; *pedir* [20, 20]; *preguntar* [22, 23]), ya inmediatamente (4, 3; 8, 19; 9, 14; 13, 10. 36; 14, 15; 15, 1. 12; 17, 19; 18, 1. 21; 19, 16; 21, 23; 24, 3; 26, 17. 49), ya en conexión con otro verbo (8, 2. 5s. 25; 9, 18; 17, 14; 19, 3).

130 Contrastar 10, 8b: *daimónia ekbállete* ("echad demonios") con la presente confesión: *ouk ēdynēthēmen ekbaleîn autó.*

131 El vocablo *oligopistía, hápax* absoluto en el Nuevo Testamento, no se encuentra en la literatura profana, y apenas en la cristiana. El mismo redactor (y sólo él) aplica en tres momentos característicos (8, 26; 14, 31; 16, 8) y a solos los *discípulos* el correspondiente adjetivo: *oligópistos,* también muy poco frecuente, que, en el N. T. (además de los tres textos mencionados), sólo aparece en aquella exhortación del Maestro a no andar angustiados por los afanes de la comida y el vestido *(Mt* 6, 30 = *Lc* 12, 28). El adjetivo griego pudo ser sugerido por una expresión aramea, usada también por los rabinos: (hombres) "*de pequeña fe*".

cia del Señor, consignada cuatro veces en los Sinópticos [132]. Ya antes de la redacción escrita de los Evangelios, San Pablo la suponía conocida en la Carta a los cristianos de Corinto *(1 Cor* 13, 2b).

Cada una de las cuatro consignaciones evangélicas de este *logion* difiere de las demás. No hay datos suficientes para reconstruir un orden de dependencia. Se utilizaría mucho, como Sentencia independiente, en el ideario cristiano de primera hora. Los responsables de la Catequesis la conectaron pedagógicamente a distintos contextos.

Los elementos constantes de los cuatro textos paralelos, dentro de las variaciones accidentales, son tres: 1) *Fe*... 2) *Palabra*... 3) *Eficacia de la Palabra-con-Fe.*

1) *Fe.* **Porque en verdad** (→ 5, 18) **os digo: si tuviereis fe como un grano de mostaza**... La comparación con el grano de mostaza [133] era proverbial para significar algo pequeñísimo (→ 13, 31s). En las enseñanzas de Jesús, esta pequeñez no se considera en sí misma, sino en relación con determinada grandeza, a la que se yuxtapone en función de contraste [134]. Esta grandeza depende de aquella pequeñez, de cuya virtualidad procede por vía de germinación o eficacia. El Maestro habla aquí de la *Fe auténtica,* sin limitaciones de "oligopistía". La Fe auténtica es indivisible, como la vida [135]. Insignificante por su apariencia a los ojos humanos, es *grande* (15, 28; cfr. 8, 10) al criterio del Dios que hace germinar sus maravillas de lo que los hombres consideran pequeño (cfr. *1 Cor* 1, 25. 27-29) [136].

---

[132] a) En esta perícopa del epiléptico según Mateo (17, 20); b) en la higuera maldecida según Mateo (21, 21); c) según Marcos (11, 22-23) y d) en un contexto indeterminado del *Camino a Jerusalén* según Lucas (17, 6).

[133] Sólo en los textos a) y d) indicados en la nota precedente.

[134] *Mt* 13, 31s: grano de mostaza - *árbol;* Mt 17, 20: g. de m. - *monte; Lc* 17, 6: g. de m. - *sicómoro.*

[135] La comparación con una *semilla* también podría sugerir (al menos, por vía de aplicación) que la fe entra en el hombre desde arriba, por gracia de una mano superior. En el texto paralelo de *Lc* (17, 5s), los apóstoles piden un *aumento* de fe, que ellos opinan tener ya en parte; pero el Señor les da a entender que todavía les falta aquella Fe auténtica, que han de recibir *íntegramente* por gracia.

[136] En la prótasis de esta oración condicional, el pensamiento sustantivo es: "*si tenéis fe*..." El inciso: "*como un grano de mostaza*" no es más que una adjetivación parabolizante. Al traducir la frase íntegra, conviene evitar que este matiz adjetival afecte a la misma sustancia del pensamiento (como sucedería, por ejemplo, diciendo: "si tenéis *un poco de* fe..."). Dos de los textos paralelos *(Mt* 21, 21 y *Mc* 11, 22s) omiten, por una parte, el inciso comparativo y, por otra parte, explicitan mediante un paralelismo antitético el concepto de fe verdadera: "si tuviereis fe, y *no dudareis*..." Esta explicitación ilumina por reflejo el concepto de "oligopistía", en la que se entrevera una convicción teórica de "fe" con una prevalente actitud práctica de "duda". Situación característica de los ambientes de confusa mediocridad religiosa.

2) *Palabra.* El segundo elemento del logion, sustancialmente igual en sus cuatro variaciones, traduce a paradoja la audacia del que, en verdad, tiene Fe. El instrumento connatural de la fe audaz es la *palabra* ... **Diréis a este monte: "desplázate de aquí allá..."** [137]. "Trasladar montañas" (cfr. *1 Cor* 13, 2) era un grafismo popular hiperbólico para significar una empresa superior a las fuerzas humanas [138].

3) *Eficacia de la Palabra-con-Fe.* El tercer elemento de la Sentencia asegura el buen éxito de la audacia creyente... "...**y se desplazará**". [139]

Por contexto redaccional, la obra superior a las fuerzas humanas consistía en *echar un demonio* (v. 19). Pero el Maestro, según Mateo, termina dando a su lección valor de tesis universal: "**Y no habrá nada imposible para vosotros.**" Esta afirmación: "**nada os será imposible**", refleja como un eco [140] las precedentes acusación y confesión: "*no pudieron*" (v. 16), "*no hemos podido...*" (v. 19). Se establece de nuevo (cfr. vol. I, págs. 432. 439s) una proporción directa entre la *Fe* y el *Poder* o "Dynamis". De la misma manera que se trata de una Fe *en Dios* (cfr. *Mc* 11, 22), así también se refiere a un Poder *de Dios,* el Unico para quien "nada es imposible" [141].

* * *

El medio connatural por el que la eficacia del todo-Poder sobrehumano informa la palabra del creyente es la *oración* (vol. I, páginas 440 y 396s). Dos de las cuatro consignaciones de este logion de Jesús concretan la eficacia de la palabra-con-fe en la seguridad con-

---

137 Según *Mt* 21, 21 = *Mc* 11, 23, con expresión más gráfica (y seguramente más primitiva): "*quítate* [de ahí] *y échate al mar*". Lucas (17, 6) sustituye "monte" por *sicómoro: "hubierais dicho a este sicómoro: desarráigate y plántate en el mar"*.

138 Ténganse presentes las reflexiones acerca del estilo popular de Jesús (vol. I, páginas 271s). No vemos relación directa entre esta hipérbole popular y el tema escatológico: Yahveh humilla las montañas (símbolo de cualquier altivez que se oponga a su Reino); cfr. *Lc* 3, 5 e *Is* 40, 4; 2, 14; 49, 11, etc. El "Evangelio de Tomás" modifica así el pensamiento del Maestro: "*Dice Jesús: si dos tienen paz el uno con el otro en una misma casa, dirán al monte: trasládate, y se trasladará*".

139 *Mt* 21, 21: "*...sucederá*"; *Mc* 11, 23: "*...será...*; *Lc* 17, 6: "*...os hubiera obedecido*".

140 Incluso fonéticamente en el texto griego (véanse las palabras transcritas en la nota 370/b).

141 *Lc* 1, 37 (cfr. *Gén* 18, 14); único empleo del verbo *adynatéō* en el N. T., aparte el presente versículo de *Mt.* Cfr. también 19, 26 par. Marcos puso la afirmación del todo-Poder de la Fe en el diálogo entre Jesús y el padre del epiléptico: "*¡Todo es posible para el que cree!*" *(Mc* 9, 23).

fiada de la *oración-con-plena-fe* (*Mt* 21, 22 y *Mc* 11, 24). En esta línea, no carece de lógica el versículo 21, que rechazan como inauténtico la mayor parte de los especialistas en crítica textual: **"Pero esa casta no se va sino con oración y ayuno."** En la expresión: *esa casta,* puede sobrentenderse: "de demonios" (aludiendo a alguna especial categoría de ellos); o también (y mejor) pueden verse designados, en general, "los demonios" (todos). "*Se va*" (*ekporeúetai*)*:* manera popular de describir el resultado feliz de un exorcismo. El *ayuno* se menciona junto a la oración por cuanto era considerado como un coeficiente de su eficacia (→ 6, 16). Es transparente la intención catequética de este versículo, que consagra una ascética recibida en herencia de Israel (cfr. *Lc* 2, 37) y asimilada por la Comunidad cristiana desde sus primeros pasos (cfr. *Act* 13, 2-3). Una mayor atención a este logion evitaría ciertas resistencias del "demonio" a los "discípulos" de siempre. El interrogante sobre la autenticidad crítica de este último versículo sigue abierto.

6. EL HIJO DEL HOMBRE VA A SER ENTREGADO EN MANOS DE LOS HOMBRES

La segunda profecía de la Pasión añade a la primera cierta impresión de proximidad: lo que *tiene que ser* [142], *va a ser* [143] pronto.

Esta breve unidad está formada en torno a una frase de estilo sentencioso:

"El Hijo del Hombre
va a ser entregado en manos de los hombres".

"**Entregar (o ser entregado) en manos de...**" es expresión de sabor hebraizante, frecuente en la Biblia [144]. Significa *caer bajo el poder y arbitrio* (por regla general, *de un enemigo).* Las "manos" podrían ser instrumento de justicia; pero, tratándose de "hombres", suelen serlo de odio y crueldad. La gloriosa figura del Hijo del Hombre asume la actividad victimal del *Siervo de Yahveh* "entregado" *(Is* 53, 6. 12), como *los santos del Altísimo* "en manos" *(Dan* 7, 25) del Perseguidor.

En torno a esta frase central, la unidad consta de:

a) una *introducción narrativa,* a manera de marco biográfico (v. 22a);

b) la *profecía de Jesús:* núcleo fundamental (22b), explanación (23ab);

c) *la reacción de los discípulos* (23c).

---

142 *Deî:* E6, 21.
143 *Méllei...* : 17, 22.
144 Cfr. HATCH/REDPATH, *Concordance to the Septuagint,* II, 1058s.

SEGUNDO ANUNCIO DE LA PASIÓN. TRISTEZA DE LOS DISCÍPULOS (17, 22-23. Cfr. *Mc* 9, 30-32; *Lc* 9, 43b-45)

17, 22 **Hallándose reunidos en Galilea, díjoles Jesús:**
"El Hijo del Hombre va a ser entregado en manos de los [hombres;
23 **y le matarán, y al tercer día resucitará."**
Y se entristecieron sobremanera.

a) Cuadro biográfico: **Hallándose reunidos en Galilea...** El verbo (usado esta única vez por el evangelista) [145] alude a la anterior separación de los discípulos en dos grupos, con ocasión de la subida al monte (17, 1; cfr. 17, 16). Insinúa la actitud de reserva con que peregrinaba por Galilea el Maestro con sus íntimos [146].

b) Profecía de la Pasión: ...**díjoles Jesús: "El Hijo del Hombre va a ser entregado en manos de los hombres."** Casi siempre que Jesús habla por anticipado de sus padecimientos, los evangelistas ponen en su boca el título, de por sí glorioso: *"el Hijo del Hombre"* [147]. Nótese el frecuente juego de palabras entre "el Hijo del Hombre" y "los hombres". A nivel de reflexión homilética, el plural indefinido *los hombres* sugiere cierta universal solidaridad en el misterio de la Pasión.

En la afirmación sustancial de la profecía se pone el vocablo característico: **ser entregado** *(paradídor thai)*. Ya le sirvió a Mateo como palabra clave de una parte de las *Instrucciones a los Apóstoles* (→ 10, 17). Se repite insistentemente para significar la *entrega* de Jesús al Sanedrín por Judas [148], a Pilato por el Sanedrín [149] y a

---

[145] Suponiendo el texto (que admiten comúnmente los críticos): *systrephoménōn* (no la variante fácil *anastrephoménōn)*. También se podría traducir: *"Mientras andaban juntos por Galilea"*. Unico ejemplo del mismo verbo en el N. T.: *Act* 28, 3 (aparte algunas variantes del texto occidental de los Hechos: 10, 41; 11, 28; 16, 39; 17, 5). Cfr. también *(systrophē) Act* 19, 40 y 23, 12.

[146] Actitud más acentuada en Marcos (9, 30) y explícita en Juan (7, 1).

[147] → 16, 13. En las tres principales predicciones de los tres Sinópticos (cfr. página 210, nota 261), el sujeto del verbo *padecer* o *ser entregado* es siempre "el Hijo del Hombre", excepto en *Mt* 16, 21, donde ha sido anticipado a 16, 14 y sustituido (según el texto crítico probable) por "el Mesías".

[148] *Mt* 10, 4 *(Mc* 3, 19); 26, 15. 16 *(Mc* 14, 10. 11; *Lc* 22, 4. 6); 26, 21. 23. 24. 25 *(Mc* 14, 18. 21; *Lc* 22, 21. 22; *Jn* 13, 21; 21, 20); 26, 45. 46. 48 *(Mc* 14, 41. 42. 44; *Lc* 22, 48; *Jn* 18, 2. 5); 27, 3. 4; *Jn* 6, 64. 71; 12, 4; 13, 2. 11; 18, 36.

[149] *Mt* 27, 2. 18 *(Mc* 15, 1. 10; *Jn* 18, 30. 35); *Lc* 20, 20; 24, 20; *Jn* 19, 11. Cfr. *Act* 3, 13.

los verdugos por Pilato[150]. Explicitando la última consecuencia de este sucesivo *ser entregado*[151] a manos de los hombres, el evangelista añade: **y le matarán.**

Igual que en las otras dos predicciones, a la afirmación de la muerte sigue inmediatamente la de la *resurrección:* **y al tercer día** (→ 12, 40 y 16, 21) **resucitará.**[152]

Se percibe en estas palabras el tono catequético y litúrgico de una profesión de fe (cfr. vgr. *1 Cor* 15, 4). Seguramente, las insinuaciones del Maestro sobre el glorioso más allá de su muerte se expresarían en formas menos definidas.

c) La *reacción psicológica* de los discípulos responde a la vertiente negativa de la predicción: **Y se entristecieron sobremanera**[153]. Estas palabras de Mateo[154] indican cierta actitud de resignación, que supone un progreso al compararla con la anterior protesta de Pedro (16, 22).

---

150 *Mt* 27, 26 *(Mc* 15, 15; *Lc* 23, 25; *Jn* 19, 16).

151 La reflexión cristológica, bajo la influencia del texto griego del último cántico del Siervo de Yahveh *(Is* 53, 6 y 12 LXX), ve en las formas pasivas de este vocablo (característico del relato de la Pasión) un reflejo de la iniciativa de Dios (recordar el "pasivo teologal": → 5, 5), que *entrega* a su propio Hijo en favor de los hombres (vgr. *Rom* 8, 32). Pero el texto evangélico parece limitarse, en su sentido inmediato, a la realización concreta de esta entrega por parte de los hombres.

152 *Egerthēsetai* (salvo 1. var.: *anastēsetai,* verbo predilecto de Mateo para significar la *resurrección* de los muertos (cfr. 9, 25; 10, 8; 11, 5; 14, 2; 16, 21; 17, 9 [salvo 1. var.]; 20, 19 [salvo 1. var.]; 26, 32; 27, 52. 63s; 28, 6; [27, 53: *égersis*]*)*, sin diferencia apreciable de sentido con *anastēsetai* usado a veces por los demás evangelistas (y por *Act* 17, 3; *1 Tes* 4, 14. 16). Aun cuando la forma pasiva de *egeírō* en griego helenístico equivale a un deponente, no obstante en la mentalidad teológica del N. T. se sobrentiende cierto sentido pasivo, por considerar como sujeto implícito del verbo a *Dios,* que es quien "levanta", "re-suscita" a los muertos. A El se atribuye explícitamente en numerosos textos el acto de *resucitar* a Jesús, ya con el verbo *anistēmi (Act* 2, 24. 32; 13, 33s; 17, 31) ya, sobre todo, con *egeírō (Act* 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. 37; *Rom* 4, 24; 8, 11; 10, 9; *1 Cor* 6, 14; 15, 15; *2 Cor* 4, 14; *Gál* 1, 1; *Ef* 1, 20; *Col* 2, 12; *1 Tes* 1, 10; *1 Pe* 1, 21). San Juan pone en boca de Jesús la afirmación (en lenguaje figurado) de que El se resucitará a sí mismo (2, 19-22; alusión en *Mt* 26, 61 par; 27, 40 par. Cfr. *Jn* 10, 18).

153 Otros textos sobre el tema de la *tristeza de los discípulos* ante la entrega o traición: *Mt* 26, 22; *Mc* 14, 19; ante el presentimiento de la Pasión: *Lc* 22, 45; *Jn* 16, 6. 20-22. Sobre la *tristeza de Jesús* ante la Pasión: *Mt* 26, 37s; *Mc* 14, 33s.

154 Más suaves que las correspondientes en *Mc* y *Lc*. Mateo suele atenuar la mención de la falta de inteligencia en los discípulos (→ 16, 12), que destacan con énfasis en este contexto *Mc* (9, 32) y, sobre todo, *Lc* (9, 45).

B) EN CAFARNAUM

1. LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS, Y SU RENUNCIA POR CARIDAD

Al término del "viaje" iniciado unas páginas antes (16, 4b), Jesus vuelve a Cafarnaum, centro de la misión galilaica (4, 13). Mateo sitúa en este momento un episodio singular, exclusivo suyo.

Aparte el impreciso trasfondo biográfico, se destacan en su primer plano algunos temas de especial interés. Por ejemplo:

a) en la línea cristológica. La demasiado fácil respuesta de Pedro a los recaudadores sirve de apoyo a una nueva insistencia (indirecta, pero clara) sobre el máximo entre los títulos de Jesús: el de *Hijo de Dios* (v. 26). Desde este punto de vista, la escena está en relación de contexto pedagógico con la Transfiguración (17, 5) y el diálogo de Cesarea (16, 16).

b) en la línea histórico-eclesiológica. El contraste entre los dos diálogos (recaudadores-"Pedro"; Jesús-"Simón") refleja una situación concreta de ambigüedad o tensión. La vida real tiene preguntas a las que es tan inexacto responder "sí" como "no". Los de la iglesia de Mateo, judeocristianos en ambiente helenístico, contrastados de cerca por el judaísmo rabínico oficial, ¿están o no obligados a ciertos signos de pertenencia a Israel en cuanto comunidad étnico-religiosa? Antes de la catástrofe del año 70, el signo por excelencia era el tributo anual que pagaban al Templo todos los israelitas de Palestina y de la Diáspora. Sin duda Jesús cumplió personalmente esta ley o costumbre, y también sus discípulos durante los primeros años. A medida que el cristianismo se iba definiendo como comunidad distinta, independiente y aun contraria y execra-

da por el judaísmo oficial, la vigencia de determinados signos podía resultar anacrónica e incomprensible para muchos. El episodio introducido por Mateo responde a un momento de esta compleja situación. Por una parte, la actitud del que ve claro que hay que mantener los signos. Por otra, la reflexión de los que se preguntan si ello tiene sentido...

c) en la línea ascético-pastoral. Una tercera posición de equilibrio es la que corresponde al espíritu de Cristo: pagar el tributo, no por estar bajo la ley ("¡los hijos son libres!: v. 26b), sino por amor hecho respeto a la conciencia del prójimo. Entra en juego el tema "escándalo" (27a). Desde este punto de vista, el episodio está en contexto redaccional próximo con las siguientes instrucciones de Jesús a los discípulos (cap. 18; cfr. vv. 6-9). E incluso se puede considerar como un preludio a dichas instrucciones: Pedro (entiéndase, el responsable pastoral de las comunidades cristianas) sabrá renunciar a su libertad siempre que lo pida la caridad de no "dar escándalo" a propios o ajenos.

d) en la línea de la personalidad de Pedro. En éste el tercer episodio propio de Mateo que ilumina (directa o significativamente) la asociación peculiar del primer discípulo a la persona y obra de Cristo (cfr. 14, 28-32; 16, 17-19). En el Evangelio no hay anécdota sin mensaje. Los recaudadores interpelan a "Pedro" como responsable de la Comunidad de los discípulos de Jesús *("vuestro* Maestro...")*.* Y, como tal, el Señor le asocia a su compromiso ante Israel (v. 27).

La dignidad de ser "hijos" (del Rey celeste) como razón de ser *libres* recae también indirectamente sobre Pedro, y con él sobre todos los miembros de la Comunidad.

* * *

Notaremos en el comentario el paralelismo de fondo (y aun de vocabulario) entre este episodio y algunas situaciones a las que se refiere San Pablo en sus Cartas. Se va abriendo paso entre los mejores autores contemporáneos, no sin dificultad, la toma de conciencia de que la iglesia de Mateo está en la línea, o en alguna de las líneas de la corriente espiritual paulina, dentro del marco general del cristianismo apostólico. Es de esperar que dentro de pocos años pase a ser doctrina común el paulinismo de Mateo. O el in-

flujo sobre Pablo de algunas tradiciones que desembocaron luego en la redacción escrita de Mateo.

* * *

A partir del año 71 el tributo al Templo se pagó a los vencedores romanos con destino (por lo menos oficialmente) a su templo de Júpiter Capitolino. Si el pasaje evangélico se redactó dentro de esta situación político-religiosa nos parece incomprensible. Cabría la hipótesis de un lenguaje convencional, en el que el "tributo al templo" se refiriese a la cooperación económica en las colectas (más tarde, impuestos) que organizaba el rabinado oficial de Yamnia entre las comunidades judías dispersas para el sostenimiento de sus obra. Tampoco así comprendemos cómo Mateo pudo recomendar esta cooperación en favor de quienes para él son "los escribas y fariseos", compararla con la que se ofrecía al Templo del Señor e invocar para ello la autoridad de Jesús.

El interrogante permanece abierto. Nos parecería lo más razonable aceptar que esta página fue escrita cuando tenía sentido, antes del 70. Ello no compromete la fecha de todas y cada una de las demás páginas de Mateo.

* * *

El marco que encuadra este episodio es el mismo que en Marcos (9, 33) sirve de introducción a las reflexiones ascético-pastorales paralelas a las del capítulo 18 de Mateo: la llegada a Cafarnaum (v. 24a) y a "la casa" (25a). Ya hemos indicado que este fragmento es preludio de dichas reflexiones.

A cada uno de los dos momentos corresponde su peculiar *diálogo:*

a) entre los recaudadores y Pedro;
b) entre Jesús y Simón.

A PROPÓSITO DEL TRIBUTO DEL TEMPLO (17, 24-27)

17, 24 **Cuando llegaron a Cafarnaum, se acercaron a Pedro los que cobraban las didracmas, y [le] dijeron:**

"¿Vuestro Maestro no paga la didracma?"

25 **Dice**[les]:
"Sí"
Y cuando llegó a la casa se le adelantó Jesús, diciendo:
"¿Qué te parece, Simón?
Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran impuestos o tributo?
¿de sus hijos,
o de los extraños?"
26 **Y al decir él:**
"De los extraños",
díjole Jesús:
"Por tanto, son libres los hijos.
27 **Sin embargo, para que no les seamos ocasión de escándalo, vete al mar, echa el anzuelo, y el primer pez que saques, cógelo, y, al abrirle la boca, hallarás un estater: tómalo, y dáselo por Mí y por ti.**

a) Diálogo entre los recaudadores y Pedro

El último de los itinerarios en el intermedio entre el Sermón de las Parábolas del capítulo 13 y la elevación ascético-pastoral del 18, termina también en Cafarnaum, residencia-base de Jesús durante la evangelización de Galilea (→ 4, 12-16): **Cuando llegaron** (Maestro y discípulos) **a Cafarnaum...** Equivalía a llegar a casa. Esta indicación topográfica le sirve a Marcos de introducción al coloquio ascético-pastoral *(Mc* 9, 33-50). Mateo intercala su peculiar unidad sobre el tributo al Templo: **se acercaron** (→ 17, 19) **a Pedro los que cobraban las didracmas, y** [le] **dijeron: "¿Vuestro Maestro** (→ 5, 2) **no paga la didracma?"** La respuesta del discípulo, responsable jurídico de la casa, fue espontánea y segura: **Dice**[les]: **"Sí".**

Todo israelita varón, adulto y libre debía (salvo privilegio) cooperar al sostenimiento del Templo de Jerusalén con un tributo anual. En el tratado míshnico *Šeqalim* (= "siclos") se conserva una minuciosa reglamentación a este propósito; aunque bastantes de sus pormenores pueden ser anacrónicos o idealizados. La determinación de un impuesto en dinero, fijo y *per capita,* fue tal vez iniciativa de Nehemías, con el fin de dar una base económica segura al servicio del culto en sus difíciles tiempos (cfr. *Neh* 10, 33 [32]s), actualizando así con carácter institucional y periódico antiguos preceptos, que parecen referirse más bien a colectas eventuales (p. ej., para la erección del Tabernáculo

—cfr. *Ex* 10, 11-16 y 38, 25ss—o para reparaciones extraordinarias en el Santuario: cfr. *2 Cr* 24, 9ss y *2 Re* 12, 5ss). El mantenimiento económico del Templo en la época anterior al exilio, no menos que su construcción, debió de gravitar sustancialmente sobre el erario de la casa real (aparte los diezmos y los donativos voluntarios del pueblo, muy estimados también en tiempo de Jesús: cfr. *Lc* 21, 1-2; *Mt* 23, 23). La cuantía del tributo se medía oficialmente por siclos o fracciones de siclo (en hebreo *"šeqel"*, con sentido etimológico de "peso"). Tomando como base jurídica el Exodo (30, 13), se señalaba a cada varón, a partir de sus veinte años, *medio siclo* de capitación anual. (En tiempo de Nehemías [10, 33], un tercio de siclo). Dada la inmensa variedad de monedas y tipos de moneda en circulación, tenían que traducir en muchos casos dicha cantidad a equivalencias o aproximaciones; el redactor del Evangelio ha escogido como tal la *"didracma"* o doble *dracma*. En el lenguaje económico ambiental hubieran dicho "dos denarios" (cfr. *Lc* 10, 35); lo equivalente a la remuneración de un bracero eventual por dos jornadas (cfr. 20, 2. 9s. 13). Dicen que los oficiales del Templo preferían (y quizá exigían) moneda de Tiro. Parece que la recaudación anual solía organizarse en la inmediata proximidad de la fiesta de Pascua. Esta institución significaba un estímulo para mantener vivo en Israel su sentido de unidad, así en la esfera religiosa como en la social y psicológica. Una de las más profundas humillaciones a partir de la catástrofe del año 70 fue el pago forzado de este tributo religioso anual al Imperio, con destino al templo de Júpiter en el Capitolio de Roma.

A la pregunta de los recaudadores acerca de si el Maestro paga la didracma [155], se le podrían dar diversos matices, desde la amable advertencia de un retraso hasta la acusación de un menosprecio a la ley. El regreso de los viajes precedentes suele terminar con un "acercarse" hostil a Jesús (cfr. 15, 1ss; 16, 1ss). Es probable que, en la perspectiva catequética del redactor, este último encuentro con representantes del judaísmo oficial en Cafarnaum se considerase también como un contraste no amistoso.

La *respuesta* de Pedro da testimonio, en su espontaneidad, de cómo se consideraba normal que Jesús cumpliese las leyes y costumbres de su pueblo. Pero faltaba poner en claro el motivo profundo de esta actitud, que no era una razón de Derecho sino de Amor.

---

155 El plural *didrakhma* podría ser una forma aramaizante del singular. También es posible que la pregunta encause la actitud global de Jesús junto con los discípulos.

b) Diálogo entre Jesús y Simón

El Maestro rectifica una vez más (→ 16, 22) la irreflexión de su discípulo: **y cuando llegó a la casa, se le adelantó Jesús, diciendo...** Se da por supuesto en el Señor un conocimiento directo de lo que piensan los demás (cfr. 9, 4; 12, 25; 16, 8, etc.). La lección va a proceder por la vía inductiva de una parábola. Supuesto que el orden celeste se refleja de alguna manera en las realidades del orden terrenal (vol. I, págs. 669-671), cuando el discípulo reflexione sobre lo que sucede en éste podrá intuir los principios por los que se rige aquél. "**¿Qué te parece**[156]**, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran impuestos o tributo? ¿de sus hijos, o de los extraños?**" "Los reyes *de la tierra*" es una expresión hebraizante[157]; el genitivo es adjetival (= "los reyes *terrenos*"). Se adivina al otro lado de la comparación la imagen del *Rey de los Cielos* (cfr. *Sal* 2). Se da por indiscutido el hecho de que los reyes perciben *impuestos*[158] y *tributo*[159]; es testigo de ello la experiencia de la casi totalidad de los pueblos, sin excluir a Israel. El Señor esboza una simple transparencia parabólica, y no sería buen método extraer de ella (como de cualquier otra análoga; vgr. 18, 23ss) razones en favor o en contra de unas instituciones "de la tierra", que sirven en este texto únicamente como apoyo pedagógico para dar el salto a una sugerencia de orden superior. El interrogante se plantea en la esfera realista de lo que sucede en las cosas "de la tierra", sea o no conforme a un ideal: ¿se imagina alguien que los reyes cobren tributo a sus propios hijos?...[160]. Pedro responderá conforme al sentido común, y de su respuesta pasará el Maestro a la con-

---

156 Expresión característica y frecuente en Mateo a partir de este texto: cfr. 18, 12; 21, 28; 22, 17. 42; 26, 66.

157 Característica de los Salmos reales. No aparece en ningún otro texto de los Evangelios.

158 Contribución indirecta; cfr. 9, 9.

159 *Kēnsos:* contribución directa, correlativa a la institución del "censo"; cfr. 22, 17.

160 Se da por supuesto un concepto casi patrimonial del poder soberano, que todo el mundo admitía o soportaba. Cfr. *1 Sam* 17, 25. También en otras ideologías ha sido y es muy corriente que los "hijos" del "rey" no paguen tributo... Algunos dan a la palabra *hijos* la significación de "súbditos" (cfr. vgr. 13, 38), y suponen, como trasfondo socio-político de la parábola, que sólo pagaban *impuesto* y *tributo* al "rey" los ciudadanos de los pueblos sometidos, pero no los hijos de su propio pueblo. (La realidad normal no era así, ni siquiera en la monarquía del Pueblo de la Biblia). Entonces, la enseñanza religiosa de la parábola sería: puesto que los israelitas son "hijos" de Dios, ninguno tiene que pagar tributo al Templo, que es la Casa del "gran Rey". Jesús se colocaría así en una actitud contestataria, junto con otros que manifestaban su disconformidad con la ley del tributo anual. Ni la intención del evangelista ni el habitual estilo de vida de Jesús abonan esta interpretación.

clusión de la sugerencia parabólica: **Y al decir él: "De los extraños", díjole Jesús: "Por tanto, son libres los hijos."**

Si se consideran *libres* (exentos de tributo) los hijos de un rey terrenal, con mayor razón lo será *el Hijo de Dios* en relación con el Templo, que es la Casa de su Padre *(Jn* 2, 16; *Lc* 2, 49). La fácil respuesta de Simón a los recaudadores no estaba en la lógica de su precedente profesión de Fe (16, 16) [161].

El punto central de esta unidad evangélica está en la Sentencia que dice, traducida literalmente: **"libres son los hijos"** *(eleútheroi eisin hoi huioí).* El énfasis está en el predicado *"libres"* antepuesto al sujeto. Es la única vez que se usa dicho adjetivo, de timbre tan griego, en los Sinópticos [162]. Se ha planteado un problema de *Ley* y el Maestro da una solución de *libertad,* que transfigura la obligación de servidumbre en servicio de amor. El tributo, rehusado en cuanto exigencia, se pagará por un deber de Caridad (v. 27). San Pablo hubiera rubricado con entusiasmo esta Sentencia, transmitida por solo San Mateo: *los hijos son libres* (cfr. *Rom* 8, 15; *Gál* 4, 6s. 21-23, etc.).

Un último versículo completa e ilumina el pensamiento del Maestro. Ha afirmado una libertad, pero la libertad cede al Amor. **Sin embargo, para que no les seamos ocasión de escándalo...** [163]. La conciencia del prójimo condiciona el propio derecho, e incluso puede exigir su renuncia. Por la conciencia cívico-religiosa de unos "recaudadores" el Hijo de Dios pagará tributo a la Casa de su propio Padre. Nótese el plural con que Jesús envuelve en su propia responsabilidad la de Pedro. En la intención catequética del evangelista, el plural envolvía a cualquier judeocristiano mientras estuviese rodeado por quienes todavía pudiesen "escandalizarse". Pero el principio es perenne; en virtud de él, la caridad pastoral del Cristianismo tendrá que adoptar, en sucesivos problemas, actitudes de ejemplaridad diversas y aun aparentemente contradictorias. El ejemplo arquetípico de esta caridad pastoral, después de Cristo, nos la ofrece también San Pablo; los capítulos 8, 9 y 10 de su primera Carta a los Corintios servirían de comentario vivo a este versículo de San Mateo [164].

El Maestro acompaña la lección de respeto a la conciencia del

---

[161] Los sacerdotes también estaban exentos de tributo. *A fortiori* quien podía decir que era "mayor que el Templo".

[162] *Eleútheros* (16 veces en Pablo; 2 en Juan). Nunca *eleuthería (libertad:* 7 veces en Pablo) ni *eleuthroûn (liberar:* 5 veces en Pablo; 2 en Juan).

[163] *Hina dè mē skandalisōmen* → 13, 57.

[164] Nótese, en particular, 8, 13; 9, 1 ("*¿acaso no soy libre?...*"); 9, 19-22. Cfr. también *Rom* 14 (espec. vv. 15 y 20s).

prójimo con un ejercicio práctico de fe y obediencia. El hecho milagroso programado (y no narrado) en este versículo tiene tal sabor a *Fioretti* que parecerá a muchos inverosímil. "**Vete al mar** (dice al discípulo, pescador profesional del "mar" o lago de Genesaret: 4, 18), **echa el anzuelo, y el primer pez que** saques [165], **cógelo, y, al abrirle la boca, hallarás un estater: tómalo, y dáselo por Mí y por ti**" [166]. Es clara la intención de referirse a un hecho milagroso o, al menos, maravilloso [167]. Resultaría un fácil ejercicio de erudición recoger historias antiguas de anillos, perlas o piedras preciosas halladas en el interior de un pez; el tema es patrimonio común de cualquier folklore. Pero no es intención del evangelista contar una historieta para entretener, sino expresar en forma pedagógica popular la soberanía del Hijo de Dios sobre las criaturas, y la manera sencilla con que educa a sus discípulos en la obediencia y en la Fe (cfr. 17, 20) [168].

---

[165] *Anabánta:* "... *que suba*". Probable aramaísmo por: "que sea sacado fuera".

[166] Tanto los recaudadores como los contribuyentes preferían el pago por pares, con lo que se dispensaba el agio (= 8 %) exigido en el caso de pagar en piezas de medio siclo por uno solo.

[167] Los palestinólogos explican minuciosamente las costumbres de algunas especies de peces del lago (p. ej., el *Chromis Simonis),* y la no imposibilidad de que uno de ellos recogiera e incluso llevara en la boca una moneda. En todo caso, el evangelista pondría una vez más en evidencia el conocimiento preternatural del Señor (cfr. v. 25).

[168] Hay que suponer que la pieza llamada "estater" por el evangelista equivalía a dos didracmas. La palabra *estater* era una antigua denominación griega, bastante genérica, para monedas de plata u oro. La moneda a que se refiere Mateo sería tal vez un *siclo* de Tiro (o también un *tetradracma* de Antioquía), que vendría a pesar unos 14 ó 15 gramos de plata. Según algunos autores, la equivalencia entre un estater y dos didracmas sólo se verificaba en Siria (Antioquía, Damasco). Si se pudiera demostrar esto, sería otro indicio bastante positivo para considerar dicha región como lugar de origen del Evangelio de San Mateo. En cualquier caso, la presente perícopa refleja a un tiempo el carácter judeocristiano (problemática peculiar, aramaísmo) y el ambiente social helenístico (nomenclatura esponanea de las monedas) de su iglesia.

2. INSTRUCCIONES Y CONSIGNAS ASCETICO-PASTORALES A LOS DISCIPULOS

I. Introducción

En el capítulo 18, San Mateo presenta por cuarta vez una amplia "coordinación" de *Palabras del Señor*. Está delimitada, al fin, por la habitual fórmula de transición (19, 1) [169], y, al principio por un impreciso cuadro ambiental (18, 1-2) que sugiere o supone el ambiente íntimo de la casa de Cafarnaum (17, 25) [170].

Esta antología orgánica de enseñanzas del Maestro, que suelen llamar "Sermón" o "Discurso" [171], es tal vez la más artificiosamente compuesta de todo el primer Evangelio. El punto de partida es un *gesto pedagógico* al estilo de los profetas, que refieren los tres Sinópticos: Jesús pone un **niño** ante los Discípulos, y lo declara arquetipo de grandeza en el Reino de Dios. A partir de este gesto, Marcos eslabona una "catena" de Sentencias, bastante heterogéneas entre sí, relacionadas por medio de palabras-broche. Es probable que esta concadenación se transmitiese en la previa Catequesis con estructura todavía más sistemática. Lucas retiene de ella pocos elementos. Mateo, aprovechando una parte sustancial, incorpora otros materiales (algunos de los cuales aparecen también en diversos contextos de Lucas, aunque la mayor parte son exclusivos); los elabora, matiza y articula redactando por su cuenta introducciones, transiciones y conclusiones. En el trabajo de selección y adaptación influyeron de manera decisiva los centros de interés pastoral viviente de la Comunidad cuya atmósfera respiraba (cfr. vol. I, págs. XIVs); tal vez ninguna página del Evangelio

169 Cfr. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 26, 1.
170 Cfr. *Mc* 9, 33.
171 "Sermón comunitario", "Discurso eclesiástico", etc.

de Mateo esté tan marcada como ésta por el sello característico de *su* iglesia. Varios exegetas contemporáneos de primera línea han procurado, a través de ella, redescubrir sus problemas, pensamiento, organización y mística. Aunque el tono alusivo del redactor autoriza pocas afirmaciones científicamente seguras.

A lo largo del comentario se irán indicando los puntos de contacto con los demás evangelistas.

* * *

Todos los *esquemas* o planes de este Sermón presentados por diversos autores han dejado insatisfechos a otros. El evangelista sigue sus procedimientos habituales: palabras-clave, inclusiones, quiasmo, incisos de transición [172], etc. El pensamiento no procede por líneas geométricas, sino a semejanza de la ondulación de un arroyo por campo abierto. O a la manera de una *sinfonía* (cfr. vol. I, pág. 389) en tres "tiempos".

El leitmotiv de esta "sinfonía" sería el gesto profético de Jesús presentando el **niño** a los Discípulos. Se percibirá en todo el discurso el ritmo espiritual de esta obertura. Podríamos llamar a este capítulo *Directorio evangélico de la Humildad.* O, también, *Reflexiones en torno al espíritu de Infancia en su aplicación a la vida práctica de la Iglesia.*

Ofrecemos un breve guión de lectura de los tres "tiempos" o ciclos de pensamiento:

Primer ciclo

A) La proclamación del **niño** como *medida de grandeza* en el Reino de Dios queda delimitada por una inclusión entre el versículo 1 y el 4.

B) Un inciso de transición deriva el tema "niño" al tema "**pequeño**". Con relación a éste se consideran dos actitudes antitéticas: la de *protección* y la de "*escándalo*" (5-6).

C) A la palabra "*escándalo*" se concadenan, casi entre paréntesis, unas Sentencias del Señor sobre el mismo ([6] + 7-8).

D) Se reasume el tema de la *protección* del "pequeño" (5) o

---

172 Es decir, sentencias-puente, que sintonizan a un tiempo con la idea del contexto anterior y con la idea distinta del siguiente. P. ej., el v. 5.

débil en peligro, iluminándolo con la parábola de la oveja descarriada (10. 12-14).

Segundo ciclo

La idea dominante hacia la que se ha orientado el primer ciclo ha sido la *defensa del "pequeño"* o débil, sensible al *escándalo,* en peligro de *descarriarse* exponiéndose a la *perdición* (14). El segundo ciclo pensando en la "oveja" que ha ido hasta el fondo de su desvío, considera la **cura pastoral del hermano pecador**.

E) Está constituido también por un conglomerado de elementos heterogéneos, delimitado por una inclusión (15. 21) con cuyo versículo final empieza el tercer ciclo. Un clímax de tres incisos (15-17) indica el procedimiento pastoral, pedagógico y disciplinar que hay que seguir cuando un miembro de la comunidad se ha manifestado formalmente *pecador.*

De este caso concreto pasa a la alta consideración del carácter teológico de la "ekklesía", concadenando tres logias del Señor:

a) sobre la autoridad de los Discípulos (18),
b) la eficacia de su oración concorde (19),
c) la interpresencia del Señor en medio de ellos (20).

Esta parte central es uno de los contextos del Evangelio más densos de doctrina y más fecundos en problemas de interpretación.

Tercer ciclo

F) Una pregunta de Pedro sirve de transición al desviar el tema del hermano pecador hacia el del **hermano ofensor.** El Maestro, que en el caso precedente ha señalado un camino de autoridad, exige ahora el más absoluto e incansable **perdón** (21-22).

G) La *parábola del siervo deudor* invita a reflexionar sobre las motivaciones teológicas y escatológicas del mandato evangélico del perdón (23-34).

* * *

Esta mirada de conjunto evidencia la complejidad del capítulo 18. Ningún título concreto le cae a medida; a lo sumo, cali-

fica alguno de sus aspectos, pero no el íntegro documento. Por eso hemos optado por una denominación genérica: **Instrucciones y consignas ascético-pastorales a los Discípulos.** Las instrucciones se dan en función de las consignas, y lo ascético no se considera tanto en sí mismo cuanto como alma de la Pastoral.

* * *

La última palabra de este título abre un interrogante, que diversos autores cierran de distinta manera: ¿quiénes son concretamente "**los Discípulos**"? (v. 1) [173].

Analizando uno por uno los elementos del conglomerado redaccional, es obvio que el mensaje de la mayor parte de ellos interesa directamente a todos los miembros de la comunidad cristiana. Pero ello no obsta a que el evangelista polarizase el Sermón, concebido como un todo, hacia una determinada categoría de destinatarios.

En el primer Evangelio, la expresión "*los Discípulos*" circunscribe normalmente el grupo fundacional (ya eclesialmente sacralizado en su tiempo) de "*los* [Doce] [174] *Apóstoles*". A partir de la proclamación de su catálogo y programa de acción en el capítulo 10, al decir: "*los Discípulos*", el redactor (que compone una obra orgánica y metódicamente concebida) se refiere a *aquellos* apóstoles. Para dar realce a esta identificación, destaca con frecuencia la voz representativa de Pedro, "el primero" (10, 2), de entre el grupo de "los Discípulos" previamente mencionados [175].

La opinión que exponemos no prejuzga, evidentemente, la concreta composición del grupo o grupos de adictos que acompañaron a Jesús durante la evangelización de Israel. Se refiere a la contemplación eclesiológica de aquella realidad tal como la estiliza habitualmente el redactor. Su imagen de *Cristo rodeado de los*

---

173 El lugar paralelo de *Mc* los identifica explícitamente con "los Doce" *(Mc* 9, 31 y 35).

174 Once (28, 16), diez (20, 24), tres (17, 6. 10. 13; 26, 40. 45) u otro número explícito o implícito (vgr. 17, 16; 21, 1s. 6s) según las circunstancias.

175 Esta individualización de "los Discípulos" en Pedro se da en el capítulo 18 (vv. 1. 21), y en la mayor parte de los contextos de la segunda mitad del Evangelio cuando se nombran "los Discípulos". Cfr. 14, 28 en relación con 14, 15. 19. 22; 15, 15 en relación con 15, 12; 16, 16 con 16, 13; 16, 22 con 16, 21; 17, 4 con 17, 1 (y 16, 24. 28); 17, 24 con 17, 22 y 19; 18, 21 con 18, 1; 19, 27 con 19, 23. 25; 26, 33. 35 con todo el contexto de la última Cena; 26, 40. 58 y 69-75 en el contexto del abandono discipular en la Pasión. Del grupo de los Doce se destacan nominalmente Santiago y Juan en 20, 20 relacionado con 20, 17 y 24, y Judas en 26, 14. 47.

Discípulos o Apóstoles sugiere, como se ha dicho tantas veces, la de algunos mosaicos basilicales de inspiración bizantina.

En el pensamiento catequético de Mateo, "los Discípulos" son germen y arquetipo ideal de la Comunidad de los que, por ellos (28, 19a), "serán hechos discípulos" de Cristo en todas las naciones del mundo. Germen, principio de continuidad y arquetipo, no identificación. Las instrucciones y consejos que el Señor les dio se deben leer intencionalmente transportadas por el evangelista al tono de su problemática contemporánea. La de sus comunidades locales o *ekklesíai* judeo-helenísticas, sobre cuyos miembros, en especial los más responsables, el evangelista proyecta y actualiza las Palabras del Señor. Se adivina en estos responsables cierto afán de primacía (1-4), relajamiento de vigilancia pastoral frente a los "escándalos" y los escandalosos (6-9), poco aprecio de los socialmente humildes y de los débiles en la fe (5. 10-14), tendencia al resentimiento por las ofensas personales (21. 35) y, sobre todo, la falta de unión y concordia (19. 20).

* * *

Sin ser un compendio de Eclesiología, este capítulo *pone en acto* una profunda vivencia de IGLESIA [176].

La *Iglesia en la tierra* se inserta en la realidad ya actual y operante del *Reino de los Cielos* (1. 4. 23). Se verifica en ella una intercomunicación entre el *orden celeste* y el *orden terrenal:* en la plegaria (19), en el ejercicio pastoral de su autoridad (18), en cierta transposición de la vida cristiana a la presencia de Dios mediante el ministerio representativo del ángel adscrito a cada humilde (10).

Esta intercomunicación pone a la Iglesia de la tierra, con sus problemas, al alcance inmediato de la mano del *Padre que está en los Cielos*. El es quien atiende su oración, respalda sus decisiones y vela por el honor de los humildes (vv. ya citados: 19. 18. 10). Es Voluntad suya la salvación de todos y cada uno (14). Entrañablemente misericordioso (27) y riguroso en justicia (23. 32-34), concentra toda la energía de su Justicia en exigir la práctica de la Misericordia a sus siervos (35), que son también sus hijos. Porque

[176] En el guión que sigue, todos los números entre paréntesis se refieren a versículos del capítulo 18.

Dios, Padre de Jesús (10. 19. 35), es también (14) Padre de los que por El se llaman y son "hermanos" (15. 21. 35).

Clave de este misterio de intercomunicación entre cielo y tierra es *la divina Presencia de Jesús en la Comunidad eclesial* (20). Por El es eficaz la plegaria de la ekklesía (20. 19). En la Palabra de El se apoya su autoridad (18. 15-17). Con El está identificado el humilde (5). Los hermanos se congregan "en su Nombre" (20) y hacia El dirigen su actitud de Fe (6). Todo el capítulo (leído en la perspectiva del redactor) es afirmación en ejercicio del valor permanente de su Palabra como Verdad y como Ley.

Esta Verdad y Ley definen *el espíritu y la acción eclesial.* El *espíritu* es humildad (3. 4), fe (6) hasta el heroísmo (8. 9), docilidad dispuesta a la metánoia (12-13), unión mutua fraguada en la plegaria (19), unión con Jesús (20), magnanimidad sin límite (22-35): todo ello flor y fruto de la fraternidad y filiación teologal. La *acción* se orienta hacia dos centros de interés: los "débiles" y los "pecadores" (→ 6, 13 y 6, 12). Para los *débiles,* todo el amor en apreciarlos (10), todo el favor en protegerlos (5), toda la energía en defenderlos contra el "escándalo" o provocación a perder el tesoro de su fe (6. 7. 8-9), toda la comprensión y solicitud para facilitar el retorno de cada uno de ellos que se haya dejado llevar por la tentación (12-13). Siendo el "débil" (humilde, pobre, pequeño) objeto fácil de menosprecio, se afirma con insistencia su dignidad, aun cuando se trate de "uno solo" de ellos: 5. 6. 10. 12s. 14. En cuanto a los *pecadores,* una fraterna, prudente y enérgica cura pastoral, que puede llegar a decisiones en cierta manera análogas a una excomunión disciplinar (15-17 [cfr. 8-9]). Responsables de administrar una autoridad divina (18), los Discípulos harán tema de oración de los problemas o "asuntos" planteados (19), sabiendo que entre ellos está el Señor (20).

Pero en cuanto a las *ofensas* que recibieren personalmente, practicarán el perdón sin límite (21-35).

La ya actual intercomunicación de la Iglesia en la tierra con el Cielo no anubla su *sentido escatológico.* Aunque el Reino de los Cielos ya actúa en ella, cada uno tiene todavía que "entrar en" él (3). Todo su proceder temporal es virtualidad del devenir eterno. El dilema entre la Vida y la Gehena puede imponer decisiones heroicas (8-9; cfr. 34-35). Su destino escatológico es la medida del valor de un solo "pequeño" (14), e imperativo de las severas decisiones contra el "escándalo" (6-9) que se lo pudiere impedir.

II. Primer ciclo

A) La grandeza de los "niños" en el Reino de Dios (18, 1-4. Cfr. *Mc* 9, 33-36... y 10, 15; *Lc* 9, 46-47. 48b y 18, 17)

18, 1 **En aquella hora se acercaron los Discípulos a Jesús diciendo:**
"¿Quién, pues, es [el] mayor en el Reino de los Cielos?"
2 **Y llamando a un niño lo puso en medio de ellos,**
3 **y dijo:**
"En verdad os digo,
si no os volviereis y llegareis a ser como los niños,
no entraréis en el Reino de los Cielos.
4 **Así, pues,**
el que se haga pequeño como este niño,
éste es el mayor en el Reino de los Cielos."

En los cuatro primeros versículos [177] se introduce el pensamiento generador del que promanarán, como arroyo del manantial, las reflexiones siguientes. En conformidad con su habitual estilo didáctico, el evangelista presenta a los Discípulos *preguntando* (v. 1) [178] y al Maestro *respondiendo* (vv. 2-4).

El cuadro ambiental es impreciso: **En aquella hora...** [179]. Supuesta la continuidad intencional con la escena precedente (17, 24ss), están en Cafarnaum, en la intimidad de "la casa" (*Mc* 9, 33).

A) *Pregunta de los Discípulos*

Se acercaron los Discípulos a Jesús (→ 17, 19) **diciendo: "¿Quién, pues, es [el] mayor** [180] **en el Reino de los Cielos?"** La pregunta va

---

[177] Delimitados por una *inclusión* (vol. I, pág. 175, nota 132). Versículo 1: ... *méidsō estìn en tē/i basiléia/i tōn ouranōn*... Versículo 4: *estin ho méidsōn en tē/i basiléia/i tōn ouranōn.*

[178] Cfr. 13, 10 par. 36; 15, 15 par; 17, 10 par. 19 par; 18, 21; 19, 16 par. 27; 24, 3 par. En la pedagogía contemporánea, las preguntas del discípulo daban muchas veces el hilo conductor de las enseñanzas del maestro.

[179] Fórmula de transición predilecta de *Mt;* cfr. 26, 55 y las equivalencias: "*en aquel tiempo*" (11, 25; 12, 1; 14, 1); "*en aquel día*" (22, 23); "*en el día aquel*" (13, 1). Sin valor preciso cronológico, indica una ilación y da al texto cierta solemnidad.

[180] *Meídsōn:* comparativo con sentido de superlativo.

redactada, como en los catecismos, en función de la respuesta (v. 4), que tendrá valor de Sentencia magisterial. Según Marcos y Lucas es el Maestro quien toma la iniciativa, saliendo al paso de ciertas tensiones entre los Discípulos a propósito de quién de ellos era el mayor [181]. Esta preocupación, muy propia del mundo en que vivían, debió aflorar más de una vez a la superficie de su convivencia [182]. Mateo eleva a interrogante teológico una intrascendente rivalidad. El tono de la pregunta es el de un problema ya planteado, que pide respuesta clara: ¿quién, *pues* [183]—en definitiva y para salir de dudas—, dices Tú que es el mayor, no ya sólo entre nosotros (alcance de la pregunta en previa dimensión biográfica), sino *"en el Reino de los Cielos"?* (transposición teológica característica de Mateo) [184].

B) *Respuesta de Jesús*

Las palabras del Maestro se encarnan, no ya en la representación imaginativa de una realidad humana, como en el lenguaje parabólico (→ 13, 3a), sino en la presencia viva de un *signo* que, hablando a los ojos del cuerpo, deja en los del alma una impresión inolvidable. Es la eficacia pedagógica de los *gestos proféticos*. Dos *logia* o Sentencias del Señor interpretan al oído la palabra visual.

1. *Signo* o "gesto profético". **Y llamando a un niño lo puso en medio de ellos.** Mateo, según costumbre, reduce a lo esencial el elemento narrativo o descriptivo. "En medio" se podría traducir también por "delante". Según Marcos y Lucas es Jesús mismo quien toma al niño, lo abraza *(Mc)* y lo pone junto a sí *(Lc)*. Por su valor significativo [185], se trata de un niño *pequeño,* sin duda no mayor de seis o siete años. La escena invita a comprender al Cristo del Evangelio en su auténtica, serena y accesible realidad humana.

---

[181] *Mc* 9, 33s y *Lc* 9, 46ss.

[182] Vgr. 20, 20-28, cfr. 23, 6-12; *Lc* 22, 24-27, cfr. *Jn* 13, 12-17.

[183] *Tís ára...* Cfr. 19, 25. 27; 24, 45 par.; *Mc* 4, 41 par; *Lc* 1, 66; 22, 23; *Act* 12, 18. La pregunta toma pie de los signos de preeminencia dados a Pedro en el amplio contexto precedente, junto a otros signos de desaprobación.

[184] El evangelista piensa seguramente en la aspiración a los primeros puestos dentro de la Comunidad cristiana. El tema reaparecerá más explícito en 20, 21. Cfr. 23, 6-12.

[185] No por el diminutivo *paidíon,* que en griego familiar lo mismo podía aplicarse a un recién nacido *(Mt* 2, 8s. 11. 13s. 20s) que a un adolescente *(Mc* 5, 39ss) y aun, como expresión afectuosa, a personas mayores (vgr. *Jn* 21, 5). La curiosidad medieval quiso adivinar quién sería el niño; para unos, San Ignacio de Antioquía; según otro, San Marcial.

2/a. *Primer logion.* Tiene la forma característica de aquellas intimaciones de timbre profético-sapiencial en estilo de ley, que condicionan la *entrada en el Reino:* [186] **"En verdad os digo** [187], **si no os volviereis y llegareis a ser** [188] **como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos"** [189]. El *no* de la apódosis va enérgicamente acentuado en el texto griego [190]. Pero la intención pedagógica de este género de Sentencias es enérgicamente positiva: "*¡Haceos como los niños para entrar en el Reino de Dios!*" Esta primera respuesta rebasa la intención de la pregunta, y lleva el problema al "radicalismo" propio de Mateo. Hay una preocupación previa a la de estar más o menos encumbrado, que es el dilema fundamental de *entrar* o *no entrar.* Para entrar, el primer paso es convertirse en "niño".

2/b. *Segundo logion.* Responde a la pregunta del versículo 1 mediante la siguiente *norma de actitud evangélica* [191]. **Así, pues,** dice el Señor:

"el que se haga pequeño como este niño,
éste es el mayor en el Reino de los Cielos".

Encarnación en el signo viviente del *niño* de la paradoja evangélica de la inversión de valores: "el que se ensalza, será humillado (= v. 3); el que se humilla, será ensalzado (= v. 4) [192]. La elevación de su vida presente a un orden esencialmente escatológico produce en el cristiano la tensión entre su *ahora* de paso y el *ahora* eterno que ya se realiza en él (→ 5, 5). La perspectiva simultánea de los valores correspondientes a ambos órdenes justifica la sín-

[186] Vgr. 5, 20; 7, 21; 19, 23-24 *(Mc* 10, 23-25; *Lc* 18, 24-25); *Mc* 10, 15 *(Lc* 18, 17); *Jn* 3, 5; cfr. *Act* 14, 22. Cfr. vol. I, págs. 263ss.

[187] → 5, 18 y 16, 28. Nótese el paso brusco de la 3.ª a la 2.ª persona, respondiendo a la intención más que a las palabras de los Discípulos.

[188] Traducimos con incómoda literalidad los dos verbos griegos *(straphēte kaì génēsthe).* Probablemente es un pleonasmo aramaizante, con la sencilla significación de "*si no os transformareis*" (cfr. vgr. *1 Sam* 10, 6 LXX), o "*si no os hicierais*". Algunos, acentuando en el primer verbo la idea de "metánoia" (→ 4, 17), entienden: "si no os *convirtiereis* y os hiciereis como niños, etc.". Aunque para expresar dicha idea lo normal sería usar (aparte *metanoéō)* el compuesto *epistréphō* (Excepción en la cita de *Is* 6, 10 en *Jn* 12, 40). En cualquier hipótesis, la actitud de conversión se da por supuesta, explícita o implícitamente, en esta primera parte del logion.

[189] Cfr. *Mc* 10, 15 = *Lc* 18, 17. Parece tratarse de dos tradiciones diversas de un mismo logion. Cfr. también *Jn* 3, 3. 5.

[190] *Ou mē...* Negación enfática, prácticamente exclusiva de las palabras de Jesús en los Evangelios. Comparar con *Mt* 5, 20.

[191] Estructura literaria ya conocida por otras frases análogas: *el que... éste...*; cfr. vgr. 5, 19b; 10, 22b par; *Lc* 9, 48.

[192] → 23, 12; cfr. *Lc* 14, 11; 18, 14b; *1 Pe* 5, 5 y *Sant* 4, 6 [Prov 3, 34 LXX]; *1 Pe* 5, 6; *Sant* 4, 10; *Fil* 2, 8-9.

tesis paradójica de una pobreza que enriquece (→ 5, 3), unas lágrimas que son gozo, un hambre que es hartura, una debilidad que es poder *(1 Cor* 1, 26ss), una obediencia que es soberanía *(Fil* 2, 8ss), una necedad en la que está la única ciencia *(1 Cor* 1, 23ss; 2, 1ss)... Compendio de este multiforme contraste: la *grandeza* realizada en la *pequeñez*. La pedagogía de Jesús hizo concreta, viviente y hermosa esta lección en un **niño** rodeado de personas mayores.

El *niño* es un término de comparación. La grandeza consiste en que el hombre (mayor) sea *como (hōs)* un niño. La zona de contacto entre los dos términos de una comparación tiene que delimitarse, y luego respetar los límites. La Biblia y el judaísmo destacaban más los defectos que las cualidades de los pequeños (→ 11, 25). Algunos exegetas, por el contrario, al comentar este versículo idealizan la imagen del "niño" con tal aureola de virtudes, que pocos niños de carne y hueso se reconocerían en ella... En el presente texto, el Maestro señala un solo rasgo: la pequeñez. Este rasgo servirá precisamente de paso a nivel, en el versículo 6, con una determinada categoría de miembros de la comunidad: *"los pequeños" (hoi mikrói)*. El niño *es pequeño* en comparación con los mayores: lo sabe, y actúa connaturalmente como tal. La grandeza evangélica consistirá, para el hombre mayor, en *hacerse pequeño* en su relación con Dios. Y también [193] entre los "hermanos".

La actitud de *"niño"-en-relación-con-Dios* florece en la convicción de la propia indigencia y dependencia así en el ser como en el obrar, con infinita confianza en el Padre. Esta segunda vertiente, positiva, de la *infancia evangélica* coincide con la espiritualidad del que sabe decirle a Dios *"'Abbâ"* (→ vol. I, págs. 329-331). El primer aspecto se aproxima mucho al concepto de *pobre* en su sentido específico neotestamentario (→ 5, 3) [194]. Para el "niño"-en-relación-con-Dios *todo es gracia.*

Pero el presente contexto acentúa, sobre todo, el aspecto de *"niño"-entre-los-demás*. En esta perspectiva horizontal, la actitud más destacada es la de *tapéinosis* [195] o "humillación" en el sentido etimológico de la palabra. El niño no es precisamente humilde; pero tiene la evidencia de ser pequeño, inferior entre los mayores.

---

[193] *Y ante todo,* según la perspectiva peculiar de este capítulo 18.

[194] Es sugestivo que las palabras correspondientes a "niño" en griego *(pâis)* y en latín *(puer)* estén emparentadas por su raíz filológica con *"pauper"* (así como "parcus", "parvus", "paulus", etc.).

[195] *Hóstin oûn tapeinōsei...* (v. 4).

En este logion viene implícitamente definido como *tapeinós,* palabra que pertenece también al vocabulario bíblico de la *pobreza* (vol. I, pág. 212) y tiene su realización máxima en Jesús [196]. La actitud de *tapéinosis fraterna* se pone en acto por medio del *servicio fraterno,* que es, con respecto a ella, lo que el obrar con relación al existir [197].

Esta Sentencia, junto con la anterior, es una de las más esenciales dentro del Mensaje evangélico. Justificar la sincera *tapéinosis* fraterna con razones de psicología natural sería difícil o imposible. Humildad y servicio son flor y fruto de una raíz divina: la *Caridad.* Santo Tomás de Aquino, reflexionando sobre este contexto y recogiendo una idea común de la ascética tradicional, señala su jerarquía de valor: *quanto homo plus habet de caritate, habet etiam magis de humilitate* [198].

B) Doble actitud ante el "niño" o "pequeño": protección o "escándalo"

(18, 5. Cfr. *Mc* 9, 37a; *Lc* 9, 48a [y comparar con *Mt* 10, 40a y *Jn* 13, 20a]. 18, 6. Cfr. *Mc* 9, 42; *Lc* 17, 2)

18, 5 **Y el que recibe a un niño como éste por mi nombre,**
a Mí me recibe;
6 **pero al que escandalice a uno de estos pequeños**
que creen en Mí,
más le valiera que le colgasen al cuello una muela de molino
y lo hundiesen en el fondo del mar.

---

196 → 11, 29, y el texto de Clemente de Alejandría que llama a Cristo "el Pequeñuelo del Padre": *tòn nēpion toû Patrós (Paedag.* lib. I, cap. 5 [24, 4]; MG 8, 280 A; CB 12 [ed. O. Stählin. ²1936] 104, 22). Cfr. vol. I, págs. 601-602.

197 Cfr. 20, 26-27 *(Mc* 10, 43-44; *Lc* 22, 26); 23, 11; *Mc* 9, 35; *Jn* 13, 4-5. 12-17. Véase también *Fil* 2, 3ss y *1 Pe* 5. También es significativo que en hebreo (vgr. *na'ar),* arameo (vgr. *talya'),* griego *(paîs, paidárion, paidiskē...)* y latín (vgr. *puer)*—así como en otros idiomas—coincide a veces en un mismo vocablo el concepto de "niño" o pequeño y el de "servidor".

198 "Cuanto más caridad tiene uno, tanta más humildad" *(Super Evang. Matth. lectura,* 1491. Sobre el tema de la *infancia espiritual* se podrían considerar otros aspectos en el Nuevo Testamento. Lo más importante sería el fundamento sacramental, cuando el hombre, al *renacer* por el bautismo, recibe la dignidad de ser "niño"-hijo de Dios; cfr. *Jn* 3, 3. 5 y *1 Pe* 3, 2. La parenesis cristiana posterior ha visto casi siempre el símbolo del "niño" evangélico a través de un convencional espectrograma de virtudes; el rasgo más destacado entre ellas suele ser el de la *inocencia* (uno de los textos más antiguos en este sentido: Hermas, *Pastor,* Mand. II, 1 y Simil. IX, 29, 3).

Unos consideran el versículo 5 como punto final de la secuencia anterior y otros como inicio de una nueva reflexión. Seguramente coinciden en él dos perspectivas sobrepuestas, como cuando al pasar de un enfoque cinematográfico a otro se sobreponen por unos momentos dos imágenes imprecisas. Una perspectiva es la de acoger a los *niños* que necesitan amparo, y la otra la de proteger a los *débiles* de la Comunidad. **El que recibe a un niño como éste por mi nombre, a Mí me recibe** [199]. A la conciencia cristiana que escuchaba y transmitía estas palabras le era connatural entenderlas en sentido realista, pensando en la infancia necesitada de apoyo. Así las ha entendido durante siglos la conciencia cristiana de muchos; un sinnúmero de niños "recibidos" y acogidos como Cristo podrían dar testimonio de la fecundidad histórica de estas palabras.

Pero, sobrepuesta a esta perspectiva de fondo, predomina en primer plano la transposición significativa del concepto de "niño". En el versículo siguiente se sustituye por el de *mikrós* o "pequeño", tema directo de las reflexiones ulteriores, hasta el versículo 14. Por ilación lógica podría identificarse el "niño" evangélico con el discípulo que hubiese asimilado la *tapéinosis* exigida en el versículo 4 [200]. Pero en el presente contexto la atención se orienta principalmente a los débiles, los socialmente humildes y sin poder de atracción, de cultura precaria, tal vez profesionales del infortunio y tantas veces eclesialmente infravalorizados (cfr. *Sant* 2, 1-5; *1 Cor* 1, 25-29). *Cada uno* [201] de ellos es presencia de Cristo, y los brazos de quien lo acoge se encuentran con los del Señor. El Juicio Final según Mateo servirá de comentario a este logion [202]. **Por mi nombre**: hebraísmo polivalente (cfr. 18, 20); en un idioma moderno se diría: "*por mí*" (por amor a mi palabra, por mi afecto y servicio, por el reconocimiento de mi presencia en el "niño" y de su pertenencia a mí (cfr. *Mc* 9, 41).

El versículo que sigue está unido redaccionalmente al anterior en función de *antítesis*. Opuesto a "recibir" es *dar escándalo*. Al último eslabón de la palabra-clave "niño" [203] se une el primero de

---

[199] *Mc* y *Lc* añaden la ulterior consideración: *y el que a mí me recibe, recibe al que me envió*. Mateo la ha incorporado a otro contexto (10, 40b).

[200] En este sentido, cfr. *Mt* 10, 42 en su contexto.

[201] Entendemos *heîs, hén*: "uno" en sentido numeral, no como simple equivalencia semitizante del artículo indeterminado. Es otra palabra-clave a partir de este momento: cfr. vv. 6, 10, 12, 14. El contexto global le da acento enfático: "aunque sea tan sólo uno..."

[202] 25, 34-46 (espec. vv. 40 y 45). Salvo otras interpretaciones de diversos autores, como indicaremos en el comentario correspondiente.

[203] *Paidíon:* vv. 2. 3. 4. 5.

la otra palabra-clave: *los pequeños*[204]. **Pero al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en Mí, más le valiera que le colgasen al cuello una muela de molino y lo hundiesen en el fondo del mar.** También Marcos (9, 42) identifica "los pequeños" con *los que creen.* Sólo Mateo personaliza y cristianiza el objeto directo de la fe: "los que creen *en Mí* (= en Jesús)"[205]. Esta expresión resume una actitud plena y global, equivalente a *ser cristiano.* En la iglesia de Mateo hay *cristianos* "pequeños", es decir, *débiles.* En la convivencia con el débil, suele exasperar a los "fuertes" la facilidad con que son víctimas del *escándalo.* El "escándalo" es un contagio de signo demoníaco actuando en el mundo (13, 41); tal como lo consideran los Sinópticos, tiene por objetivo principal la ruina de la Fe (→ 13, 57). La conciencia de los débiles impone a los demás renuncias, que serían inútiles en sí mismas, y limitaciones incómodas; San Pablo exigió a los "fuertes" condescender en cosas bien secundarias[206]. El presente versículo condena el *escándalo* sustantivo, el que tiene por efecto normal la pérdida de la fe[207]. A la fragilidad del niño se le debe un respeto sagrado; la de los *débiles en la fe* tiene el derecho de los niños.

En la apódosis, la expresión ominosa de corte hebraizante[208] sirve para subrayar la gravedad del escándalo. Arrojar al mar a un hombre con una piedra atada al cuello no era ajeno a los procedimientos de la época[209]. En línea con el estilo popular de Jesús, se acentúa con énfasis la *profundidad* del mar[210] y el *peso* de la piedra: una "rueda de molino de las que mueven los asnos"[211]. La exégesis homilética ha utilizado muchas veces estas

---

204 *Hoi mikrói:* vv. 6. 10. 14.

205 Unico texto de los Sinópticos (salvo 1. var. en *Mc*) que habla explícitamente de "creer en" Jesús (*eis* con acusativo: cfr. también 27, 42, con *epí*). La expresión es muy frecuente y casi característica en San Juan; se encuentra también en los Hechos y en San Pablo (y en *1 Pe* 1, 8). Sin embargo, la orientación de la "Fe" hacia la persona de Jesús domina todo el Evangelio; recuérdese, por ejemplo, la interpretación doctrinal de las narraciones de milagros (vol. I, páginas 433. 438ss).

206 *1 Cor* 8, 1-13; 10, 23-11, 1 (cfr. 9, 22); *Rom* 14, 1-15, 6.

207 Cfr. 24, 10-13. 23-24; cfr. 13, 21 par.

208 Cfr. 5, 29. 30; 18, 8. 9; 26, 24, etc.

209 En Roma, cfr. Suetonio, *De vita Caesarum,* lib. 2, *Augustus* 67. En Palestina, cfr. Flav. Josef., *Antiq. Jud.* 14, 15, 10 [450]. Sin garantía histórica y sólo como ilustración, cfr. el tardío *Martyrium S. Clementis,* 23, 2 (texto en *Padres Apostólicos,* B. A. C. 65, pág. 328).

210 Sólo *Mt: en tô pelágei t. th.*

211 No una de las piedras pequeñas de los molinos de mano (cfr. 24, 41), sino la piedra grande, más o menos cilíndrica, perforada y ajustada en su parte inferior cóncava a la superior convexa de otra gran piedra fija en el suelo. Un jumento, mediante una pértiga empotrada en un agujero de la pieza superior (= "piedra-de-molino-de-asno": *Mt* y *Mc: mýkos onikós*), la hace girar triturando

palabras [212] para advertir con cuánta seriedad debe evitarse el "escándalo", aun cuando sólo afecte a un aspecto concreto de los matices en que se traduce a la práctica la fidelidad a Cristo del que *cree en El.*

C) Reflexiones sobre el escándalo
(18, 7. Cfr. *Lc* 17, 1. 18, 8-9. Cfr. *Mc* 9, 43. 45. 47 [y *Mt* 5, 29-30])

18, 7 **¡Ay del mundo por los escándalos!**
Es necesario, cierto, que vengan los escándalos;
mas ¡ay del hombre
por quien viene el escándalo!
8 **Si, pues, tu mano o tu pie te escandaliza,**
córtalo y échalo de ti:
te es mejor entrar en la Vida manco o cojo
que teniendo dos manos o dos pies ser echado al fuego eterno.
9 **Y si tu ojo te escandaliza,**
arráncalo y échalo de ti:
te es mejor entrar en la Vida con un solo ojo,
que teniendo dos ojos ser echado a la Gehena del fuego.

El presentimiento de que muchos "pequeños" van a tropezar por culpa de otros en "los obstáculos del camino recto" de la Fe que son los escándalos [213], introduce otra reflexión de extrema gravedad: **¡Ay del mundo por los escándalos! Es necesario, cierto, que vengan los escándalos; mas ¡ay del hombre por quien viene el escándalo!** [214]. El segundo inciso es una señalación de peligro (escatológico: versículos 8 y 9): habrá "escándalos" en los caminos del *mundo*. Jesús es realista, no fatalista; en su afirmación se percibe el eco de la parábola de la cizaña (13, 24-30. 36-43). El mundo es milicia de la libertad humana, y nunca faltará el hombre que abuse de ella, al servicio del Enemigo (13, 38-39), obstruyendo el "recto camino" por donde los demás irían al Reino de Dios.

---

el grano que va cayendo entre ella y la inferior. Cfr. Ovidio, *Fastorum*, lib. 6, 318 (cfr. 311s): "et quae pumiceas versat asella molas". Cfr. *Jue* 16, 21.

[212] Ya en la Carta I de S. Clemente a los Corintios, 46, 8 (año 95/96).

[213] "¿Qué significa: 'los escándalos'? *Tà kolýmata tẽs ortnẽs nodoû* (los obstáculos del recto camino)"; S. Juan Crisóstomo, *Homil. sobre Mt.*, 59, 1: MG 58, 574.

[214] Comparar con 26, 24.

Los versículos 8 y 9 se unen a la precedente conminación profética por asociación psicológico-verbal. A partir de 17, 27 la palabra "escándalo(s)" o "escandalizar" se habrá repetido siete veces. Las dos estrofas casi coinciden con las ya leídas en el Sermón de la Montaña (→ 5, 29-30). En el lugar paralelo de Marcos (9, 43-47), las estrofas son tres (correspondientes a *mano*... *pie*... *ojo*...). Mateo ha resumido una de las dos primeras[215]. **Si, pues, tu mano o tu pie te escandaliza** ("te es ocasión de escándalo"), **córtalo y échalo de ti: te es mejor**[216] **entrar en la Vida** (→ 7, 14) **manco o cojo, que teniendo dos manos o dos pies ser echado al fuego eterno** (→ 3, 12 y 25, 41. 46). Lo mismo que la precedente imagen de "hundir en el mar" (v. 6), la de una mutilación, sobre todo de la mano, no era ajena a los antiguos procedimientos penales[217] y de guerra (verbigracia *2 Sam* 4, 12). Recuérdese el valor pedagógico, nunca literal, de estas y análogas expresiones (vol. I, págs. 271s. 282. 296s). Se advierte sencillamente al discípulo que debe aceptar en su lógica las exigencias, incluso radicales, de una sana profilaxis ascética. La sabiduría de los "pequeños" lo ha sabido comprender, en todo tiempo, hasta el heroísmo (cfr. *2 Mac* 7; *Dan* 13, etc.).

La segunda estrofa es una variación de la anterior, aplicada al miembro que, según doctrina ya tradicional entonces entre los hebreos, suele ser el colaborador más eficaz en la preparación del pecado: **y si tu ojo te escandaliza, arráncalo y échalo de ti: te es mejor entrar en la Vida con un solo ojo, que teniendo dos ojos ser echado a la Gehena** (→ 5, 22) **del fuego.** En el texto paralelo, Marcos subraya la perennidad del tormento citando las últimas palabras del libro de Isaías (*Mc* 9, 48; *Is* 66, 24).

Estas tres estrofas interrumpen la línea del discurso. Suprimiéndolas, el versículo 10 seguiría con más fluidez al 6. Alguna razón pastoral movió al último redactor del Evangelio a incluir estos avisos contra los cooperadores del escándalo. A primera vista, el tenor de las dos últimas estrofas es individual y ascético; quieren provocar en cada uno la reacción eficaz ante el peligro de su reprobación escatológica. Según el concepto general de "escándalo" en los Sinópticos (y por contexto con el versículo 6) se trata, sobre

---

[215] Un indicio gramatical de la fusión es la falta de concordancia que hemos traducido a la letra: si tu mano o tu pie... "córta*lo*" (8ab).

[216] *Kalón soi estin* (= *es bueno para ti...)*: hebraísmo; cfr. comentario a 17, 4.

[217] Reflejos en *Dt* 25, 12; cfr. *Ex* 21, 24 y *Dt* 19, 21. Recuérdese la antigua costumbre (conservada en ciertos países hasta nuestro tiempo) de cortar la mano a los ladrones.

todo, de posibles o probables caídas en el camino recto de la Fe. En este sentido, el aviso suele tener peculiar actualidad en tiempo de persecución [218].

Pero, *en cuanto incorporadas a este capítulo 18,* estas dos estrofas llevan sobrepuesta una intención disciplinar comunitaria, que prevalece sobre el fundamental sentido ascético: si un miembro del cuerpo social, que es la *ekklesía,* se constituye en factor de "escándalo" (v. 6), hay que aplicarle, por profilaxis colectiva (cfr. *1 Cor* 5, 6s. 11-13), el mismo procedimiento que al "ojo", "pie" o "mano" cuando comprometen la salvación de "todo el cuerpo" [219].

D) Solicitud pastoral por los "pequeños" *(parábola de la oveja descarriada)* (18, 10-14. Cfr. *Lc* 15, 3-7)

18, 10 **Mirad, no vayáis a despreciar ni a uno solo de estos pequeños;**
porque os digo que sus ángeles en los Cielos
ven de continuo la faz de mi Padre que está en los Cielos.

12 **¿Qué os parece?**
Si un hombre tiene cien ovejas
y se descarría una sola de ellas,
¿no dejará las noventa y nueve en la montaña
e irá en busca de la descarriada?
13 **Y si consigue encontrarla,**
en verdad os digo que se goza más por ella
que por las noventa y nueve que no se descarriaron.
14 **Así no es la Voluntad, delante de vuestro Padre que está en los Cielos,**
de que se pierda ni uno solo de estos pequeños.

(Véase el versículo 11, de dudosa autenticidad, en la pág. 202.)

---

[218] Cfr. 10, 16-39 (espec. los vv. 21. 28. 34-37); 24, 9-10. 24-26.

[219] Aplicación de esta idea en San Jerónimo, *Homilia in Evang. sec. Mt* (18, 7-9); ML Suppl. 2, 172-173; CC ser. lat. 78, 504. Ofrecemos un extracto: "*Quoniam ad apostolos loquitur, et in apostolis fundata est ecclesia, quidquid apostolis loquitur, ecclesiae loquitur: nam ecclesia corpus unum tantum habet, sed multa membra habet.* (...) *Si itaque venerit ut te ecclesiae scandalizet oculus, scandalizet manus, scandalizet pes, melius est...,* etc. (...). *Erravit episcopus, peccavit presbyter, deliquit diaconus: noli dicere quia maior est, sed recidatur oculus, recidatur manus, recidatur pes, ut cetera membra salventur*".

Terminada la digresión sobre el "escándalo", se reasume el tema de la *atención a los pequeños.* Dos ideas confluyen en esta secuencia: el valor teológico de *cada uno* de los pequeños [220] y el peligro no imaginario de su *perdición* [221]. La abertura al débil adquiere vibración de urgencia pastoral, que se manifiesta en la parábola de la oveja extraviada.

San Mateo ha *incluido* la parábola entre dos Sentencias del Señor, que se reflejan redaccionalmente la una a la otra [222]. Encuadrado por esta "inclusión", el texto de la parábola está ceñido a una estructura simétrica, constituyendo un ejemplo más de *quiasmo* [223] en el primer Evangelio.

1. *Reflexión introductoria*

Consta de un aviso pastoral, y del motivo teológico en que se apoya.

a) Aviso pastoral. **Mirad** [224], **no vayáis a despreciar ni a uno solo de estos pequeños.** La razón del menosprecio podría ser doble: su pequeñez y su "individualidad" [225]. Al segundo aspecto responde el ejemplo del pastor que pone todo su interés en *una* oveja entre cien. Al primero, la nueva luz del Evangelio con que los ojos de la fe han de contemplar en su auténtico valor a los que el mundo llama pequeños:

b) Motivación teológica: ... **porque os digo que sus ángeles en los Cielos ven de continuo la faz de mi Padre que está en los Cielos.** El verbo griego correspondiente a *despreciar* sugiere la actitud de uno que considera al otro desde una altura hacia abajo [226]. El cristiano, por el contrario, tendrá que habituarse a alzar los ojos para mirar a los *pequeños,* a través de sus ángeles, al nivel del trono de

---

220 En línea lógica con la previa afirmación de la grandeza de los "niños" en el Reino de Dios: vv. 1-4.

221 En línea lógica con la previa señal de alarma de los "escándalos": vv. 6-9.

222 Comparar los vv. 10 y 14. Expresiones-clave: "uno solo de estos pequeños" y "la faz (o presencia) de mi (vuestro) Padre que está en los Cielos".

223 Estructura A — B — C // C' — B' — A'. Para ponerla de manifiesto, habría que transcribir y esquematizar el texto griego.

224 *Horâte (mē)*... Equivalente a un toque de atención; cfr. 8. 4 par; 9, 30; 16, 6 par; 24, 6 (y *Lc* 12, 15; *1 Tes* 5, 15; *Ap* 19, 10; 22, 9).

225 La expresión *"uno"*, con el énfasis de "aunque sea tan sólo uno", fue introducida en el v. 5 (cfr. nota 460) y domina toda la composición 10-14.

226 *Kata-phronéō:* cfr. *1 Tim* 4, 12, etc.

Dios. Una antigua creencia [227], que se iba definiendo mejor a medida que avanzaba la historia de la Revelación, desdoblaba, por decirlo así, cada existencia humana en su realidad terrestre y un "ángel" totalmente comprometido con ella, que es para cada hombre guía, protección, servicio, mensaje divino y presencia ante Dios. La angelología se fue jerarquizando, y algunos ("siete") ángeles del Servicio fueron considerados como inmediatos asistentes al trono del Altísimo [228]. Estos *veían la faz* de Dios; lo que, en el lenguaje áulico de la época, significaba ser inmediato servidor del rey [229]. El autor de los Himnos de Qumrán, con los de otros escritos extrabíblicos, los llamarían "ángeles de la Faz" o de la Presencia [230]. Al teologizarse la expresión [231], parece que fue doctrina aceptada entre los rabinos, celosos por salvaguardar el concepto de la trascendencia de Dios, que ni siquiera los ángeles más excelsos veían su rostro. Si realmente dominaba tal criterio, habría que agradecer al Señor esta imagen, infinitamente más amable, de la "familia" celeste: la de que todos los ángeles ven siempre a Dios cara a cara. El que desprecia a un "pequeño" injuria a su ángel en la presencia del Altísimo. Esta sola frase del Evangelio asimilada con Fe pesaría más que otras mil reflexiones de educación social.

Bastantes manuscritos, versiones y ediciones añaden aquí un versículo: **Porque el Hijo del Hombre vino a salvar lo que estaba perdido.** Seguramente fue intercalado por un antiguo copista, tomándolo de *Lc* 19, 10, con la intención de introducir y de "cristologizar" la siguiente parábola. Su contenido soteriológico equivale, más o menos, al de *Mt* 9, 13b.

2. *Parábola de la oveja extraviada*

San Lucas incorporó esta parábola a una secuencia antifarisaica [232]; la "oveja" es una transparencia significativa del *pecador* (15, 1-2); su metánoia es fuente de alegría para el cielo (v. 7). En

---

227 Cfr. vgr. *Gén* 24, 7; 48, 16; *Tob* 5, 4 (5)ss; *Sal* 91 [90], 11; *Act* 12, 7. 15; *Heb* 1, 14. Angeles de colectividades, vgr. *Ex* 23, 20; *Núm* 20, 16; *Dan* 10, 13. 20. 21; (*Ap* 1, 20ss).

228 Cfr. *Tob* 12, 5; *Lc* 1, 9; *Ap* 8, 2.

229 Vgr. *1 Re* 10, 8; *2 Re* 25, 19; *2 Sam* 14, 24.

230 Cfr. *Is* 63, 9. Vgr. 1 QH VI, 13 y *Jubileos* 1, 27. 29; 2, 1. 2. 18; 31, 14; *Test. XII Patr.*: Judá 25, 2; cfr. *Henoc* 40, 1-10.

231 En el sentido de *Ex* 33, 20; cfr. *Is* 6, 2; *Jn* 1, 18; *1 Tim* 6, 16, etc. → *Mt* 5, 8.

232 Capítulo 15: *La oveja perdida* (una entre cien), vv. 4-7; *la dracma perdida* (una entre diez), vv. 8-10; *el hijo perdido* (uno entre dos), vv. 11-32.

San Mateo, hablando a los discípulos, la "oveja" representa el papel de *uno* (= aunque sea tan sólo uno...) de estos *pequeños* de la propia Comunidad en tentación ya consentida de separarse de ella (y en peligro inmediato de pasar a la categoría de *perdido:* cfr. v. 14); el foco de la atención se concentra en el pastor y en su deber de afanarse para reincorporarla al redil. Uno de los dos evangelistas, o, más probablemente, ambos, adaptaron esta parábola de Jesús a su peculiar punto de vista.

La palabra-clave del relato en San Mateo es el verbo que traducimos por **descarriarse** *(planâsthai)* [233]. El significado que expresa o sugiere es muy rico en matices, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Forma parte del léxico en torno a la alegoría bíblica del *camino* (→ 7, 13 y 5, 28). A partir de la significación fundamental de "andar errante" (vgr. *Heb* 11, 38), se emplea de ordinario en el sentido ético y religioso de "haberse salido del recto camino de la verdad" [234]. En el Antiguo Testamento, la ruta abandonada suele ser la docilidad al único Dios; el señuelo de la desviación, la idolatría; el tema de la interpelación profética, la metánoia o conversión en el sentido etimológico de "volverse atrás" *(epistréphein)*. El Nuevo Testamento en sus contextos apocalípticos destaca la intervención de la fuerza demoníaca, que incita al hombre a "desviarse" (cfr. *Ap* 12, 9; 20, 3. 8. 10), actuando a través de instituciones *(Ap* 18, 23) o personas: falsos mesías, falsos profetas, seductores [235]. El "error" significado por el verbo *planáō* podrá considerarse alguna que otra vez a nivel principalmente conceptual, como en las lenguas modernas [236], mas, de ordinario, se trata de un "andar errante" vital y total [237], cuyo resultado es la definitiva *Perdición* escatológica.

La "oveja errante" de Mateo encarna la crisis de un cristiano cualquiera de su iglesia. Ambientalmente menospreciado, porque vale poco (y tal vez por el mismo hecho de pasar la crisis). Además, por ser "*uno solo*". Santiago termina su Carta aludiendo a la situación de un hermano *descarriado;* tal vez sea éste el lugar paralelo más análogo a la presente parábola *(Sant* 5, 19s). Era antigua tra-

---

233 En toda la secuencia de San Lucas es *apóllymi* o *apóllymai:* "perder" o "perecer", "estar perdido": 15, 4(bis). 6. 8. 9. 17. 24. 32. En la parábola según Mateo, "*perderse*" (eclesial y escatológicamente) está en perspectiva de peligro a consecuencia de haberse "descarriado": v. 14.

234 Cfr. *2 Pe* 2, 15 y *Heb* 3, 10 *(Sal* 95 [94], 10).

235 Cfr. *Mt* 24, 4 y 5 par. 11. 24; *Ap* 2, 20; 13, 14; 19, 20; *1 Jn* 2, 26; 3, 7. Ver comentarios a 7, 15ss.

236 Vgr. *Mc* 12, 24. 27. Característica la expresión de estilo "diatribé": *mē planâsthe... (1 Cor* 6, 9; 15, 33; *Gál* 6, 7; *Sant* 1, 16).

237 Así en la mayor parte de los textos anteriormente citados, y en *2 Tim* 3, 13; *Tit* 3, 3; *Heb* 5, 2, etc.

dición bíblica comparar el "extravío" religioso de un hombre con el de una oveja en relación con su rebaño y con el pastor [238].

La parábola se puede esquematizar en tres instantáneas, jalonadas cada una por la repetición del verbo *planáō:*
a) la oveja se aparta del rebaño (v. 12a: ... *planēthê);*
b) el pastor sale en busca de la oveja (v. 12b: ... *planṓmenon);*
c) el pastor encuentra la oveja (v. 13: ... *peplanēménois)* [239].

a) **¿Qué os parece?** (→ 17, 25). **Si un hombre tiene cien ovejas y se descarría una sola de ellas...** Es frecuente, en la fórmula introductoria de una parábola, designar al protagonista con la expresión genérica: *"un hombre..."* (= alguien, uno...) [240]. La proporción entre *cien* y *uno* era una manera normal de destacar el contraste entre lo muy grande y lo muy pequeño (→ 13, 8). Señalarle al rebaño cien cabezas mantiene la narración en un plano de verosimilitud, ya que ello representaba un término medio de riqueza [241]. Constatar la desaparición de una de ellas recontándolas al atardecer es un caso no insólito, pero siempre trascendental en el horizonte psicológico del pastor. Por eso,

b) **¿no dejará las noventa y nueve en la montaña** [242] **e irá en busca de la descarriada?** En la austera sencillez de la frase se encierra un drama de angustia. La meditación religiosa y explanación homilética lo han hecho revivir en espíritu muchas veces, casi siempre en perspectiva cristológica. Pero Mateo orienta la ejemplaridad del gesto a la formación "pastoral" del apóstol o discípulo. El pecado y el peligro de la "oveja" no consisten sólo en haberse apartado del "camino", sino también y principalmente en haberse separado del "rebaño". Es decir, de su congregación o *ekklesía.* Para una oveja, "individualizarse" es ponerse en situación de pere-

238 Cfr. *1 Pe* 2, 25; *Is* 53, 6; *Ez* 34, 4ss; *Sal* 119 [118], 176.

239 La forma pasiva parece aludir a un *agente activo de "error"* (→ 24, 4. 5. 11) del que la "oveja" es víctima. Recuérdese que Mateo aplica muchas veces a la imagen significante el vocabulario propio de la realidad significada. Atendiendo al contexto, la "oveja" es un *pequeño* al que alguien ha "dado escándalo" (v. 6).

240 Cfr. (además del texto paralelo *Lc* 15, 4) *Mt* 7, 24. 26 par; 13, 24. 31 par. 44. 45. 52; 18, 23; 20, 1; 21, 28. 33 par; 22, 2 par; 25, 14 par; *Mc* 4, 26; *Lc* 10, 30; 12, 16. 36; 14, 30; 15, 11; 16, 1. 19; 18, 10.

241 Los conocedores de las costumbres de Palestina sugieren, como límites extremos normales del número de reses en un rebaño, aproximadamente 20 y 200.

242 *Epì tà órē: "en los montes"* o región montañosa. Según Lucas (15, 4): *en tē̂ erḗmō: "en el desierto"*. Ambas expresiones se verificarían topográficamente en el "Desierto de Judá" (→ 3, 1).

cer muy pronto. Si el pastor aprecia esta vida expuesta a la muerte, sentirá el imperativo que le impulsa desde su propia convicción a emprender el camino para salvarla.

Entre los oyentes de la parábola cuando la decía Jesús estuvo Juan. Clemente de Alejandría recogió una tradición, que contaba cómo el Apóstol anciano buscó por los montes y rehabilitó ante la iglesia local a un joven "descarriado". Al margen de su discutible historicidad, el relato ofrece una hermosa y realista exégesis-de-vida de esta parábola del Señor [243].

c) **Y si consigue encontrarla** [244]**, en verdad os digo que se goza más por ella que por las noventa y nueve que no se descarriaron.** La frase correspondiente en el tercer Evangelio (15, 5s) ha dado la pauta a la popular imagen del *Buen Pastor* [245]. San Mateo concentra en el corazón del apóstol el gozo que San Lucas considera también "en el cielo" [246]. Gozo soteriológico: lo que en una sola oveja da más satisfacción que en otras noventa y nueve no son sus cualidades, sino la redención de su miseria [247]. En una catequesis metódica, habría que suponer por parte de la oveja algún gesto de metánoia *(Lc* 15, 7); pero, en nuestro contexto, el Evangelio no habla precisamente a ella, sino al pastor.

3. *Reflexión conclusiva*

Así no es Voluntad, delante de vuestro [248] **Padre que está en los**

---

[243] Clem. Al., *Quis dives salvetur,* 42, 1-15; MG 9, 648s; CB 17 (ed. O. Stählin [1909], 3) 188-190. Transcrito por Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccles.,* lib. III, 23, 6-19; MG 20, 257-264; CB 9, 1 (ed. E. Schwartz [1903] II, 1) 238-244. En resumen: Juan visita una iglesia próxima a Efeso. Encomienda al obispo la formación cristiana de un joven de excepcionales cualidades. Ya cristiano, el joven entra en el círculo de influencia de unos malos compañeros. Acaba por ser un criminal, jefe de una banda de ladrones guarecidos en las montañas. En la siguiente visita pastoral, el anciano apóstol pregunta por el joven. Consternación. Pide cabalgadura y guía, y sale en busca de él. El joven, después de una primera reacción de sorpresa, intenta huir. Juan le dirige una exhortación sublime. Reconciliación conmovedora. Lo conduce personalmente a la iglesia y le asiste en el proceso de regeneración espiritual.

[244] *Kaì càn génētai heurīn:* matiz gramatical dubitativo, que acentúa la angustia de la búsqueda.

[245] Siguiendo la línea de sus precedentes en el arte no cristiano. "En hallándola, *se la pone sobre los hombros,* gozoso..."

[246] 15, 7 = "ante los ángeles de Dios": v. 10.

[247] El "Evangelio de Tomás", al resumir la parábola (logion 197), desenfoca totalmente la significación al dar como motivo del especial interés por la oveja descarriada el de que era "la mayor".

[248] Lec. var.: "*mi*".

Cielos, de que se pierda ni uno solo[249] **de estos pequeños.** *Aplicación* de la parábola, con el mismo sello redaccional característico de San Mateo que la correlativa del versículo 35. Hemos traducido con fatigosa literalidad la circunlocución del texto griego (análoga a la de 11, 26). Equivale a: "*Vuestro Padre celestial no quiere*..." Es un giro de estilo targúmico y eucológico, condicionado por el respeto a la trascendencia de Dios. El evangelista ha traducido el correspondiente vocablo hebreo o arameo, no por "Beneplácito" o *Eudokía* (→ 11, 26), sino por *Voluntad* o "Thélēma", expresión de intenso contenido soteriológico en el Nuevo Testamento (→ 6, 10b). Todo el foco del "Amor pastoral" de Dios se concentra en la defensa de *los pequeños*. El "pastor" de la comunidad será en la ekklesía imagen, instrumento y presencia eficaz de este amor salvífico del Padre.

III. Segundo ciclo

E) Caridad y autoridad con el hermano pecador
(18, 15-17. Cfr. *Lc* 17, 3)

Asistencia divino-cristológica a la Ekklesía
(18, 18-20. Cfr. *Mt* 16, 19b)

18, 15 **Mas si tu hermano pecare,**
ve y repréndelo, a solas tú con él.
Si te escucha,
has ganado a tu hermano.
16 **Mas si no te escucha,**
toma todavía contigo a uno o dos
(a fin de que: "Por boca de dos o tres testigos
quede decidido todo asunto")
17 **Y si se niega a escucharlos,**
díselo a la "iglesia".
Y si hasta a la "iglesia" se niega a escuchar,
sea para ti como el pagano y el publicano.

---

[249] El texto griego pone el pronombre "uno" en neutro *(hén)*, y no en masculino como correspondería a "pequeños" o *mikrói*. Explicaciones: a) influjo de un substrato arameo; b) sintonía psicológica del redactor con el *hén (próbaton: oveja)* del v. 12; c) sintonía con el *hén paidíon (niño)* del v. 5, cuya figura sigue siendo intencionalmente central en todo este primer ciclo.

18 **En verdad os digo:**
cuanto atareis sobre la tierra,
será atado en el cielo;
y cuanto desatareis sobre la tierra,
será desatado en el cielo.

19 **Os digo también en verdad que**
si dos de vosotros estuvieren acordes sobre la tierra
a propósito de cualquier cosa que pidieren,
les será concedido por mi Padre que está en los
[cielos.
20 **Pues donde están dos o tres congregados en mi**
allí estoy yo en medio de ellos. [Nombre,

Al tema de la protección de los *pequeños* se concadena el de la cura pastoral de los *pecadores*. A la imprecisa imagen de la "oveja descarriada" se sobrepone la realidad concreta del "hermano pecador". El camino de la "búsqueda" se indica mediante un procedimiento de pedagogía religiosa, que, exagerando mucho, algunos llaman disciplina eclesiástica.

El autor del Evangelio ha *incluido,* entre dos lecciones paralelas sobre el pecado y el perdón [250], varias Sentencias del Señor no del todo homogéneas [251]. La exégesis y la reflexión teológica tienen en esta página un inagotable filón de problemas. En torno al núcleo de certeza queda un amplio derredor de imprecisiones. Al decidirnos por una determinada interpretación, tenemos conciencia de sus límites de probabilidad [252].

Mas si tu hermano pecare, ve y repréndelo, a solas tú con él. Sigue el tono de realismo. El "hermano", miembro del pueblo santo, puede llegar a ser un *pecador.* No sólo por la cotidiana fragilidad de todo justo *(1 Jn* 1, 8-10), sino por un acto radical e inequívoco [253].

---

250 Vv. 15 y 22. En *Lc* están unidas: cap. 17, vv. 3 y 4.

251 Algunas se han atraído mutuamente por la semejanza de palabras o expresiones. Comparar el v. 16 ("... *uno o dos*... ... *dos o tres*") con el 20 (... *dos o tres*..."), y el 18 (contraste "*tierra - cielo*") con el 19 (idem). De esta manera, dentro de la "inclusión" amplia (15 ... 22), se han formado otras inclusiones concéntricas (16 ... 20) (18 ... 19), resultando en conjunto un artificioso *quiasma.*

252 Y suponemos la misma actitud en los que afirman otras opiniones, aunque su manera de expresarse no siempre lo manifieste.

253 Las Cartas apostólicas suponen, con relativa frecuencia, situaciones análo-

Cuando un hijo de Dios ha caído en esta situación, su "hermano" no puede permanecer indiferente. Es deber suyo *reprenderle.* Así lo disponía el Levítico, en un texto clásico (19, 17) que sirvió de base a la pedagogía religiosa de la *corrección* en Israel. Este precepto del Levítico está en un contexto tan próximo al del amor [254], que puede considerarse como una aplicación concreta del mismo. Es difícil practicarlo con acierto; así lo reconocían los maestros de Israel, que atestiguan también su casi total olvido en la práctica de su tiempo. En el Nuevo Testamento se podría recoger una antología de ejemplos y normas sobre la *reprensión* [255]. Como sugiere el verbo usado en este texto [256], el método que suele seguirse para "reprender" consiste en *demostrar* (poniéndola ante los ojos del espíritu) la realidad pecaminosa de la acción o actitud, para provocar, en virtud de motivos religiosos [257], un gesto sincero y libre de *metánoia.* Esta obra de amor al "hermano", por ser tal y por tener como único objetivo su bien, conviene realizarla a solas. Lo mismo que en la parábola de la oveja, la *iniciativa* corresponde al pastor. **Si te escucha, has ganado a tu hermano.** Léase de nuevo el comentario más auténtico: la conclusión de la Carta de Santiago (5, 19-20).

En la mayor parte de manuscritos, versiones, ediciones impresas (e incluso en algunas ediciones críticas) el versículo 15 dice: "Si tu hermano pecare *contra ti (eis sé)...*" No obstante, la mayoría de los especialistas en crítica textual aceptan el texto corto, tal como lo hemos transcrito. La otra fórmula parece sugerida por el *apa-*

---

gas a la que supone aquí San Mateo. Proponemos la lectura de *1 Cor* 5, 1-5. 11; *2 Cor* 2, 5-11; 12, 20-21; *2 Tes* 3, 6-15; *Tit* 3, 10, etc. Algunas Cartas se mueven casi íntegramente en la angustia de una proximidad a la caída colectiva (que, por parte de algunos individuos, debía ser ya actual); p. ej., las dirigidas a los Gálatas, varias de los capítulos 2 y 3 del Apocalipsis y, muy cerca del Nuevo Testamento, la primera de San Clemente Romano a los Corintios.

254 *Lev* 19, 18 (citado por *Mt* 5, 43); 19, 19 y 29, 39.

255 Además de numerosos ejemplos en acción de Jesús durante su vida mortal, después de resucitado (y desde el cielo: *Ap* 2-3), y de muchos contextos de las Cartas de San Pablo, notamos explícitamente los siguientes textos: *Heb* 12, 5-11 (la *corrección* en la pedagogía de Dios Padre); *Ap* 3, 19 (de Cristo glorificado); *Lc* 3, 19 (ejemplo de Juan Bautista); *Act* 20, 31 (de San Pablo); *Ef* 6, 4 (oficio de los padres); *1 Tes* 5, 12; *1 Tim* 5, 20; *2 Tim* 2, 25; 4, 2; *Tit* 1, 13; 3, 10 (de los que tienen autoridad en las comunidades); *1 Tes* 5, 14; *2 Tes* 3, 15; *Rom* 15, 14; *Col* 3, 16 (de los miembros de las comunidades). Instrumento eficaz para la *corrección* es la misma Sagrada Escritura: *2 Tim* 3, 16. Otros textos clásicos del Antiguo Testamento: *Prov* 9, 8 (= 19, 25) y *Ez* 33, 1-9. Recomendación o elogio de la corrección en la *Didakhé* 15, 3; en la *Primera Carta de San Clemente a los Corintios* 56, 1-16; en la llamada *Segunda Carta* del mismo (17, 1-3).

256 *Elégkhein.* En los textos neotestamentarios citados en la nota anterior intervienen también los verbos *noutheteîn* y *paideúein* (o los sustantivos derivados de ellos). En *Lc* 17, 3: *epitimân* (cfr. nota 271).

257 Ejemplo conciso y denso de esta motivación: *1 Cor* 6, 13b-20.

rente paralelismo del versículo 21. (Caso análogo entre los versículos 4 y 3 del capítulo 17 de Lucas.) Bastantes de los que aceptan el texto largo, por ser el más difundido en su tiempo, al comentarlo prescinden de la determinación *eis sé*. En la espiritualidad de Mateo, la apódosis de un texto que dijese: "si tu hermano peca *contra ti*", sería indudablemente: "perdónalo" (cfr. 5, 39-42. 44-48; 6, 12. 14-15, y, sobre todo, 18, 21-35). Es inconcebible en su manera de pensar el consejo de denunciarlo a la Iglesia y el de tenerlo por un "excomulgado".

Es obvio que si alguno considera el texto largo (con *eis sé)* como críticamente primitivo, tendrá que comentarlo con otra orientación distinta a la de estas páginas.

La palabra "hermano" se refiere a los miembros de la Comunidad cristiana y caracteriza su mutua relación, incluyendo también a los que tengan en ella un especial compromiso de dirección o responsabilidad (cfr. 23, 8). La presente consigna de corrección *fraterna,* en cuanto incorporada redaccionalmente a este contexto, va dirigida a "los Discípulos". Es decir (según la perspectiva del redactor), a los que, en continuidad con la misión de los Doce, serán responsables principales de la *ekklesía*. Aislada del contexto, se podría referir a todos los miembros de la comunidad.

En una situación ideal, el versículo 15 se podría dar por definitivo (cfr. *Lc* 17, 3). Pero la experiencia realista de Mateo le aconsejó añadir una amplificación homilética, con tres instancias [258]. Despunta en estas líneas excepcionales, como un brote apenas perceptible, el futuro árbol de la legislación en la Iglesia. Sería un fácil apriorismo asegurar que el Jesús histórico nunca pudo hablar en este tono. Pero tampoco se debe negar al evangelista el derecho de adaptar expresiones del Señor a una nueva situación concreta, y de glosarlas al estilo de una *halakhá* cristiana.

Primera instancia. El discípulo habló a solas con el "hermano". **Mas** si rehúsa convertirse, **si no te escucha, toma todavía contigo a uno o dos**. Aunque en línea de amor fraterno, ya se presiente un soplo de aire procesal. El consejo viene reforzado por un texto del Levítico (19, 15; cfr. 17, 6), que informaba la mentalidad jurídico-social de los israelitas y, por tanto, de los judeocristianos [259]: **a fin**

[258] Conforme a su predilección por el ritmo ternario. Cfr. vgr. 5, 22; 19, 12; 23, 8-10. 20-22.

[259] Cfr. *2 Cor* 13, 1; *1 Tim* 5, 19; *Heb* 10, 28; *Jn* 8, 17s; *1 Jn* 5, 7.

de que, obrando así, se proceda conforme a la Ley, que dice: "**Por boca de dos o tres testigos quede decidido todo asunto.**" La alegación es simple analogía; no se trata de encausar a un delincuente. Y el sentido de la palabra "testigos" pasa a ser muy genérico tratándose de "uno o dos" que se ofrecen a cooperar, con su presencia y palabra, a un gesto pastoral [260].

Ulterior instancia. Y si no se consigue la conversión del "pecador", pues se **niega a escucharlos** (a los dos o tres "testigos"), entonces **díselo a la "iglesia"**. La actitud negativa que expresa el verbo griego se podría traducir también por "desobedecer" [261]. Se entiende aquí por *ekklesía* la Comunidad mesiánica, no en su dimensión ideal absoluta (→ 16, 18), sino en la determinada actualización con que se hace presente y concreta cuando algunos de sus miembros (→ v. 20) se congregan en torno a un centro de cohesión en Nombre de Jesús [262]. Podrán delimitar esta cohesión unos coeficientes topográficos y sociológicos; pero su última razón de ser dependerá siempre del "*Yo estoy con ellos*" de Cristo. En el centro de cada comunidad habrá una Mesa de la Fracción del Pan, y, a partir de ella, algunos entregados por dedicación al servicio fraternal religioso.

En las iglesias locales de que hay noticia en el Nuevo Testamento, el vértice de este Servicio es mediata o inmediatamente *apostólico*. Poco más tarde, las comunidades cristianas locales reconocerán normalmente en su vértice a uno, que llamarán *epískopos*. "Díselo a la Iglesia" no significa llevar una causa al juicio colectivo de una asamblea invertebrada. Tampoco se trata de apelar desde una gestión hasta ahora "privada" a una intervención de la "jerarquía". Los dos o tres "testigos" referirán a la comunidad la persistencia de un miembro de la misma en su actitud de *pecador*. Su salvación interesa a todos. Y, por otra parte, evitar su contagio *(1 Cor* 5, 6s) es razón de Iglesia: cuando un miembro "escandaliza", sobre todo a los *pequeños,* hay que alejarlo por la

---

260 En el único ejemplo del Nuevo Testamento en que se refleja esta norma, toda la iniciativa y decisión está en manos del apóstol: *2 Cor* 13, 1 y contexto (cfr. también *1 Tim* 5, 19).

261 *Parakoúō*. Cfr. *Lc* 5, 5s (lec. var.). Corresponde al sentido *parakoē* en *2 Cor* 10, 6.

262 Al dar el nombre de *ekklesía* a una comunidad local (sólo en este versículo) Mateo sigue una práctica del todo ausente en el resto de los Evangelios, aunque normal en los Hechos apostólicos, Cartas de San Pablo y tres primeros capítulos del Apocalipsis (además de *Sant* 5, 14; *3 Jn* 6, 9. 10 y *Ap* 22, 16). Recuérdese que el vocablo denota un ambiente idiomático-cultural helenístico.

salvación del Cuerpo [263]. Pero antes se pondrá en juego el último recurso: la "reprensión" unánime de la *ekklesía* o comunidad local.

La única alusión clara a esta práctica en el Nuevo Testamento nos la ofrece la Iglesia de Corinto [264]. Sería arriesgado adaptar este procedimiento a otro estilo de convivencia muy distinto del que supone San Mateo. Tampoco es claro si se habla de *toda* la comunidad o de un círculo representativo. Lo importante, en definitiva, es el derecho y deber que tiene la Iglesia de proteger a los "hermanos" débiles contra el escándalo de unos pocos, o de uno solo.

Decisión definitiva. **Y si hasta a la "iglesia" se niega a escuchar, sea para ti como el pagano y el publicano.** Los pasos precedentes han situado al *pecador* en una opción indeclinable. Si elige "desobedecer" *(eàn parakoúsē)*, su actitud ya no es la de un *hermano* en el sentido eclesial de la palabra. Ha escogido separarse, y la comunidad constata su separación. La terminología es dura, pero no ajena a contextos característicos de San Mateo (→ 5, 46s). El Maestro acepta frases hechas del pueblo, sin hacerse El solidario de los sentimientos que las fraguaron. Esta tiene el valor de una proporción: sea para ti lo que es para un judío ortodoxo un *publicano* (un pecador público) y un *pagano* (un extraño al pueblo de Dios) [265]. En suma, sea considerado ajeno a la comunidad cristiana [266].

Algunos textos de las Epístolas aluden a esta extrema decisión. El principal es el ya citado de la Primera a los Corintios (5, 4-6. 7. 11. 13). Véase también *2 Tes* 3, 14 y *1 Tim* 1, 20. Aunque la terminología pueda parecer áspera, queda reiteradamente afirmada la finalidad *positiva,*

---

263 Cfr. comentario a los vv. 8 y 9. La antinomia entre este rigor y el espíritu de tolerancia que enseña la parábola de la cizaña (13, 24-30. 36-43) es sólo aparente. Allí se alude a miserias, e incluso a "escándalos" (por decirlo así:) "normales". En el fondo, la parábola puede ser una defensa de no pocos *pequeños* o débiles... Pero al redactar las presentes normas, se pensaba, sin duda, en casos límite, escandalosos hasta en un clima de pacífica convivencia con la "cizaña". Por eso tampoco entra en juego el peligro de difamación. Al contrario, de no trazar la línea divisoria entre ellos y la comunidad, se difamaría a la misma comunidad y en ella a todos los hermanos dóciles. Tampoco hay antilogía con el precepto de no juzgar (7, 1-2) ni hacer de corrector hipócrita (7, 3-5); cualquier persona de experiencia sabe distinguir entre la seriedad que supone el capítulo 18 y el mezquino espíritu fiscalizador que se desautoriza en el Sermón de la Montaña.

264 *2 Cor* 2. 6ss (cfr. *1 Cor* 5, 2ss?). También *2 Tes* 3, 14s y *1 Tim* 5, 20.

265 El escrito gnóstico llamado *Pistis Sophia* (prob. s. III) adapta la expresión de esta manera: "... sea para vosotros como un transgresor y un *escándalo*" (lib. III. c. 105 [268]).

266 A la mentalidad religiosa y cívica de los judeocristianos no le era difícil comprender esta decisión, análoga a las que tomaron la sinagoga o el sanedrín en determinadas épocas (y se reflejan en algunos textos del N. T.: cfr. *Lc* 6, 22; *Jn* 9, 22. [34s]; 16, 2).

nunca negativa, del procedimiento (para "edificar", no para "destruir": *2 Cor* 10, 8; 13, 10; cfr. *2 Tes* 3, 15 y *1 Cor* 5, 5). La decisión no es irrevocable, y siempre queda a punto la disponibilidad del perdón *(2 Cor* 2, 6-11). Todos estos textos, encuadrados en su contexto de vida, manifiestan cómo la responsabilidad de tomar la decisión o de revocarla recaía sobre el apóstol o sus mandatarios. Por otra parte, la comunidad cooperaba en esta decisión. Convendría considerar la relación entre el sentido de esta separación disciplinar y el de la "ex-comunión" escatológica del Reino de Dios (cfr. 22, 13).

Los autores suelen comparar estos versículos 15-17 con una líneas del *Reglamento de la Comunidad* de Qumrán (1 QS 5, 25b-6, 1) y del "*Documento Sadoquita*" (9 [10], 2-4). La comparación tiene más puntos de apoyo en el primero que en el segundo (aunque ambos proceden de un mismo ambiente común). Teniendo en cuenta que unos y otros se han inspirado en el Levítico, las elementales coincidencias en la línea del "procedimiento" apenas requieren motivación más concreta que la de haber nacido de un mismo clima histórico y análoga educación humana y religiosa. Por otra parte, no carece de interés el contraste entre la sencillez del Evangelio y la complicada tasación de penas correspondientes a otras tantas curiosas faltas catalogadas en el contexto subsiguiente de la *Regla de la Comunidad* (6, 24 — 7, 25).

* * *

Prosiguiendo en su método de *catena* e introduciéndolo con el característico "**En verdad** *(amēn)* **os digo**...", Mateo consigna por segunda vez este logion del Señor: **Cuanto atareis sobre la tierra, será atado en el cielo; y cuanto desatareis sobre la tierra, será desatado en el cielo.** Salvo las obligadas [267] o insignificante [268] variaciones formales, sus palabras coinciden con las dirigidas a Simón Pedro después de su profesión de Fe. Véase el comentario correspondiente (→ 16, 19b). Nótese, en ambas ocasiones, la asociación psicológica en la mente del redactor entre este *logion* y el vocablo *ekklesía* (16, 18 y 18, 17). De fijarse en el solo contexto inmediato de este capítulo 18 (v. 17), la significación de *atar* y *desatar* se concretaría en el poder de excluir de la comunión eclesiástica o admitir en ella. Pero ampliando la perspectiva, pasa a primer plano el sentido de *retener* o *perdonar* pecados (cfr. v. 15) [269]. En efec-

---

267 Paso del singular al plural en la segunda persona de los verbos *atar* y *desatar*.

268 P. ej., paso del plural al singular en la palabra "cielo(s)".

269 Varios Documentos de Magisterio eclesiástico han supuesto en el texto esta dimensión teológica, incluso a nivel sacramental. Cfr. vgr. *Concil. Lateranense IV*, Constit. 21 et 71 *(Conciliorum Oecum. Decreta,* Herder 1962, págs. 221 y 246); *Conc. Lugdunense I*. Const. 2 et 5 *(ibid.* págs. 272 y 277); *Conc. Tridentinum,*

to, es probable que la redacción griega derive, en último término, de un frecuente modismo targúmico, en el que las expresiones correspondientes a "atar" y "desatar" tienen precisamente esta significación: la de *retener* y *perdonar* (pecados)[270]. Dentro del presente contexto, el logion concentra en los Discípulos la *inapelable* decisión a propósito del "pecador" de los precedentes versículos: Dios refrenda[271] en el cielo su veredicto dado en la tierra. Es decir, ellos son instrumento ejecutor de una decisión que proviene de Dios mismo.

* * *

Reiterando la introducción redaccional del versículo precedente (salvo lec. var.): **Os digo también** *(pálin)* **en verdad**..., el evangelista concadena aquí otros dos *logia* (vv. 19 y 20), coordinados entre sí por medio de una articulación lógica *(gár:* v. 20), en función de *causa* el segundo y de *efecto* el primero. Siempre en horizonte de "ekklesía", el primero (A) tiene por tema la eficacia de la plegaria, y el segundo (B) el misterio de la presencia del Señor.

A) *Acogida favorable en el cielo a la oración "eclesial" de la tierra*

El paso a nivel entre el versículo 18 y el 19 está en el binomio

---

Sess. XIV, cap. 6 et 8 *(ibid.* págs. 682s y 685); canon 10 *(ibid.* pág. 689). El Concilio Vaticano II extiende su círculo de significación a *"la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal"*, entendiendo que fue sujeto de la misma, además de Simón Pedro solo (según 16, 19), también el *"Colegio de los Apóstoles unido con su Cabeza"* (cfr. asimismo 28, 16-20). (Constit. Dogm. sobre la Iglesia [*"Lumen Gentium"*], cap. III, núm. 22; AAS 57 [1965] 26; Sacr. Oecum. Conc. Vat. II, *Constit. Decr. Declar.*, 1966. pág. 132s). El Concilio entiende la expresión "Colegio de los Apóstoles" en sentido estricto, y en perspectiva de continuidad por sucesión legítima. El de Trento había excluido que el poder de atar y desatar se pudiera extender a "todos y cada uno de los fieles cristianos", al menos en sentido de potestad sacramental *(Conc. Trid.*, Ses. XIV, *Doctr. de sanct, poenitentiae et extr. unct. sacramentis,* cap. VI y can. 10; Denzinger-Schönmetzer, 1684 y 1710 [902 y 920]). Donde preocupaciones de controversia no hayan introducido suspicacias de vocabulario, se pudo y se podrá decir que el Señor concedió este poder "a toda la Iglesia". P. ej.: Santo Tomás de Aquino, *Super Evang. Mt. lectura,* 1524: "Supra dicta sunt Petro haec; hic autem dicitur toti Ecclesiae"; San Agustín, *In Ioh. Evang. tract.* 124, 5 (ML 35, 1973): "Ecclesia ergo quae fundatur in Christo, claves ab eo Regni Caelorum accepip in Petro, id est potestatem ligandi solvendique peccata". Un cuerpo que vive el gozo de estar íntegramente poseído por la luz, no problematiza el hecho de que vea únicamente por sus propios ojos.

270 En la hipótesis a que nos referimos, el *logion* original diría, por endíadis, "atar y retener", "desatar y perdonar". De él derivarían, por una parte, *Jn* 20, 23 y, por otra, *Mt* 16, 19/18, 18.

271 "Será atado... desatado" = *pasivo teológico* (→ 5, 5).

tierra-cielo [272]. Destaca en estas Palabras del Señor la connaturalidad *celeste* (o sea, "divina") que se respira en la comunión eclesiástica de la tierra. "**Si dos de vosotros estuvieren acordes** *(symphōnēsōsin)* **sobre la tierra a propósito de cualquier cosa que pidieren, les será concedida por mi Padre que está en los cielos.**"

Prescindiendo de su contexto, esta Sentencia se alinea en una serie de reiteraciones de la conocida promesa evangélica: *Dios atiende la plegaria de petición* (→ 7, 7-11). Dichas repeticiones [273] coinciden en la estructura de la frase: una prótasis condicional se refiere a la actitud suplicante del hombre, resumida en el verbo propio de dicha actitud: pedir *(aiteîn* o *aiteîsthai)*. La apódosis asegura, con fórmulas diversas, el éxito favorable del recurso a Dios. Pero la prótasis señala siempre (en ella misma o en el contexto inmediato) la exigencia de una *disposición* en el orante (volumen I, págs. 397s), que puede ser la Fe auténtica *(Mt* 21, 22 par; 17, 20), la Permanencia en Jesús, en sus palabras y en sus mandamientos *(Jn* 15, 7. 16; *1 Jn* 3, 22), la sintonía con su Querer *(1 Jn* 5, 14) y el pedir *en su Nombre (Jn* 14, 13. 14; 16, 23).

La disposición exigida aquí es el *acorde comunitario* o "symphōnía" [274] eclesial: un mismo espíritu y un mismo tema de oración. "*Dos* de entre vosotros" no es una cifra aritmética, sino la expresión del límite de un concepto: donde hubiere, por lo menos, dos [275]. Es decir, donde hubiere "congregación" (v. 20) o *ekklesía.*

El contexto al que ha sido incorporado condiciona y matiza la punta intencional de este logion. El tema de petición en el que han de convergir es un *prágma,* vocablo que, aunque en el Antiguo Testamente griego (LXX) suele traducir el hebreo *dabar* ("palabra" o *cosa),* tenía en el lenguaje vivo cierto matiz de "asunto"; o sea, problema práctico abierto todavía a una solución. El *asunto* o problema, objeto de toda la secuencia, es la situación del "hermano"

---

[272] Signo, en sentido descendente, de la intercomunicación divino-humana cifrada en otras frases en el correlativo y más frecuente binomio descendente: *cielo - tierra* (→ 6, 10c; cfr. 3, 16 y *Jn* 1, 51).

[273] Nos referimos a los siguientes textos: *Mt* 21, 22 = *Mc* 11, 24; *Jn* 14, 13 y 14; 15, 7. 16; 16, 23; *1 Jn* 3, 22; 5, 14. La misma frase reflejada en situaciones concretas: *Jn* 11, 22; *Mc* 10, 35. Expresión aproximada de la misma: *Sant* 1, 5.

[274] ...*symphōnēsōsin.* San Ignacio de Antioquía glosa la imagen de una *symphōnia* o armonía eclesial en su *Carta a los Efesios.* 4, 1-2.

[275] Cfr. San Ignacio de Ant., *ad Ephes.* 5, 2: "Porque si la oración de uno y otro tiene tanta fuerza [(rec. long.) hasta el punto de estar Cristo en ellos], ¡cuánto más la del obispo con toda la iglesia!" *(Padres Apostólicos,* B. A. C. 65, página 562.)

pecador[276]. La segunda parte del versículo 18 deja en el aire la posibilidad de una reconciliación. El versículo 19 advierte, por una parte, que ninguna resolución "eclesiástica" de las que comprometen el *cielo* con la *tierra* (tampoco la de "atar"...) debe tomarse sin una previa "symphonía" comunitaria de oración[277]. Y sugiere, por otra parte, poner en juego la fuerza de esta plegaria para obtener que el pecador pueda ser "desatado" cuanto antes. El paralelo real más próximo a este versículo está en la conclusión de la primera Carta de San Juan[278].

B) *La Presencia del Señor en medio de la Comunidad*

Pues donde están dos o tres congregados en mi Nombre, allí estoy en medio de ellos[279]. La relación con la promesa precedente es de causalidad, y casi de paralelismo complementario. De causalidad, ya que si la oración tiene eficacia es *porque (gár)* en la comunidad o "ekklesía" está el Señor[280]. Relación también de paralelismo si se considera que "estar de acuerdo dos sobre la tierra" cuando hacen oración equivale, en la iglesia, a "estar dos o tres congregados en el Nombre" de Jesús. *Dos o tres:* expresión límite del concepto de comunidad[281]. La frase se ajusta a un molde, usado en todas las culturas y muy apto para forjar proverbios o afirmaciones de estilo lapidario: *"donde... allí"*[282]. Se presiente, en el tono de sus palabras, la voz del Señor glorificado.

El primer miembro del logion señala como condición de la Pre-

---

[276] Comparar el *pan prâgma* del v. 19 en el *pan rhēma* del 16.

[277] Ejemplo de esta espiritualidad en la iglesia apostólica, a propósito de una iniciativa misional: *Act* 13, 1-3. Cfr. Clem. Rom., *I ad Cor.* 56, 1-2 (oración por los pecadores, con contexto de corrección fraterna); *"II ad Cor."* 17, 1-3 (corrección y espíritu de comunidad).

[278] *1 Jn* 5, 14-16a. Cfr. también *Sant* 5, 16 en el contexto de 5, 19s.

[279] Interesante y digna de estudio la variante, de tono más semítico, representada principalmente por el Codex Bezae Cantabrigiensis (D) del siglo VI: *Non enim sunt duo aut tres collecti in meo nomine aput quos non ero in medio eorum* (texto latino correspondiente al texto griego de primera mano, corregido en parte por una segunda mano).

[280] Pensamiento análogo al de *Jn* 15, 7 y contexto: la causa de que la oración sea escuchada está en que el discípulo *permanece en* Cristo.

[281] Esta expresión ha facilitado la ensambladura redaccional de este *logion* con el anterior; ambos, además (dentro de la secuencia 15-21), reflejan como un eco el v. 16.

[282] Estructura bien conocida a través de frases latinas célebres (*"ubi... ibi..."*. Por ejemplo: "*Ubi* enim Ecclesia, *ibi* et Spiritus Dei; et *ubi* Spiritus Dei, *illic* Ecclesia et omnis gratia" (San Ireneo, *Adv. Haeres.*, III, 24, 1; MG 7, 966 C). Frases de Jesús construidas según este molde (además de la presente): *Mt* 6, 21 *(Lc* 12, 34) y 24, 28 *(Lc* 17, 37); *Jn* 12, 26; 14, 3; 17, 24. En el resto del N. T., cfr. *2 Cor* 3, 17 (l. var.) y *Sant* 3, 16.

sencia del Señor el que sus fieles estén *"congregados" (synēgménoi)*. De "congregar" o "congregarse" *(synágein, synágesthai)* deriva el sustantivo verbal griego "sinagoga" *(synagōgḗ)*: asamblea, reunión o congregación, que contiene una vivencia religiosa paralela a la de "ekklesía" [283]. Algunos textos del Nuevo Testamento dan al verbo *synágo* un acento eclesial [284]. *Congregarse* constituye un hecho social externo, determinado por unos motivos. Para el discípulo del Evangelio, el motivo se resume en la fórmula hebraizante: *"en el Nombre" (eis tò ónoma)* de Jesús. El "Nombre" es signo, energía, presencia intencional y equivalencia del *ser* que lo posee (→ 6, 9c). Congregarse en el Nombre de Jesús es tener a *El mismo* por razón fontal, existencial y terminal de la propia Comunidad o Ekklesía.

Los evangelistas ponen varias veces en boca del Señor la expresión EN MI NOMBRE, o equivalente. La preposición *en* (única en el substrato hebreo o arameo) puede corresponder en griego a *cis, en, epí, diá, héneken* (o al simple dativo).

En la Palabra de Cristo, su "Nombre" es para los seguidores motivación de la absoluta renuncia *(Mt* 19, 29) y de la persecución que tendrán que soportar *(Mt* 10, 22 y 24, 9 = *Mc* 13, 13 y *Lc* 21, 17; *Lc* 21, 12; *Jn* 15, 21). Título del derecho de los "pequeños" a ser acogidos *(Mt* 18, 5 = *Mc* 9, 37 y *Lc* 9, 48). Energía de los exorcistas *(Mc* 9, 38 y *Lc* 9, 49; 10, 17; [*Mc* 16, 17]) y taumaturgos *(Mc* 9, 39). Seguridad de la oración *(Jn* 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24. 26). En perspectiva pospascual: consigna del kerigma universal de metánoia *(Lc* 24, 47), realidad divina en la que se inserta el bautizado *(Mt* 28, 19), coeficiente de la misión del Espíritu *(Jn* 14, 26). El Maestro pone en guardia contra las falsificaciones de su "Nombre", ya en el orden del ser o parecer, ya en el del obrar *(Mt* 7, 22; *Mt* 24, 5 = *Mc* 13, 6 y *Lc* 21, 8). Algunas variaciones de la tradición sinóptica manifiestan cómo se consideraban intercambiables las expresiones *"por mi Nombre"* y *"por Mí"*; comparar, verbigracia a) *Lc* 21, 12 con *Mt* 10, 18 y *Mc* 13, 9 (cfr. también *Mt* 5, 11); b) *Mt* 19, 29 con *Mc* 10, 29 (cfr. *Mt* 16, 25).

Los apóstoles y hagiógrafos del Nuevo Testamento aureolaron la expresión *"en el Nombre de Jesús"* [o "de Cristo", etc.] con un sinfín de irisaciones teológicas y espirituales. En el Nombre de Jesús está la única *Salvación (Act* 4, 12; → *Mt* 1, 21). Como signo y primicias de esta Salvación, en El se obran las *curaciones milagrosas (Act* 3, 6. 16; 4, 7. 10. 30) y *exorcismos (Act* 16, 18; por mediación de ministros autorizados: cfr. *Act* 19, 13!!). Ser "cristiano" (nombre también glorioso: *1 Pe* 4, 16) es *creer* en su Nombre *(Jn* 1, 12; 2, 23; 3, 18; *1 Jn* 3, 23; 5, 13), *invocarlo (Act* 2, 21; 9, 14. 21; 22, 16; *Rom* 10, 13; *1 Cor* 1, 2; cfr. *2 Tim*

---

283 Comparar *Sant* 2, 2 con 5, 14.

284 Vgr. *Act* 14, 27; 15, 6. 30; 20, 7. 8. Profundamente teológico *Jn* 11, 52: compararlo (siempre atendiendo al texto griego) con *Didakhé* 9, 4.

2, 19) y estar bajo su hermosa invocación *(Sant* 2, 7). *Bautizados* en El *(Act* 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 22, 16; cfr. *1 Cor* 1, 13), los creyentes obtienen en El la *remisión de los pecados (Act* 10, 43; 22, 16; *1 Jn* 2, 12), la *santificación* y *justificación (1 Cor* 6, 11), la *Vida (Jn* 20, 31). En el Nombre de Jesús impregnan de espiritualidad *todas sus obras (Col* 3, 17; cfr. *Ef* 5, 20), por el Nombre *perseveran (Ap* 2, 13; 3, 8), y estiman como honor *(Act* 5, 41) y bienaventuranza *(1 Pe* 4, 14) el *sufrir* (cfr. además *Act* 9, 16 y *Ap* 2, 3); por él están dispuestos a *exponer la vida (Act* 15, 26) y a *morir (Act* 21, 13). Todo el dinamismo del apóstol se centra en el Nombre: en él *habla (Act* 4, 17; 5, 40), *enseña (Act* 4, 18; 5, 28), *evangeliza (Act* 8, 12), *exhorta (1 Cor* 1, 10), *misiona (3 Jn* 7), ejerce la *autoridad disciplinar (1 Cor* 5, 4; *2 Tes* 3, 6), exige la *obediencia de la fe (Rom* 1, 5); todo ello con la característica "audacia" *(Act* 9, 27s) de quien tiene conciencia de su misión de "llevar el Nombre" por todo el mundo *(Act* 9, 15). Por el apostolado, el Nombre es engrandecido *(Act* 19, 17) y glorificado *(2 Tes* 1, 12). El ex-perseguidor describe su pretérita ignorancia como una "actividad contra el Nombre de Jesús" *(Act* 26, 9ss). En algunos textos de especial densidad teológica, el "Nombre" es objeto de un pensamiento o un gesto latréutico *(Heb* 1, 4 y *Fil* 2, 9s). El Apocalipsis añade nuevos reflejos a esta aureola superconceptual que envuelve el "Nombre" en todo el Nuevo Testamento (vgr. *Ap* 14, 1; cfr. 3, 12). Un análisis detenido observaría en muchos de estos textos en torno al "Nombre" de Jesús una transposición de las vivencias religiosas acumuladas por la Biblia precristiana en torno al "Nombre" de Dios.

La mirada de conjunto con que hemos sobrevolado los Documentos de las comunidades apostólicas revela un estado de ánimo peculiar, suscitado en los cristianos de su tiempo por la mención del "*Nombre*" de Jesús. No se entiende tal estado de ánimo sin una intensa carga de afectividad (vol. I, págs. 41s). Situado en la atmósfera viva de este conjunto, el versículo 20 de este capítulo 18 deja entrever su riquísima virtualidad de significación y emoción. La idea de *Ekklesía* según Mateo corresponde a la de *Los congregados en el Nombre de Jesús.*

El segundo miembro del logion afirma *la Presencia del Señor* en medio de los congregados en su Nombre. En la visión global del Evangelio de Mateo, esta afirmación señala un vértice teológico, equidistante de la glosa del Nombre de Jesús (→ 1, 23)—Emmanuel o *Dios-con-nosotros*—que abre su Catequesis, y de la promesa que la concluye: *Yo estoy con vosotros...* (→ 28, 20b). Ambos textos determinan una gran "inclusión" (vol. I, pág. 175[132]), que recubre todo el primer Evangelio; su clave de arco es el presente versículo 20. Esta *inclusión* refleja la peculiar mentalidad cristológica del evangelista, caracterizada por un sentido de continuidad entre el paso del Jesús histórico por su encrucijada de tiempo y espacio y la perennidad de la interpresencia superior a todo tiempo y espa-

cio con que *el mismo* Jesús sigue en la Iglesia realizando la Salvación hasta el Fin. Este *sentido de continuidad* ha sido para la Iglesia de cada generación paz en su angustia y norte en sus vacilaciones [285].

También este logion está condicionado por el contexto, que proyecta su sentido general sobre un caso determinado. Dicho caso sigue siendo el gesto de caridad y autoridad pastoral provocado por el "pecador" de los versículos 15-17. El contexto inmediato (v. 19) considera la presencia del Señor como razón de la eficacia segura de la plegaria. En esta perspectiva concreta, el v. 20 tiene un paralelo en la primera Carta a los Corintios, cuando el Apóstol se considera espiritualmente "*congregado en el Nombre de Jesús nuestro Señor*" con la comunidad, para actuar como instrumento de la corrección de un pecador escandaloso (cfr. *1 Cor* 5, 1ss, especialmente v. 4).

La Presencia del Señor en medio de los Discípulos no es permanencia estática, sino vida y dinamismo. *Asistencia eficaz,* conforme al sentido bíblico de la expresión "estoy con vosotros" (véase comentario a 28, 20b).

Suelen citar a propósito de este logion unas palabras del tratado míshnico *Pirqe Aboth* ("Dichos de los Padres") 3, 2, atribuidas al rabino Hananía ben Teradion, muerto hacia el año 135 en la represión que siguió a la segunda guerra judaica: "[*Cuando*] *dos se sientan y se ocupan en las palabras de la Ley, la Shekináh* [*está*] *sobre ellos*." (Se confirma con *Mal* 3, 16) [286]. La hermosa sentencia de Rabí Hananía supone un ambiente de escuela, donde el valor más apreciado es el estudio de la Ley [287]; su honor es que aquella especial Presencia de Dios, que antes se consideraba privilegio del Templo, recubre ahora toda comunidad de estudiosos. En el texto de Mateo, la novedad absoluta es que la promesa: "*Dios con nosotros*" (1, 23) se realiza en la persona viviente de Jesús. La analogía de forma literaria entre ambos textos supone una común educación bíblico-sinagogal.

Otros rabinos (cfr. *P. Aboth* 3, 7; *Mekhilta Exod.* 20, 24) afirman la presencia de la Shekináh también sobre *uno solo* que esté ocupado en la Ley. Tal vez el temor de que pudieran sentirse excluidos de la más deseada Presencia los anacoretas u otros cristianos de vida solitaria, hizo que en algunas citas o alusiones posteriores se modificara el texto

---

[285] Expresión característica de esta idea en el relato según Mateo de la tempestad calmada: vol. I, pág. 469.

[286] La palabra *Shekináh* (= "inhabitación") es un tecnicismo rabínico para designar la especial *Presencia* (de Dios) en su Templo o en su Pueblo. Tiene relación con el concepto de Gloria (→ 17, 2. 5), aunque no se identifica con ella. Se inspiró en la expresión (referida a Dios): "El que *hace habitar*" *(shikken)* su Nombre en esta Casa (= el Templo)", derivada de la fórmula que se reitera en *Dt* 12, 11; 14, 23; 16, 2. 6. 11; 26, 2.

[287] Como se afirma en el contexto de *Pirqe Aboth* que sigue inmediatamente al fragmento citado

evangélico extendiendo la promesa de Cristo también al *uno solo.* Así, por ejemplo, San Efrén: "Sicut in omnibus indigentiis consuluit Christus gregi suo, ita et in hac solitari tristitia consolatus est eum, in sermone suo: *Ubi unus erit, ibi sum et ego,* ne contristarentur omnes solitarii, quia ille ipse est gaudium nostrum, et nobiscum est ille" [288].

El versículo 20 se ha utilizado muchas veces para ilustrar (y aun con la intención de probar) la autoridad de los Concilios Ecuménicos [289]. Pocos textos, en efecto, tan adecuados como éste para iluminar con luz teológica la incomparable hermosura que tienen, como hecho de Iglesia, los Concilios universales reunidos en el Nombre de Cristo.

IV. Tercer ciclo

F) Perdón sin límite de las ofensas recibidas del hermano
(18, 21-22. Cfr. *Lc* 17, 4)

18, 21 **Entonces Pedro, acercándose, le dijo:**
"Señor, ¿cuántas veces, al pecar mi hermano [contra mí,
tendré que perdonarle?
¿Hasta siete veces?
22 **Dícele Jesús:**
"No te digo: hasta siete veces,
sino: hasta setenta y siete veces."

---

288 Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant,* XIV, 24; v. armen. (trad. par L. Leloir), CSCO 145/*Ar.* 2, pág. 144. Cfr. también, aunque con otra mentalidad. *Evang. de Tomás* log. 30; *The Oxyrhynchus Papyri* (Grenfell-Hunt), I, 1, logion 5; Clemente de Alej., *Strom.* lib. III, c. 10 (69, 4); MG 8, 1172 B; CB 52 [15] (ed. O. Stählin-L. Früchtel 2, ³1960) 227.

289 Véase, p. ej., el comienzo de la Carta del Pontífice Romano San Celestino I al Concilio de Efeso, firmada el 8 de mayo de 431: "Spiritus Sancti testatur praesentiam congregatio sacerdotum. Verum est enim quod legimus (quía non potest Veritas mentiri, cuius in Evangelio ista sententia est): *Ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, ibi et ego sum in medio eorum.* Quod cum ita sit, si nec huic tam brevi numero Spiritus Sanctus deest, quanto magis eum nunc interesse credimus, quando in unum convenit tanta turba sanctorum...? etc."; Mansi, *S. Concil. Collect.,* 4, 1284; ML 50, 505. Mencionamos por fin, a título de curiosidad, la aplicación que hace Tertuliano del logion de Jesús a la unión entre los esposos cristianos. Después de un precioso elogio a su perfecta concordia, prosigue: "Talia Christus videns et audiens gaudet. His pacem suam mittit. *Ubi duo, ibi et ipse:* ubi et ipse, ibi et malus non est"; *Ad Uxorem,* 2, 8, 9; ML 1, 1417 A; CSEL 70, 124 (56s); CC 1, 394 (56s).

Concluida la secuencia precedente, el evangelista pasa casi imperceptiblemente a un tema distinto. Parece insistir en el mismo tema del versículo 15 (la corrección del *pecador),* siendo así que introduce otra consideración (el perdón personal al ofensor). El versículo 21 sirve de bisagra entre las dos vertientes: por un lado da por terminada la sección anterior [290], y, por el otro, sirve de introducción a la parábola del siervo que no perdona.

San Lucas yuxtapone la consigna de la corrección a la del perdón (17, 3 y 4); Mateo las ha separado, haciendo de cada una punto de partida de una reflexión homilética. Para dar más realce a la segunda, emplea su conocido procedimiento pedagógico: un discípulo, todavía poco instruido, hace una *pregunta* al Maestro, y con ella le brinda la oportunidad de una rectificación. Con predominio en los demás Sinópticos y prácticamente siempre en Mateo, la voz individual que se destaca entre los Discípulos es la de *Pedro* [291]. **Entonces, pues, Pedro, acercándose** (→ 5, 1; 17, 19), **le dijo: "Señor, ¿cuántas veces, al pecar mi hermano contra mí, tendré que perdonarle? ¿Hasta siete veces?** "Siete" quiere decir *muchas* (cfr. 12, 45). El discípulo se presenta ya dispuesto a una generosidad excepcional, ajena a la mentalidad justiciera que predominaba en el ambiente. Aun así, su actitud todavía no es más que un fondo de contraste para hacer resaltar sobre él la *actitud cristiana:* **dícele Jesús: "No te digo: hasta siete veces, sino: hasta setenta y siete veces** [292]. O sea, con el máximo énfasis, *absolutamente siempre.*

Esta respuesta es una antítesis intencionada del canto de Lamek *(Gén* 4, 24; cfr. 4, 15):

> *"Si Caín sería vengado siete veces,*
> *Lamek lo será setenta y siete."*

En la "civilización" de Lamek, la venganza de la sangre es ley de convivencia y garantía de orden. La fraternidad eclesial tiene fe en la ley del amor, que, entre humanos, sólo subsiste si la acompaña una incansable facilidad de perdón.

Esta consigna del Maestro habla al espíritu. No fue escrita para ser incorporada a ningún reglamento (vol. I, págs. 294-298). For-

---

290 Formando *inclusión* con su principio: vv. 15 y 21.
291 14, 28; 15, 15; 16, 16 par; 16, 22 par; 17, 4 par; 19, 27 par; 26, 33. 35 par.
292 En la expresión griega *hepdo mēkontákis heptá* (tomada de *Gén* 4, 24 LXX) se entiende espontáneamente la cantidad 70 + 7 (la significada en *Gén* 4, 24 hebr.). No obstante, muchos entendieron (y, en absoluto, se puede entender) 70 × 7. Lucas (17, 4) expresa la idea "absolutamente siempre" por: *siete veces cada día.*

ma el corazón, tarea anterior y más fecunda que la de dictar leyes. El *canon* para formar el corazón del hombre será, en la parábola siguiente, la generosidad del Padre que está en los cielos.

G) La generosidad con que los ha perdonado el Padre, ejemplo y exigencia de la generosidad de los Discípulos en perdonar a los hermanos (18, 23-35)

18, 23 **Por eso es semejante el Reino de los Cielos a un rey que quiso tomar cuentas a sus siervos,**
24 **y, al empezar a tomarlas, le fue presentado uno que le debía diez mil talentos.**
25 **No teniendo con qué pagar, ordenó el señor que fuese vendido él y su mujer y sus hijos, y todo cuanto tenía, y que se le pagase.**
26 **Cayó, pues, de hinojos el siervo, y le decía postrado ante él:**
"¡Ten paciencia conmigo,
y te lo pagaré todo!"
27 **Movido a compasión el señor de aquel siervo, le dejó ir libre y le perdonó la deuda.**

28 **Al salir, el siervo aquel encontró a uno de sus consiervos, que le debía cien denarios, y agarrándolo, lo estrangulaba diciendo:**
"¡Paga lo que debes!"
29 **Cayó, pues, de hinojos su consiervo, y le suplicaba diciendo:**
"¡Ten paciencia conmigo,
y te lo pagaré!"
30 **Pero él no quiso, sino que fue y lo echó en la cárcel hasta que pagase lo que debía.**

31 **Viendo, pues, sus consiervos lo que había pasado, se entristecieron sobremanera y fueron a contarle a su señor todo lo ocurrido.**
32 **Entonces su señor le mandó llamar, y le dice:**
"¡Siervo malvado!
Te perdoné toda aquella deuda
porque me lo suplicaste;

33 **¿no debías tú también tener misericordia de tu consiervo**
como yo tuve misericordia de ti?"
34 **Y su señor, airado, lo entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda.**

35 **Así hará también mi Padre celestial con vosotros,**
si no perdonáis de corazón cada uno a su hermano.

Como todas las coordenaciones de enseñanzas del Señor en San Mateo, también esta del capítulo 18 termina con una mirada al Juicio escatológico (→ 25, 31). La *parábola del siervo deudor* se transmitiría independiente, o en otro contexto; el que le da aquí el redactor es artificioso. No responde a la pregunta antecedente ("¿cuántas veces?"), sino que ilustra algunos de los motivos que comprometen al discípulo a perdonar: su conciencia de ser ante Dios un necesitado de perdón, y la certeza de que será tratado por El con Misericordia o con rigor de Justicia según que el mismo discípulo trate con misericordia o con justicia al hermano. La parábola es un comentario al *Padre nuestro* en cuanto "oración del pecador" (→ 6, 12). Una insistencia en el tema de la imitación del Padre (vv. 32-33), iniciado en el Sermón de la Montaña (5, 45-48).

Como sucede en otras parábolas del Evangelio (→ 13, 3a), algunos rasgos dejan entrever una intención alegórica; otros sirven únicamente para dar colorido a la narración. Los hay hiperbólicos e inverosímiles, con el fin de dar más vigor pedagógico a la idea que el Maestro quiere subrayar.

La moral de la parábola interesa a todos. Pero el contexto en que está situada hace que su exigencia intencional se concentre en la "iglesia" y en sus problemas de relación fraterna. A quienes más directamente se refiere es a los dirigentes o responsables, personificados en Pedro (v. 21s).

Por eso (fórmula de ilación muy usada por Mateo) **es semejante el Reino de los Cielos a un rey...** [293]. El protagonista va a ser (traduciendo a la letra) *un hombre* (→ 18, 12) *rey*. Los habituales recursos figurativos de las parábolas habían cristalizado en fórmulas fijas; así, cuando se mencionaba como protagonista a un *Rey* [294],

[293] O sea: "lo que sucede en el Reino de los Cielos tiene cierta analogía con lo que sucede en el orden humano cuando un rey..."
[294] Los rabinos solían decir: "un rey de carne y sangre" (e. d., humano: cfr. 16, 17).

el pueblo comprendía por intuición que el parabolista estaba hablando de *Dios* (cfr. 22, 2).

El desarrollo dramático tiene por motivo fundamental la decisión del monarca, **que quiso tomar cuentas a sus siervos.** Reconocida la equivalencia "rey" = *Dios,* aparece claro el sentido de la acción: el "ajuste de cuentas" significa el *Juicio divino.*

La acción se desarrolla en tres escenas:

1) el *rey* perdona al *siervo* una deuda enorme (24-27);
2) el *siervo* condena a un *consiervo* por una deuda insignificante (28-30);
3) el *rey* reprende y condena al *siervo* (31-34).

Las dos primeras partes son estructuralmente simétricas; su paralelismo de contraste destaca la villanía del siervo. Las tres tienen casi el mismo número de palabras. Toda la acción se podría resumir en una Sentencia de Santiago (2, 13): "*Juicio sin misericordia* (= 3.ª escena) *para el que no hizo misericordia* (= 2.ª); *la misericordia puede gloriarse de su victoria sobre el Juicio*" (= 1.ª, si el siervo hubiera tenido compasión de su consiervo).

Primera escena

El soberano pide a sus administradores el estado de cuentas. Por "siervos" no se entienda *esclavos,* sino altos funcionarios (en este caso, administrativos) [295]. Podemos imaginar, como fondo social-político, el sistema que estuvo en vigor durante mucho tiempo en Egipto (y, sin duda, en otros imperios históricamente relacionados con Palestina): el estado se asegura los ingresos cargando toda la responsabilidad en la persona de sus administradores. Estos quedan en situación de deudores personales en relación con el soberano y de acreedores en relación con sus administrados, a los que exigirán las prestaciones impuestas por la ley. Para asegurar la eficacia del engranaje tributario, rey y funcionarios disponen, naturalmente, del recurso a la fuerza. Israel tenía experiencia antigua y reciente de procedimientos de este género. Por consiguiente, no les era difícil a los oyentes de Jesús y a los discípulos de la Catequesis comprender la trama narrativa de la parábola, aun cuando tuviera un timbre anacrónico (que es normal en un relato popular) y algunos relieves intencionalmente exagerados.

---

[295] Cfr. Vgr., *1 Sam* 8, 14; *1 Re* 20, 6; *2 Re* 5, 6, etc.

Así, pues, un rey (que podemos suponer ya receloso por indicios o denuncias), decidió pedir cuentas a sus funcionarios, y, **al empezar a tomarlas, le fue presentado uno que le debía diez mil talentos.** Prescindiendo de su exacta valoración económica [296], la cifra es *significativamente* asombrosa [297]. El *talento* era considerado como la máxima unidad de peso/moneda en el ambiente social siropalestinense; *diez mil* venía a ser la máxima expresión aritmética en el lenguaje corriente [298]. "Diez mil talentos" es como si hoy una persona sencilla dijese "mil millones" para indicar una cantidad de dinero astronómica, inasequible [299]. Para dar alguna verosimilitud al hecho, habría que pensar en una especie de "dioiketés" (o jefe supremo en la jerarquía de la administración financiera en la monarquía de los Lágidas en Egipto), o en alguno de sus "oikonómoi", u oficiales máximos. Lo que el Maestro quiere grabar pedagógicamente en el ánimo es la impresión de que a aquel administrador le es del todo y sin remedio *imposible* cancelar la deuda contraída ante el "Rey". No le queda más esperanza que la de una gracia. Todo discípulo de la Biblia instruido en el "sentido del pecado" verá por transparencia en esta situación la del *siervo* religiosamente consciente de sus "*deudas*" ante el *Señor*.

La intimación de la sentencia judicial acentúa la desgracia del siervo. Las instituciones jurídicas fueron siempre muy severas con los deudores insolventes. Y el "Rey" era juez inapelable. Así, pues,

---

[296] El talento era propiamente una medida de peso. Así en este aspecto como en su derivada función monetaria, osciló bastante según épocas y países (aproximadamente entre 35 y 41 kgs., aunque a veces rebasó estos límites). Los especialistas en la materia suelen estimar el *talento*, en la época del Evangelio igual a 6.000 *denarios* (algunos elevan la equivalencia a 10.000). Sesenta (o cien) millones de denarios (cada uno contenía unos cuatro gramos de plata) era una cantidad inimaginable en la economía privada de entonces. Como término de comparación se suelen citar los réditos anuales que los herederos de Herodes el Grande (→ 2, 22) obtenían de sus súbditos, según Flavio Josefo: Arquelao, 600 talentos; Antipas, 200; Filipo, 100 (*Antiq*. XVII, 11, 4 [317-320]). Siempre según Josefo (*Antiq*. XIV, 4, 5 [78]), cuando la conquista de Judea por Pompeyo, los romanos se llevaron en poco tiempo "más de 10.000 talentos". Antíoco III el Grande aceptó, entre las otras condiciones de paz impuestas por Escipión después de la batalla de Magnesia, una indemnización de guerra de 15.000 talentos (Polyb., *Histor*. lib. XXI, 17, 4-5). Polibio califica como "el hombre más rico de todos los griegos" a uno que poseía una fortuna de "más de doscientos talentos" (*Historiae*, lib. XXI, 26, 9-14). Cfr., además, *1 Mc* 11, 28; 13, 16. 19; 15, 31. 35; *2 Mc* 3, 11; 4, 8s. 24; 5, 21; 8, 10. 11, etcétera.

[297] Todas las demás veces que en el Evangelio se mencionan cantidades de dinero, las cifras o expresiones son realistas: 10, 29 (cfr. *Lc* 12, 6); 17, 24. 27; 18, 28; 20, 2; 22, 19 par; 25, 15-23 (cfr. *Lc* 19, 13. 16-18); 26, 15 y 27, 3; cfr. 28, 12; *Mc* 6, 37 (*Jn* 6, 7); 12, 42 (*Lc* 21, 2); *Lc* 7, 41; 10, 35; 15, 8 (16, 5-7). Quizá algo exagerada expresamente la referencia de *Mc* 14, 5 y *Jn* 12, 5

[298] *Myríos* (equivalente también a "miríada" en el sentido de: cantidad inmensa indefinida).

[299] Cfr., vgr., Clem. Alex., *Paedag*., II, 10, 115, 4 (MG 8, 536; CB 12, 226).

no teniendo el funcionario **con qué pagar, ordenó el señor que fuese vendido él y su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y que se le pagase** con ello. Se había dado también en Israel el caso de vender por deudas una persona, e incluso sus hijos [300]; no, en cuanto consta, su esposa. Se supone, sin duda, un ambiente pagano y, dentro de él, un caso extremo [301]. La parábola no juzga la moralidad de la real decisión; describe sencillamente la situación desesperada a que ha llegado el siervo por su culpa. Desde el punto de vista estético y pedagógico, el extremo rigor de la justicia prepara y sirve de fondo para destacar la sublime gracia del perdón.

Cayó, pues, de hinojos el siervo, viéndose perdido **y le decía postrado ante él**: "**¡Ten paciencia conmigo, y te lo pagaré todo!**" A través de la *imagen,* el lector cristiano intuye una superior *realidad* de orden teológico. Aunque la del siervo es más angustia que conversión, y en su imposible promesa habla el instinto de dilación a que se acoge, ante una catástrofe, la desesperada esperanza, el Rey pasa del rigor al extremo favor: **Movido a compasión** *(splagkhnistheis* → 9, 36) **el señor de aquel siervo, le dejó ir libre y le perdonó la deuda** [302]. La *magnanimidad* o "grandeza-de-alma" invocada en el versículo precedente *(makro-thýmēson...)* ha ido más allá de lo que hubiera osado pedir o imaginar. Desde ahora, para el culpable, la razón de su libertad y de su gozo, estará únicamente en las "entrañas-de-misericordia" (9, 36) de quien sigue siendo su "Rey" y "Señor".

Segunda escena

Acto seguido, **al salir el siervo aquel** recién perdonado **encontró a uno de sus consiervos, que le debía cien denarios.** El contraste entre esta mínima cantidad y la inmensa que él debía al Rey (1/600.000) no puede ser más impresionante. Por "consiervo" entiéndase *colega* [303]. En contraste no menos impresionante con la "mag-

---

300 Cfr. *Ex* 22. 2(3)b; *2 Re* 4, 1. Alusión a la costumbre en *Is* 50, 1. Reacción contra ella en *Neh* 5, 1-13.

301 La venta tiene más de castigo que de exacción fiscal, prácticamente inútil. Salvo casos excepcionales de más (o de menos tiempo de guerra: *2 Mac* 8, 11), el precio de un esclavo oscilaba entre unos 500 y unos 2.000 denarios. La deuda del siervo no bajaba de sesenta millones.

302 Tò dáneion, a la letra: la cantidad "prestada" que pertenecía al Señor y él ha dilapidado.

303 De un alto funcionario político o administrativo; así siempre *sýndoulos* (aram. *ketanah)* en *Esd* (LXX) 4, 7. 9. 17, 23; 5, 3. 6; 6, 6. 13. En los escritos

nanimidad" de su rey, el funcionario se dirige al compañero **y agarrándolo, lo estrangulaba diciendo: "¡Paga lo que debes!"** La narración es simétrica a la de la primera escena: **Cayó, pues, de hinojos su consiervo, y le suplicaba diciendo: "¡Ten paciencia conmigo, y te lo pagaré!"** Es sugestiva, al compararlo con el versículo 26 (y 32. 34), la omisión de la palabra "*todo*": cien pobres denarios no merecen tanto énfasis. Parece inverosímil que el compañero no pudiera hacerse con ellos; en todo caso, ensañarse con su miseria, hace más repugnante la crueldad del otro. **Pero él no quiso, sino que fue y lo echó en la cárcel hasta que pagase lo que debía.** La prisión por deudas (cfr. 5, 25-26) era ajena a las costumbres judías (aunque tal vez se practicaba como abuso ilegal). Se hacía intolerable por las vejaciones a que era sometido el infortunado, a fin de que, por sí o por sus parientes o amigos, saldase la deuda a toda costa.

Tercera escena

La intervención de unos colegas de la víctima lleva la acción otra vez al palacio real: **Viendo, pues, sus consiervos lo que había pasado, se entristecieron sobremanera y fueron a contarle a su señor todo lo ocurrido.** La parábola les supone movidos por un sentimiento de solidaridad. El odioso sistema administrativo en que está ambientada tenía que ser semillero de rencores y denuncias contra los prepotentes. **Entonces su señor le mandó llamar, y le dice: "¡Siervo malvado! Te perdoné toda aquella deuda porque me lo suplicaste; ' ¿no debías tú también tener misericordia de tu siervo, como yo tuve misericordia de ti?..."**

Transformando la pregunta en afirmación, tenemos la tesis o lección moral de la parábola: *el siervo de Dios tiene que hacer misericordia con el hermano, como Dios ha hecho misericordia con él.* Otros muchos textos del Nuevo Testamento formulan también en torno a la conjunción "como" la ley de la imitación de Dios (o de Cristo) [304].

No sabemos a qué "deudas de cien denarios" alude Mateo al redactar esta parábola pensando en su iglesia. En la paralela secuencia de

---

apostólicos y subapostólicos, *sýndoulos* es el "compañero de servicio" a Dios o a Cristo: *Col* 1, 7; 4, 7; *Ap* 6, 11; 19, 10; 22, 9; Cartas de San Ignacio M.: *Efes.* 2, 1; *Magn.* 2; *Filad.* 4; *Esmirn.* 12, 2. Cfr. *Pastor* de Hermas, Simil. 5, 2, 9s.

[304] P. ej.: *Jn* 13, 13-16; 13, 34; 15, 12; *Rom* 15, 7; *Ef* 4, 32; 5, 2. 25. 29; *Col* 3, 13; *1 Jn* 2, 6; 3, 3. 7. 16; 4, 10s, etc.

reflexiones según Marcos, el Maestro termina diciendo a los Doce: "*Vivid en paz unos con otros*" (*Mc* 9, 50: cfr. *1 Tes* 5, 13b). Estas palabras forman "inclusión ideológica" con su cuadro inicial del **Sermón**: el malestar entre los discípulos por el afán de precedencia (*Mc* 9, 34). Dentro de la Comunidad de Mateo habría sin duda ofendidos a quienes perdonar y reñidos a quienes unir (cfr. 5, 23-26). El evangelista es muy severo en este punto. También hoy se abrirían muchas calles sin salida en la Iglesia si cada uno condonase de gracia al otro aquellos "cien denarios", que puede seguramente exigirle por derecho.

Con su comportamiento, el siervo sin misericordia ha escogido para sí la justicia: **Y su señor, airado, lo entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda.** La mención de la *ira* (→ 3, 7) sugiere una perspectiva escatológica, y el "hasta que" equivale prácticamente a *para siempre,* dada la desproporción entre la suma debida y la incapacidad de adquisición por parte del condenado. La sentencia no consiste sólo en revocar la anterior absolución (vv. 25-27), pues añade una nueva irrevocable pena, precisamente por haberse negado a hacer obra de misericordia.

Termina la parábola con una *conclusión,* simétrica a la de la otra parábola del mismo capítulo (v. 14) y redactada como aquélla en el estilo distintivo de Mateo: **Así hará también mi Padre celestial con vosotros, si no perdonáis de corazón cada uno a su hermano.** Una vez más, el principio "*medida por medida*" (→ 7, 2). Nótese la insistencia de Mateo en proponer la consideración del Juicio como motivación del buen actuar cristiano. El perdón tiene que ser *sincero,* desde dentro: "de corazón". La palabra *hermano* tiene en Mateo su característico sello eclesial (cfr. 23, 8) [305].

Esta última lección del capítulo 18 es una ampliación de la quinta Bienaventuranza (5, 7: vol. I, págs. 226-229) y, sobre todo, de la "petición de los pecadores" en el *Padre nuestro* (6, 12) con su comentario (6, 14-15: vol. I, págs. 358-62). La expresión "perdonar al hermano" introduce (18, 21) y recapitula (18, 35) la parábola, formando *inclusión.* El objeto del perdón son las *deudas,* manera aramaizante [306] de significar las ofensas = pecado. El discípulo estará ilimitadamente abierto a la misericordia (18, 22) porque tiene idea de haber sido (y ser en el fondo) deudor-pecador en imposibilidad absoluta de resarcir por sí mismo. Perdonado de pura

---

305 "Cada uno a su hermano", semitismo equivalente al recíproco: "los unos a los otros".

306 Normal en *Mt,* pocas veces en *Lc,* nunca en *Mc.*

gracia, el goce de esta gracia le está condicionado a reflejar sobre los hermanos la misericordia que Dios ha obrado en él.

El capítulo 18 empezó con una pregunta de los Discípulos que respiraba orgullo y termina ahondando en las más profundas raíces de la humildad cristiana por convicción. Mateo es experto en pedagogía pastoral. Esta antología de Palabras del Señor servirá de instrucción y aviso a "los Discípulos" de siempre, sobre todo cuando busquen su grandeza por otro camino que el de hacerse pequeños, o pregunten si ya llega el límite en que pueden dejar de perdonar.

C) CAMINO DE JUDEA

1. TRANSICION: DE GALILEA A JUDEA (19, 1-2. Cfr. *Mc* 10, 1; [*Lc* 9, 51])

Una transición en estilo de "sumario" (vol. I, pág. 175) da por concluida la Misión en GALILEA e introduce una sección, geográficamente imprecisa: la actividad del Mesías en camino hacia JUDEA y Jerusalén (20, 17). Aparte el dato esencial del cambio de lugar, estas líneas son un cosido de frases-cliché (véase la previa explicación de cada una en el texto citado entre paréntesis).

19, 1 **Y sucedió que, cuando hubo terminado Jesús estas palabras** (→ 7, 28), **partió de** (→ 13, 53) **Galilea y fue al territorio de Judea a la otra parte del Jordán.**
2 **Y le siguieron grandes multitudes** (→ 4, 25a). **Y los curó allí** (→ 4, 24b).

El primer inciso (= 7, 28) señala por cuarta vez el punto final de una antología de Palabras del Señor: la del capítulo 18.

La visión de las **grandes multitudes**, o *pueblo* (→ 9, 36), que **siguieron** a Jesús (→ 8, 18) es uno de los temas predilectos del Evangelio. Tendrá su momento culminante en la entrada a Jerusalén (21, 9-11. 15-16). En cuanto catequista, el redactor esboza en esta visión la esperanza y el presentimiento de una gran Comunidad mesiánica.

En la afirmación: **los curó allí** (también en Judea, como en Galilea), hay que sobreentender: *a los enfermos que el pueblo le pre-*

sentaba[307]. Jesús dando la Salud al pueblo es un tema soteriológico, fundamental en la Catequesis (→ 8, 16-17. Vol. I, págs. 429s. 434)[308].

Elemento peculiar de este sumario-transición es el viaje desde **Galilea hasta el territorio de Judea.** San Lucas redacta con especial interés su pasaje correspondiente (9, 51), que inicia en el tercer Evangelio el extenso *"viaje a Jerusalén"* (9, 51 hasta 18, 14 [o hasta 19, 27]). Marcos nota con cierto énfasis (10, 1) que Jesús sigue *enseñando* al pueblo, y parece distinguir en el itinerario dos puntos terminales: *Judea* "y" *Perea* (salvo l. var.).

Sólo Mateo señala explícitamente la *partida de Galilea.* Refugio y patria adoptiva desde la infancia (→ 2, 22), Galilea fue para el Mesías horizonte de su Revelación (→ 4, 12-16). En el primer Evangelio, permanece como centro de gravedad: este itinerario a Judea también será de ida y regreso (vol. I, pág. 49[48]), ya que, para ver al Resucitado, los Discípulos tendrán que emprender una peregrinación en sentido inverso al de la que inician ahora (26, 32; 28, 7. 10).

Antes de *subir a Jerusalén* (20, 17. 29; 21, 1. 10), el viaje tiene por término inmediato **el territorio de Judea a la otra parte del Jordán.** La comarca transjordánica del sur pertenecía políticamente a Perea (→ 4, 25). No obstante, Mateo pudo considerar aquella zona[309] tierra judaica por serlo sus habitantes, historia y ambiente social. Teniendo en cuenta su manera tan concisa de redactar, también podemos entender que Jesús partió hacia Judea pasando por el otro lado del Jordán; daría a entender con ello que evitó cruzar por Samaría (cfr. *Lc* 9, 52ss), ajena a la inmediata perspectiva misional del primer Evangelio (10, 5b).

---

307 Cfr. 14, 35s; 15, 30, etc. El afán de concisión ha provocado una incoherencia sintáctica parecida a la de → 12, 15.

308 Mateo sigue evitando (→ 14, 14), de momento, la afirmación de que Jesús *enseñaba* al pueblo (comparar con *Mc* 10, 2)

309 Seguramente el valle bajo del río, hacia Jericó (3, 5); cfr. *Jn* 10, 40 compar. con 1, 28 y 3, 26. En el lenguaje semitizante del evangelista, la expresión *péran toû Iordánou* podría no tener más alcance que el impreciso: "en la ribera del Jordán". Incluso cabría en el redactor la velada intención de referirse al territorio de comunidades cristianas de su tiempo establecidas en la Transjordania; p. ej., en Pel-la (→ 24, 20).

2. SOBRE EL MATRIMONIO

En el *Camino del Hijo del Hombre* hacia Jerusalén la Catequesis inserta una breve serie de unidades de índole doctrinal [310]. Aunque entren en juego interlocutores ajenos, la intención de estas enseñanzas va dirigida prevalentemente a los *discípulos*. Algunos temas son repetición, o, mejor, profundización de ideas ya previamente expuestas [311]. La fisonomía evangélica del discípulo se ilumina a través de una trilogía:

1) junto a un concepto sagrado del matrimonio, la perspectiva de una renuncia a él por el Reino de Dios (19, 3-9. 10-12);

2) humildad sincera, a la medida de la pequeñez del niño (19, 13-15);

3) pobreza absoluta como condición del "seguidor" (19, 16-29).

Una reflexión sobre la teología de la gracia (20, 1ss) consagra al fin la mística de servicio, esencial al discipulado (20, 26ss).

* * *

La presente unidad se desarrolla conforme a un esquema binario, del que se encuentran ejemplos también en la literatura rabínica:

1) un ajeno propone la cuestión (en tono más o menos insidioso). El Maestro (en ambiente psicológicamente público) contesta o replica. El interlocutor es reducido al silencio; pero las palabras del maestro resultan insuficientes, poco explícitas, tal vez equívocas;

---

310. *Mt* coincide sustancialmente con *Mc,* salvo algunas añadiduras: 19, 10-12; 19, 28 (cfr. *Lc* 22, 29s); 20, 1-16.

311 Comparar 19, 9 y contexto con 5, 31s; 19, 14s con 18, 2-4, etc.

2) los discípulos (normalmente en privado) ruegan al Maestro que les aclare lo que ha dicho. El Maestro les da una ulterior explicación, y con ello su pensamiento queda claro y definitivo [312].

Si lo comparamos con Marcos, Mateo introduce en la segunda fase un tema nuevo (vv. 10-12) y pasa a la primera el logion que Marcos reserva para el diálogo a puerta cerrada De este modo, el esquema de conjunto aparece algo desdibujado. Pero la controversia con los fariseos sigue un proceso más claro y pedagógico [313].

Dicho esquema de conjunto se puede resumir de esta manera:

I. *Controversia con los fariseos:*

A) *Primer turno:*
a) pregunta de los fariseos (3)
b) respuesta de Jesús:
textos del Génesis (4-5)
reflexión (6a)
respuesta conclusiva (6b)

B) *Segundo turno:*
a) insistencia de los adversarios:
texto del Deuteronomio (7)
b) réplica de Jesús:
explicación del texto (8a)
reiterada apelación al Génesis (8b)

C) *Recapitulación: logion sobre el repudio* (9)

II. *Diálogo con los discípulos:*

a) reflexión interrogativa de los discípulos (10)
b) lección positiva de Jesús (11-12)

* * *

[312] Otro ejemplo de este procedimiento pedagógico en 15, 1-20. En el fondo, se reduce al sistema de "iluminación de la verdad a través de dos fases" (cfr. vol. I, pág. 682).

[313] Algunas inclusiones van indicando los pasos del razonamiento, vgr., *apolýsai* (v. 3) y *apolýsę̄* (v. 9); *ap'arkhē̂s* (v. 4) y *ap'arkhē̂s* (v. 8b); *khōroûsin* (v. 11) y *khōreîn khoréitō* (v. 12d).

Al exponer la *doctrina evangélica sobre el matrimonio,* el exegeta no puede ser insensible a la realidad contemporánea. Pero el servidor de la Palabra no debe ceder en su fidelidad a ella por el influjo de unos condicionamientos ambientales. Si hubiere disonancia entre la actitud de los hombres y la Palabra de Cristo, el que la expone deberá hacerlo con sinceridad de profeta. Del que invita a la realidad social a que se adapte al Evangelio, en vez de empeñarse en que el Evangelio se adapte a la realidad social.

"Lo que Dios unió, no lo separe el hombre"
(19, 3-9. Cfr. *Mc* 10, 2-12; [*Lc* 16, 18 y *Mt* 5, 31-32])

La renuncia al matrimonio por el Reino de los Cielos
(*Mt* 19, 10-12)

19, 3 **Y se le acercaron unos fariseos a tentarle diciendo: "¿es lícito (a un hombre) despedir a su mujer por algún motivo?"**
4 **Y El, respondiendo, dijo:**
"¿No habéis leído que el Creador, desde el principio,
'los hizo varón y hembra',
5 **y dijo:**
'Por esto dejará el hombre
a su padre y a su madre,
y se unirá a su mujer,
y serán los dos una sola carne'?
6 **De modo que ya no son dos,**
sino una sola carne.
Por tanto, lo que Dios ha unido,
que el hombre no lo separe."

7 **Dícenle:**
"¿Cómo es, entonces, que Moisés prescribió
'entregar un acta de repudio y despedir(la)'?"
8 **Díceles:**
"Porque Moisés, atendiendo a vuestra dureza de corazón,
os permitió despedir a vuestras mujeres;
pero desde el principio no fue así.

9 **Pues os digo que**
el que despide a su mujer
(si no es por [tratarse de un] **'concubinato')**
y toma por mujer a otra, comete adulterio."

10 **Dícenle sus discípulos:**
"Si es así la condición del hombre con la mujer,
no conviene casarse."
11 **Mas El les dijo:**
"No todos comprenden esta palabra,
sino aquellos a quienes les ha sido dado.
12 **Porque hay eunucos que nacieron así del seno de su madre,**
y hay eunucos que fueron hechos tales por los hombres,
y los hay que se hicieron eunucos ellos mismos por el Reino de los Cielos.
Quien sea capaz de comprender, que comprenda."

I — A

a) Pregunta de los fariseos

La doctrina sobre la unidad del matrimonio se expone a través de un esquema de controversia. Empieza con una de tantas preguntas hostiles [314] y capciosas, calificada como "tentación" [315]: **Y se le acercaron unos fariseos a tentarle diciendo: "¿es lícito (a un hombre) despedir a su mujer por algún motivo?".** Se refieren al *derecho de repudio* (vol. I, págs. 283-285). En varios pasajes del Evangelio se redacta la *pregunta* dirigida al Maestro en función de la respuesta que El va a dar; entre la una y la otra se extiende, como el arco apoyado en dos pilares, un proceso dialéctico de motivos o sugerencias [316]. En el primer turno de la presente controversia (3b-6), la *respuesta* será un axioma definitivo y absoluto: "lo que

[314] Prescindiendo de la Pasión, cfr. 9, 11 par. 14 par; 12, 10; 15, 2 par; 17, 24; 21, 16. 23 par; 22, 17 par. 28 par. 36 par.
[315] = *Mc* 10, 2; cfr. 16, 1 *(Mc* 8, 11; *Lc* 11, 16); 22, 18 *(Mc* 12, 15); 22, 35 *(Lc* 10, 25). Además, 12, 10 par, etc. "*Se acercaron... tentándole*": cfr. 4, 3.
[316] Confrontar, vgr., 9, 11 con 9, 13b; 12, 2 con 12, 8; 12, 10 con 12, 12b; 18, 1 con 18, 4.

Dios ha unido, que el hombre no lo separe" (v. 6b). A quienes han preguntado si hay alguna causa que justifique "repudiar"[317] a la propia esposa, se les contesta que ninguna. Los fariseos pasan entonces a la ofensiva, en el segundo turno de la controversia (7-8), objetando con aire de victoria: "cómo es, entonces, que Moisés prescribió entregar un acta de repudio..., etc.". Lo mismo que en otras ocasiones[318], la "tentación" o insidia se orienta a obtener de Jesús una declaración *contra la Ley* de Moisés.

El inciso que traducimos: "por algún motivo" (v. 3), corresponde al griego semitizante *katà pâsan aitían*. Palabra por palabra diría: "*por todo motivo*" (o "*causa*"), El hebraísmo, frecuente en el Nuevo Testamento, "*no... todo*" equivale a: *ninguno*[319]. Análogamente, el adjetivo *pâs* delante de un nombre sin artículo y en un inciso formalmente positivo, puede equivaler en el griego bíblico-semitizante a *todo* en el sentido indeterminado de *alguno*[320], no en el sentido (aparentemente obvio para un lector occidental) de *cualquiera*. En esta segunda interpretación abarca *todas y cada una* de las eventualidades a que alude el adjetivo *pâs;* en la primera se refiere, sin concretar, a una o unas *(las que sean)* entre otras posibles de las que se prescinde. Supuesto este matiz hebraizante en la pregunta del versículo 3, la respuesta negativa equivale a decir: "por *ninguna* causa". (Prescindiendo de dicho matiz, la respuesta negativa significa: "no por *cualquier* causa, pero seguramente sí por *alguna* concreta y determinada".)

La mayor parte de comentadores dan por supuesta, en la pregunta de los fariseos, la traducción: "*... por cualquier motivo*". De esta manera, el foco de la controversia evangélica se desplaza a una cuestión de escuela rabínica; una de tantas discusiones internas entre los mismos fariseos. Los "tentadores" habrían comprometido a Jesús a que se definiese a favor o en contra de la interpretación hil-leliana del Deuteronomio (24, 1; cfr. vol. I, pág. 284). No aparece claro si ellos mismos se consideran de la parte de Hil-lel, ya que la expresión: "por cualquier causa", lo mismo podría sonar a elogio de un criterio liberal que a ironía por una relajación.

Ahora bien, aun cuando considerásemos el gesto en pura dimensión histórica, costaría entender a qué iba la "tentación" o insidia. Que Jesús tomase partido por Schammai o por Hil-lel poco le comprometía (por más que la escuela del segundo tuviese a su favor el aura popular y aquel complejo de mayoría que suele tener cualquier toma de posición en pro de lo más fácil). A los adversarios de Jesús les intere-

---

317 Según la mente de los que preguntan, es decir, de tal manera que la "repudiada" pueda ser legítimamente recibida por otro como esposa propia.

318 Cfr., vgr., 9, 11. 14; 12, 2. 10; 15, 2; 17, 24; 22, 35s.

319 Ejemplos: "*No... toda 'carne'* (= *'persona humana')*" equivale a *nadie* (*Mt* 24, 22 = *Mc* 13, 20; *Rom* 3, 20 [*Sal* 142, 2], etc.); "*No toda 'cosa'* (o 'palabra')" equivale a *nada* (*Lc* 1. 37; cfr. *Act* 10, 14, etc.).

320 Ejemplos: *Mt* 18, 19; *Dt* 19, 15a LXX, etc.

saba enfrentarlo con el Sanedrín, el pueblo o el gobernador romano [321].

Pero si leemos esta perícopa en su principal dimensión de documento de Catequesis en el marco de la Comunidad cristiana de Mateo, todavía resulta más disonante pensar que intenta alinear a Jesús al lado de Rabí Schammai contra Rabí Hil-lel. Los "fariseos" según Mateo se presentan en actitud de hostilidad contra la doctrina de Cristo, o, respectivamente, de la Comunidad cristiana. Al redactor no le preocupan los problemas internos de un judaísmo, ya farisaico ya rabínico, que está al otro lado de su frontera. Escribe para sus cristianos, que tienen en este punto una doctrina diferencial con su correspondiente praxis (no exenta ésta de dificultades, a las que se alude en el versículo 9).

b) *Respuesta de Jesús*

Es la del Maestro que toma habitualmente como "libro de texto" la sagrada Escritura [322] **Y El, respondiendo, dijo** (como quien reconviene a alumnos desaprovechados) [323]: **¿No habéis leído** [324] **que el Creador** [325] **desde el principio, "los hizo varón y hembra."** La cita es del Génesis (LXX 1, 27 = 5, 2). El inciso "*desde el principio*" *(ap'arkhês)* va a delimitar esta controversia por el tan conocido procedimiento de la *inclusión* (cfr. v. 8).

Prosigue el razonamiento bíblico conectando, a las ya referidas, otras palabras del mismo contexto genesíaco: **Y dijo...** Se sobrentiende "*Dios*"; o, más directamente (conforme a una manera habitual de citarla), "*la Escritura*". La sentencia que sigue *(Gén* 2, 24) es una reflexión aplicada a la vida con que la Palabra del Señor [326] rubrica el relato de la formación de la Mujer y su presentación al Hombre: "**Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre**, y **se**

---

[321] Algunos sugieren la intención de provocar un conflicto con Herodes, análogo al del Bautista (cfr. 14, 3-4). La opinión no tiene apoyo en el texto. Por otra parte, ningún ciudadano ni el mismo tetrarca podían dudar de la desaprobación de su conducta por parte de Jesús.

[322] Salvo muy escasas excepciones, siempre que en *Mt* alguien pregunta a Cristo (o provoca una declaración suya), El responde citando o aludiendo claramente a un texto o contexto de la Biblia. En los siguientes ejemplos, la referencia bíblica va indicada entre paréntesis: 9, 11 (13); 11, 3 (5); 12, 2 (3s. 7); 12, 38 (39-42) y 16, 1 (4); 13, 9 (14s); 15, 2 (4. 8s); 17, 10 (11); 19, 16 (17-18); 21, 16a (16b); 22, 28 (32); 22, 36 (37. 39); 26, 63 (64).

[323] = 12, 3. 5; 21, 16. 42; 22, 31.

[324] El verbo leer *(anaginôskō)* en los Sinópticos *siempre* se refiere a la lectura de la Biblia (connotando a veces explícitamente la lectura sinagogal (→ 12, 3; cfr. *Lc* 4, 16) o el estudio rabínico: *Mt* 12, 3 *(Mc* 2, 25; *Lc* 6, 3); 12, 5; 21, 6; 21, 42 *(Mc* 12, 10); 22, 31 *(Mc* 12, 26; cfr. *Lc* 10, 26); 24, 15; *Lc* 4, 16. Cfr., además, *Act* 8, 28. 30. 32; 13, 27; 15, 21; *2 Cor* 3, 15.

[325] *ho ktísas:* cfr. *Col* 3, 10.

[326] Aparentemente, el mismo Adán: versículo 23.

unirá[327] **a su mujer, y serán los dos una sola carne.**" La lógica del "*por esto*" se apoya en que la Mujer-esposa es para el Hombre-esposo *hueso de sus huesos y carne de su carne (Gén* 2, 33; *Ef* 5, 30s); es decir, vida humana de su vida humana. Supuesto que la Biblia era *el* Documento religioso, consustancializado con el alma del pueblo a través de su canalización litúrgica (→ 12, 3s), la intención doctrinal de quien "cita" un texto se extiende de ordinario (como hemos advertido ya varias veces) también a su *contexto*. Jesús invita a sus interlocutores, preocupados por un afán divorcista, a levantar la mira de su reflexión teológica desde la decadente mentalidad contemporánea hacia la Voluntad del Creador, manifestada "en el principio" a través del relato genesíaco de la formación del Hombre y la Mujer. Armónicamente configurados en orden a la entrega recíproca, su destino es unirse, aun a costa de la máxima renuncia[328], en la máxima conjunción vital: hacerse "*los dos*[329] *una sola carne*". Es decir, integrarse ambos en una profunda comunión de personalidad humana, más identificante que cualquier otro género de participación "en una misma carne"[330], por la que entran Hombre y Mujer en una superior Unidad (equiparada a la de un solo organismo personal[331]), donde la vida deviene amor en plenitud y, por tanto, fuente de vida al servicio del Creador. Esta invitación a comprender en profundidad la teología del matrimonio en la unión de Adán y Eva es una muestra de la tendencia con que el ideal de la perfección escatológica suele volver los ojos hacia la perfección genesíaca[332].

De modo que ya no son dos, sino una sola carne. A partir de la comprensión de la Palabra bíblica, el razonamiento se va estrechan-

---

327 [*Pros*] *kollēthēsetai:* unión consciente, íntima, vital, obligante; cfr. *1 Cor* 6, 16s y *Jer* 13, 11.

328 "*Dejará a su padre y a su madre...*"

329 "Los dos" (= LXX) falta en el TM. Al margen de la intención directa del diálogo, se desautoriza también implícitamente la poligamia simultánea (todavía no excluida en la práctica, y ni siquiera del todo en la teoría, de la sociedad israelita contemporánea al Evangelio).

330 Cfr. *Gén* 37, 27; *Jue* 9, 2; *2 Sam* 5, 1 *(1 Cr* 11, 1); 19, 12 (13). 13 (14); *Neh* 5, 5, etc.

331 = "Pna carne": *sárx mía*. "*Carne*", "*hueso y carne*", "*carne y sangre*" (→ 16, 17) son hebraísmos (en sí polivalentes, al menos el primero) que equivalen aproximadamente, en los textos citados o aludidos, a nuestro concepto de *persona humana* (con diversos matices, según los contextos). San Pablo *(1 Cor* 6, 16) intercambia el hebraísmo "carne" por "cuerpo" (en el sentido de unidad orgánico-moral).

332 Cfr. ya *Mal* 2, 15. San Pablo lleva la profundización del relato genesíaco hasta el "misterio" del desposorio entre Cristo y la Iglesia *(Ef* 5, 30-32). Bajo esta luz la ejemplaridad de la unión entre Adán y Eva "en el principio", en relación con el matrimonio según el Evangelio, pasa por la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia, de la que dicho matrimonio es reflejo y participación.

do con rigor de silogismo: **por tanto** *(conclusión* de este primer ciclo de controversia, respondiendo a la pregunta del v. 3), **lo que Dios ha unido, que el hombre no lo separe.** En imperativo *(mḕ khōridsétō)* al estilo de los mandatos de Jesús (vol. I, pág. 402). Esta Sentencia ocupa el centro de la unidad catequética tal como la ha coordinado Mateo, y se destaca en el conjunto como una inscripción en relieve hacia la que convergen todas sus líneas de pensamiento. Paralelismo de contraste, con estructura binaria: *Dios / hombre - unir / separar.* Es fundamental para un discípulo de la Biblia que el pretender del hombre no se puede enfrentar contra el querer de Dios. Y Dios "unió-bajo-un-mismo-yugo" *(synédseuxen)* al Hombre-esposo y a la Mujer-esposa, sellando con vínculo divino su comunidad de amor, vida y servicio. En el orden evangélico, este "con-yugio" ya no tendrá por última garantía (como en otros órdenes) la ley civil, o la voluntad de los padres, o la de ambos cónyuges o la de uno solo. El matrimonio tendrá categoría de hecho sagrado por cuanto la unión que lo constituye es obra y derecho de Dios. Así, pues, *no lo separe el hombre*[333]. En el aprecio doctrinal y práctico de este mandamiento por parte de personas o instituciones, los ojos sinceros verán un signo de evangelicidad.

I — B

a) Insistencia de los adversarios

Iniciando la segunda fase de la controversia, **dícenle: "¿Cómo es, entonces, que Moisés prescribió 'entregar un acta de repudio y despedir(la)'**—a la esposa que haya dado para ello "*algún motivo*" (cfr. *Dt* 24, 1)—? Esta instancia dialéctica se introduce con cierto aire de *conclusión* victoriosa, propio de quien ha cogido en descubierto al contrincante[334]. Tal como está redactada la frase, da lugar a una ambivalencia próxima al sofisma; en efecto, el acento intencional de la pregunta carga sobre el último verbo ("Moisés prescribió... *despedir*")[335], siendo así que el objeto de la ordenación

---

[333] Alusión a esta Sentencia en *1 Cor* 7, 10s. *khōrídsō:* verbo muy frecuente (y casi "técnico") en expresiones relativas al divorcio. También *syneúgnymi* tiene con frecuencia sentido concreto matrimonial. Se podría glosar la frase de esta manera: "lo que Dios *ha unido-en-el-matrimonio,* guárdese el hombre de *separarlo-con-el-divorcio*".

[334] Notar el *oûn* de este versículo 7, réplica del *oûn* en el versículo 6.

[335] Es normal en la sintaxis semitizante que el verbo que soporta todo el peso

puesta por "Moisés" no era propiamente el repudio o divorcio unilateral, sino la formalidad jurídica con que éste debía ser circunscrito en defensa de la parte débil (cfr. vol. I, págs. 284s). Dicha formalidad no introdujo el hecho social del repudio, que le preexistía. Cierto que éste apareció así autorizado por tolerancia, condescendencia o implícita aprobación. De esta manera, "la epidemia del divorcio" [336] se podía cubrir con un velo de legalidad, e incluso ampararse religiosamente en los cánones de la sabiduría práctica (cfr. *Eclo* 25, 26 [35s]).

b) Réplica de Jesús

Es un ejemplo de comprensión en profundidad de la Palabra de Dios. **Díceles: "Porque Moisés, atendiendo a vuestra dureza de corazón, os permitió despedir a vuestras mujeres; pero desde el principio no fue así."** Hay niveles de valor en las palabras de la Biblia, aun cuando todas están inspiradas por el mismo Espíritu. El Maestro no desciende al juego dialéctico de contraponer textos a textos; su arte es aquilatar el sentido y vigencia actual de cada texto a partir de su entronque con determinada etapa en el proceso de la Revelación.

En efecto, hubo antiguas ordenaciones que respondían a una inflexión o un paréntesis en la línea recta del plan de Dios. Esta línea empieza en la obertura del Génesis, y la *inclusión* cerrada con las palabras "desde el principio" (vv. 8 y 4) impregna el razonamiento en un anhelo de retorno a la pureza de la Creación. Si el ordenamiento legal del "repudio", atribuido a Moisés, había abierto un paréntesis, Cristo proclama que es hora de cerrarlo. El condicionamiento que lo determinó, no debe darse en el orden cristiano.

Se designa este condicionamiento con un vocablo propio del griego bíblico: la *sklērokardía* o "dureza-de-corazón".

La **sklērokardía** caracteriza el estado de ánimo (de "corazón": volumen I, págs. 232s) del hombre obstinadamente indócil a la Voluntad de Dios, que le está señalando con claridad la línea que debe seguir en pensamiento, acción o actitud. El arquetipo del *sklērokárdios* en la

---

de la intención se ponga en último lugar, precedido de otro(s) verbo(s) coordinado(s) que indica(n) una simple circunstancia.

[336] Expresión referida a la época actual por el Concilio Vaticano II. *Const. Past. de Ecclesia in mundo h. t.*, ["Gaudium et Spes"] pars II, cap. I, núm. 47 ("... divortii lue"): AAS 58 (1966) 1067.

historia bíblica fue el Faraón del Exodo [337]. Aparece luego la *"dureza-de-corazón"* en el mismo Pueblo de Dios, cuando se niega a su responsabilidad ante el Señor, o incluso se le rebela abiertamente [338]. En perspectiva neotestamentaria, la *sklērokardía* es un aspecto o reflejo de la *apistía* ("incredulidad") [339]. La gracia del Mesías renueva la psicología del creyente transformando su "corazón de piedra" en un "corazón de carne" (*Ez* 11, 19 y 36, 26): humano, sensible, dócil a la Ley que el mismo Dios escribe en su entraña por el Espíritu [340].

Así, pues, el repudio *permitido* [341] por la legislación mosaica oscurecía, como un eclipse, la luz del ideal divino en la creación del hombre. Este ideal se cumplirá bajo la Ley de Cristo (vv. 6b y 9).

Con su manera de hablarles ("... Moisés, atendiendo a *vuestra* sklērokardía"), el Maestro solidariza a los fariseos contemporáneos con aquella *dureza-de-corazón* que ya había sido contemporánea para "Moisés". La Comunidad de los que escuchaban o leían el Evangelio entenderían en esta acusación—*"vuestra..."* [342]—el correlativo compromiso de que sea *"nuestra" la docilidad-de-corazón* para aceptar el orden divino del matrimonio indivisible.

I — C

Recapitulación: logion sobre el repudio

La "controversia" termina con el versículo 8. El evangelista la rubrica con una Sentencia halákhica [343]: **Pues os digo que el que despide a su mujer (si no es por** [tratarse de un] **"concubinato") y toma por mujer a otra, comete adulterio.**

En torno a pocos textos de la Biblia se habrá producido en nues-

---

337 *Ex* 4, 21; 7, 3. 22; 8, 19 (15); 9, 12. 35; 10, 1. 20. 27; 11, 10; 14, 4. 8. 17 (cfr. *Rom* 9, 18).

338 Cfr. *Dt* 10, 16 y *Jer* 4, 4; *Sal* 95 (94), 8; *2 Cr* 30, 8; *Ez* 3, 7. Véase también *Is* 63, 17; *Prov* 17, 20: 28, 14; *Eclo* 3, 26 (27)s; 16 10 (11).

339 Véase [*Mc* 16, 14]; *Act* 19, 9 y, sobre todo, la glosa de *Heb* 3, 7-4, 14 al Salmo 95 (94), 8ss. Cfr. también, por analogía, las referencias neotestamentarias de *Is* 6, 10: → *Mt* 13, 15.

340 Cfr. *Ez* 11, 20 y 36, 27; *Jer* 31, 33 citado por *Heb* 8, 10 y 10, 16.

341 La respuesta de Jesús en *Mt* (no en *Mc:* 10, 3-5), corrige intencionadamente la expresión de los fariseos: *"prescribió"* (v. 7), por: *"permitió"* (v. 8).

342 En este *hymōn,* refiriéndose a una práctica admitida no sólo por los "fariseos" en sentido estricto, sino por todo el judaísmo contemporáneo, se refleja una vez más la conciencia de separación entre la estructura oficial de dicho judaísmo y la Comunidad en que fue redactado el primer Evangelio. Cfr. vol. I, pág. 558[43].

343 = de aplicación práctica de la doctrina a la vida. En Marcos (10, 10-12), dicha Sentencia es objeto de la siguiente conversación "en la casa", con solos los discípulos.

tro tiempo una bibliografía tan abundante como a propósito de éste, motivada principal y casi exclusivamente por su inciso parentético. Las líneas que siguen dan por supuesta la lectura del comentario a 5, 32 (vol. I, págs. 283-289), matizándolo y explicitándolo en algunos puntos. Los autores de artículos y monografías suelen considerar dicho pasaje del Sermón de la Montaña (5, 32) conjuntamente con 19, 9. Reducimos las observaciones complementarias a los siguientes apartados:

a) Este versículo (prescindiendo de momento del *inciso parentético)* reproduce un logion de Jesús (uno de los más reiterados en el N. T.: cfr. apartado *d)*), en el que el estilo es característico y la doctrina exclusiva del Maestro.

b) La estructura del logion corresponde a la de las *leyes casuísticas* dentro del género legislativo; se refieren al *hombre concreto* y afirman directamente (en la apódosis) las *consecuencias* morales, jurídicas o penales de *un acto suyo,* descrito o aludido en la prótasis. Dicha estructura, bien conocida en la literatura oriental, es muy frecuente en Mateo[344]. Las *consecuencias* del acto (lo único que se *afirma)* revelan su calidad moral (cfr. apartado *e)*). La forma primitiva del logion debía ser simple y casi esquemática; más o menos como en *Mt* 5, 32 sin el inciso parentético.

c) Como base de la traducción y comentario de este versículo 9 adoptamos, con muchos autores, el texto crítico más diferenciado en comparación con 5, 32. Por el contrario, algunos códices (p. ej., el *Vaticanus)* asimilaron, hasta casi identificarlo, el texto del capítulo 19 con el del capítulo 5. Varias ediciones admiten, por lo menos, la añadidura: "**Y el que tome por mujer a una repudiada, comete adulterio.**" Obsérvese también, en la enumeración de variantes de un buen aparato crítico, las varias posibilidades abiertas en cuanto a la redacción primigenia del lugar paralelo de Marcos (10, 11-12).

d) En el N. T. atestiguan el logion fundamental los siguientes cinco pasajes:

1) *Mt* 5, 32
2) *Mt* 19, 9
3) *Mc* 10, 11-12
4) *Lc* 16, 18
5) *1 Cor* 7, 10-11.

Su primera mención clara en la tradición cristiana extrabíblica

[344] Primeros textos, en una larga lista de ejemplos: 5, 19. 21b. 22. 28...

se encuentra en el "Pastor" de Hermas (*Mandamiento* 4, 6b). San Pablo (núm. 5) transmite el contenido del precepto del Señor en forma directa ("la mujer no se separe... el marido no repudie..."), distinta de la analizada en el apartado b), que siguen los Sinópticos y Hermas.

Fusionando en una sola redacción el contenido de todos los textos (salvo las variantes críticas), resultaría esta síntesis:

([A] En cuanto al hombre que hace uso del "derecho de repudio":)

1) *Si un esposo repudia a su esposa... (Mt* 5, *Mt* 19, *Mc, Lc* [y Hermas]. *1 Cor* lo prohíbe directamente)
2) *... y se casa con otra mujer, es adúltero (Mt* 19, *Mc, Lc* [y Hermas];
3) *y siempre es responsable de la "situación de adulterio" a que queda expuesta su verdadera esposa (Mt* 5).

([B] En cuanto a un tercero:)

4) *El hombre que se case con la repudiada, será adúltero (Mt* 5, *Lc).*

([C] En cuanto a la esposa:)

Si es ella la que toma la iniciativa...

5a) *... de separarse del marido (1 Cor:* no obra bien, y debe procurar reconciliarse. En el caso, tal vez justificado, de permanecer separada, no se puede casar con otro).
5b) *... de "repudiar" al marido, y se casa con otro, es adúltera (Mc.* La hipótesis supone un ambiente de dominio o influencia cultural helenístico-romano, no estando prevista en la legislación hebrea. Pero, de hecho, se daba también entre israelitas).

e) En armonía con su múltiple transmisión dentro del Nuevo Testamento, el logion del versículo 9 constata una consecuencia o

efecto (cfr. apartado *b)*), cuya causa no podía menos de resultar sorprendente y paradójica para la mentalidad de entonces: después del "repudio", subsiste ante Dios la situación del matrimonio (ya que la unión de cualquiera de los dos separados con un tercero constituirá adulterio). Se consideraba efecto jurídico esencial del "repudio" la libertad de la ex-esposa [345]; pero, en el nuevo orden según Cristo, ella seguirá siendo toda la vida la única verdadera esposa del que "para siempre" [346] la tomó por tal [347]. Se restituye al *amor* que sella el matrimonio la sinceridad de aquellos adverbios sin los cuales no sería más que una palabra vacía: *siempre, sólo, totalmente.*

Este logion cristiano se eleva también por encima del judaísmo ambiental por cuanto responsabiliza de adulterio al hombre por el hecho de tomar por suya a otra mujer que no sea su única esposa. En efecto, aunque iba perdiendo prestigio, la poligamia no estaba todavía suprimida en la práctica social de Israel, ni siquiera reprobada en la teoría. El presente contexto evangélico la excluye. En su trasfondo se presiente el amanecer de un principio nuevo: el de la igualdad fundamental de derecho entre el hombre y la mujer.

f) Resultaría sorprendente que el *inciso parentético* exclusivo de Mateo (5, 32 y 19, 9) contradijese la doctrina analizada en los dos apartados precedentes, aun en la suposición, generalmente admitida, de que no proceda de Jesús sino del ambiente "eclesiástico" del redactor. Desautorizaría la afirmación del versículo 6; reduciría prácticamente la figura del Maestro a la de un simple discípulo de Schammai; haría incomprensible la reacción de "los discípulos" en el versículo 10.

g) Por tanto, parecería lógicamente razonable que, atendido el

---

345 En el "acta de repudio" *(sēpher kerītūt* o *get)* se tenía que hacer constar claramente esta libertad. Como ilustración, traducimos la frase principal del ejemplar autógrafo conservado y reconocido hasta ahora como el más próximo a la época del N. T. Fue descubierto en 1952 en las cuevas de Murabba'āt; escrito en arameo; su fecha probable es el año 111 p. C.; los esposos se llaman, precisamente, "José" y "María". [Línea 2] *"Me divorcio y te repudio, de mi propia voluntad, en este día, yo,* [lín. 3] *Yehosef hijo de Naqsan, de* [...?], *residente en Masada, a ti,* [lín. 4] *Maryam, hija de Yehonatán de Hanablata, residente* [lín. 5] *en Masada, tú que eras mi mujer anteriormente, de tal manera que tú eres* [lín. 6] *libre por tu parte de irte y venir a ser mujer de cualquier hombre* [lín. 7] *judío que quieras,* etc." *(Les Grottes de Murabba'at* [Discoveries in the Judaean Desert - II]. P. Benoit, O. P., J. T. Milik, et R. de Vaux, O. P.; Oxford, 1961; Texte, págs. 104-109 y *Planches* pl. XXX.)

346 En los contratos matrimoniales no solía faltar el inciso "*desde ahora y para siempre*", sin perjuicio de que, casi inmediatamente a continuación, se prevean las condiciones del posible divorcio (cfr. el ejemplar completo más próximo a la época del N. T. [aprox. año 117], en "*Les Grottes de Murabba'at*" [cfr. nota anterior], págs. 110s).

347 Cfr. también *1 Cor* 9, 39 y *Rom* 7, 2.

contexto de Mateo, la interpretación positiva de su *inciso* debe dejar a salvo la doctrina radicalmente absoluta de la indisolubilidad del matrimonio según Cristo. El problema es hermenéutico; las citas literarias o hechos de la historia cristiana que se puedan recopilar en favor de su disolución, no prejuzgan el sentido literal del texto evangélico [348].

h) Entre las interpretaciones positivas del inciso dentro de los límites indicados, véase la opinión expuesta en el comentario a 5, 32 (vol. I, págs. 287-289) [349]. Traducir *pornéia por* "adulterio" (= *moikhéia),* como tantas veces se ha hecho, es un abuso de lenguaje [350]. La situación vital más cercana a los dos *incisos* de Mateo la refleja, seguramente, el Decreto del Concilio de Jerusalén *(Act* 15, 29; cfr. 15, 20 y 21, 25), dirigido, hacia el año 50, a las comunidades de "*Antioquía, Siria* y *Cilicia*" *(Act* 15, 23; cfr. 15, 30. 41). En él se impone a los cristianos recién venidos directamente del paganismo, a fin de conseguir una base de buenas relaciones con los judeocristianos, la observancia de algunas leyes positivas "de Moisés". Entre ellas está la de evitar la *pornéia.* Con esta palabra se referían, seguramente, a las uniones ilegítimas prohibidas por el Levítico (cap. 18), que, aparte su condición de "impureza legal", constituyen situaciones de inmoralidad ofensivas a una conciencia honesta [351]. El hecho de que hiciesen constar explícitamente esta prohibición en el Decreto permite sospechar que no eran infrecuentes tales uniones entre los que venían del paganismo. Y parece que se daban en forma especialmente escandalosa (cubiertas con

---

[348] La teoría o práctica a que se refieren dichas recopilaciones pudo introducirse en algunos sectores por *interpretación,* siempre discutible, del inciso de Mateo. Pero también por influjo de la legislación civil en el ámbito religioso, y por condescendencia táctica con el declive de las costumbres. Las citas y hechos que suelen aducirse (de época bastante posterior a la apostólica, algunas veces rebuscados e incluso con desenfoque de interpretación y aun serios errores) no forman "tradición" ni en el sentido teológico ni en el exegético. El problema suele concretarse en la separación de los cónyuges por adulterio de uno de ellos, con libertad para el inocente de contraer otro matrimonio. La Iglesia católica occidental se niega a reconocer esta separación-y-libertad por respeto "a la doctrina evangélica y apostólica"; el Concilio de Trento definió que en esta actitud no hay error (Ses. XXIV, can. 7; Denzinger-Schönmetzer, 1807 [977]). Para justificar concesiones antiguas o recientes, y en orden a eventuales reformas en el futuro, el interrogante es fundamentalmente eclesiológico: ¿qué ámbito tiene la facultad permisiva de la Iglesia en esta materia?

[349] En la enumeración de otras opiniones, añádase la de los que ven en el inciso de *Mt* un paralelo con el llamado "privilegio paulino" *(1 Cor* 7, 12-16) *Porneía* tendría el sentido bíblico-alegórico del culto idolátrico. *Mt* permitiría la disolución del matrimonio cuando el cónyuge pagano rehúsa convertirse.

[350] Ejemplos explícitos de diferenciación entre *porneía* y *moikheía* en el N. T.: *Mt* 15, 19 y *Mc* 7, 21-22 *(Mc* 10, 19 lec. var.); *1 Cor* 6, 9; *Heb* 13, 4.

[351] Comparar *1 Cor* 5, 1 con *Lev* 18, 8.

justificaciones desconcertantes) entre los que se habían hecho "prosélitos" (23, 15).

Según esta hipótesis, el redactor del primer Evangelio, por *atención pastoral* a la iglesia en que escribía [352], presentó el logion de Jesús (véase apartado *b)*) anotado con un aviso de experiencia "eclesiástica", que recordaba a los que hubiesen vivido en *pornéia* o "concubinato" su deber de separarse, por cuanto su unión no podía llamarse verdadero matrimonio, único al que se refería el logion cristiano de la indisolubilidad. De ser verdad que a los "prosélitos" se les toleraban, por privilegio de su nueva fe, situaciones del todo irregulares, la advertencia mateana no resultaría superflua en comunidades socialmente fronterizas con el judaísmo.

El logion recargado con el inciso perdió su primigenia univocidad. El contraste de pareceres que se ha producido en torno a él no cesará fácilmente [353]. Tampoco Mateo se libró del escollo de la oscuridad en que tienen que dar alguna vez los que se afanan por ser concisos [354].

II

A la exposición doctrinal en público sigue un complemento que interesa al solo "círculo íntimo". La frase de transición tiene un

---

[352] Incluida en opinión de bastantes autores contemporáneos, en el área geográfica de los destinatarios del mencionado Decreto apostólico.

[353] El problema no es nuevo. Véase, a título de ejemplo, lo que escribía el Cardenal Cayetano, pocos años antes del Concilio de Trento: "*Textus iste* (= *Mt* 19, 9) *clare constituit moechum facientem haec duo, scilicet dimittere uxorem non fornicariam, et aliam ducere. Et in promptu ratio moechiae est: quia durat coniugium cum prima dimissa. Quid autem sit de dimittente uxorem fornicariam, et aliam ducente: textus nihil dicit. At si urgens obieceris verba Iesu non esse superflua, et propter exceptionem fornicationis aliquid significare diversum ab aliis causis, fateor sic esse. Et si instes, illud diversum nihil aliud esse, nisi quod propter fornicationem dimittens uxorem, et aliam ducens, non moechatur: respondeo sic sonare textum secundum planum literae sensum: sed quoniam non audeo opponere me contra torrentem doctorum, et iudiciorum ecclesiasticorum, ideo dixi textum nihil disponere de dimittente fornicariam. Intelligo igitur ex hac domini Iesu Christi lege, licitum esse Christiano dimittere uxorem ob fornicationem carnalem ipsius uxoris, et posse ducere aliam uxorem: salva semper ecclesiae diffinitione, quae hactenus non apparet.*" (Rev. mi D. D. Thomae de Vio, Caietani, [ ] in quatuor Evangelia [ ] Commentarii, Parisiis, 1550 [Venet, 1530], p. 103). Insiste en la misma idea a propósito de *1 Cor* 7, 10-15 : "*Et non solum miror sed stupeo quod Christo clare excipiente causam fornicationis, torrens doctorum non admittit illam mariti libertatem,* etc." (Epistolae Pauli [ ] per Rev. mum D. D Thomam de Vio Caietanum Cardinalem [ ] enarratae, Venetiis 1531, p. 50.)

[354] Q. Horatius F., *De arte poetica,* 25s.

timbre marcadamente mateano: **Dícenle sus discípulos: "Si es así la condición del hombre con la mujer, no conviene casarse."** La apreciación traducida al pie de la letra por: "no conviene casarse", equivale a un juicio de valor comparativo: *"es preferible no casarse"*. Esta espontaneidad atribuida a los discípulos concreta plásticamente el asombro ante una doctrina nueva y desconcertante (cfr. 15, 12; 19, 25, etc.); en los procedimientos pedagógicos del evangelista, la entrada en escena de un interlocutor no tiene a veces más función que la de introducir un nuevo tema; el Maestro lo acepta y desarrolla (rectificando, si es preciso, el concepto inexacto que el otro ha manifestado). Mateo no quiso omitir en su Catequesis la mención de un ideal vigente en las comunidades cristianas [355]. La paradoja de un matrimonio indisoluble brindaba la oportunidad de proponer otra paradoja no menos sorprendente para la mayor parte de sus contemporáneos: la de renunciar al matrimonio por un ideal puramente religioso [356]. Los discípulos han aceptado la precedente enseñanza de Jesús, y les arredra el heroísmo que exige. Para rehuirlo sugieren un motivo seguramente egoísta [357]. Su intervención sirve de entrada redaccional a un nuevo tema, que, formulado llanamente, podría haberse expresado diciendo: "la condición del célibe es, en algún aspecto, mejor *(symphérei)* que la del que contrae matrimonio". El espíritu con que los discípulos manifiestan su parecer no está a la altura del Evangelio; el Señor lo acepta, elevando el punto de mira a la única motivación digna de quienes le siguen. **Mas El les dijo: "No todos comprenden** *(khōroûsin)* **esta palabra, sino aquellos a quienes les ha sido dado."** A continuación viene el *mashal* del versículo 12, al que sigue la advertencia final: "el que sea capaz de *comprender (khōreîn), que comprenda (khōreítō)"*. Salta a la vista la *inclusión,* que envuelve el *mashal* en un clima consciente de misterio o "palabra" difícil, con respecto a la que sólo tienen *capacidad receptiva* (tanto intelectual como práctico-

---

355 Cfr. *1 Cor* 7, 7s. 25ss. En 22, 30 reaparecerá su reflejo, en perspectiva escatológica. Cfr. también vol. I, págs. 43-44.

356 Para ello incorpora al diálogo con los fariseos el logion del versículo 9, que Marcos (10, 10-12) considera tema de la conversación a puerta cerrada con los discípulos.

357 Con muy buena voluntad, cabría dar a la reflexión de los discípulos un acento menos negativo. En los demás textos en que Mateo emplea el verbo *symphérei* lo refiere a una preferencia de motivación religiosa en vista a la Salvación. Se podría entender, en la misma línea; "puesto que el matrimonio (dada la humana fragilidad) ofrece tales peligros de un pecado (*...moikhâtai)* incompatible con la Salvación, vale más (por este motivo escatológico) aceptar el sacrificio de permanecer célibes..."

vital)[358] aquellos a quienes el Padre haya otorgado[359] la *gracia de conocer*. Según una línea peculiar de San Mateo a partir del capítulo 11, este carisma de luz es propio de "los discípulos", mientras los demás permanecen en la oscuridad[360].

En virtud de la mencionada "inclusión", el objeto de "*esta palabra*" *(tòn lógon toûton)* que *no todos comprenden* debe ser el *mashal* del versículo 12. Ahora bien, desde el punto de vista estrictamente gramatical, en conformidad con las normas de la sintaxis griega, parece obligado referir el demostrativo "*esta*" (correspondiente a *toûton)* no a una "*palabra*" (sentencia o doctrina) que le siga, sino a una que le preceda. Se satisfacen ambas exigencias redaccionales si el *mashal* del versículo 12 es explanación de un logion o "palabra" anterior al versículo 11. La más inmediata psicológicamente es la que acaban de pronunciar los discípulos (v. 10), introduciendo un tema (= *es preferible no casarse...),* que el Maestro recoge, no para dar su visto bueno a las razones que tal vez han movido a formularlo[361], sino para hacerlo suyo con un sentido noble y una motivación puramente teocéntrica (v. 12c).

El *mashal* con que expresa su pensamiento es de ritmo ternario (cfr. 18, 15), con estructura pedagógica parecida a la de algunos de los llamados "proverbios numéricos" (cfr. vgr. *Prov* 30, 18-19. 32-33), en los que, para animar la imaginación, se suceden dos o más *flax* ingeniosamente convergentes hacia la afirmación final, que (tal vez inesperada y sorprendente) es la única destinada a pasar de la imaginación a la inteligencia para quedarse en ella[362]. "**Porque hay eunucos**, dice, **que nacieron así del seno de su madre, y hay eunucos que fueron hechos tales por los hombres, y los hay que se hicieron eunucos ellos mismos por el Reino de los Cielos.**" La literatura rabínica menciona varias veces las dos primeras categorías *(serîs ḥammâh* y *serîs âdâm)*. Para un israelita hubiera sido escandaloso entender la tercera categoría en sentido material, y más

---

[358] Sentido psicológico del verbo *khōréō* ("comprender").
[359] "... a quienes les ha sido dado" (pasivo teologal → 5, 5) *por Dios*.
[360] Véase el comentario a 11, 25s; 13, 11-17. 51; 15, 16; 16, 8-12. 17, 23 y 17, 13.
[361] El deseo de evitar una apariencia de ratificación del egoísmo de los discípulos por parte de Jesús ha influido seguramente en la opinión de algunos autores que refieren la expresión: *esta palabra,* del versículo 11, no al 10, sino al 9 (o a todo el contexto 4-9). El *mashal* del versículo 12 subrayaría (al menos en el contexto redaccional de Mateo) las consecuencias de la indisolubilidad del matrimonio para aquellos cristianos que, separados sin propia culpa de su cónyuge, se ven obligados a practicar (por fidelidad al vínculo matrimonial único y perpetuo) una continencia absoluta.
[362] Otro *mashal* de Jesús con estructura análoga: *Mt* 8, 20 par.

aún darle valor en orden al Reino de los Cielos [363]. La frase [364] subraya con énfasis (por contraste con las dos precedentes situaciones de coacción o desgracia involuntaria) la libertad con que el hombre ha querido renunciar él mismo a un máximo bien de la vida humana por un motivo superior (cfr. 19, 29 par). Dicho bien no es sólo ni tanto la descendencia cuanto el mismo estado matrimonial ordenado a ella. El ideal evangélico del celibato no tiene nada de repliegue egocéntrico, antes es liberación para un Servicio mayor: dedicarse a solo Dios (cfr. *1 Cor* 7, 32. 34a). Con palabras del mismo *mashal: "por el Reino de los Cielos"*. Algunos han dado a este último inciso un acento "apostólico", como si se refiriese a la mayor disponibilidad con que puede uno colaborar a la difusión del Reino. Sin excluir este matiz como valor colateral, el primer plano se armoniza con los temas *entrar en el Reino* (→ 5, 20 y 7, 13) y *seguir a Jesús* en orden a la *vida eterna* (cfr. 19, 27. 29 par).

El *mashal* del v. 12, traducido sin eufemismos, resulta ajeno a nuestra sensibilidad. Ello mismo pudo tener valor pedagógico *popular* (confróntese vol. I, págs. 271s), con el fin de grabar enérgicamente una idea contraria al ambiente (cfr. 15, 17). Por otra parte, la sensibilidad de los que escuchaban a Jesús era distinta de la nuestra. Si conociésemos la primigenia *situación en la vida* del *mashal,* quizá nos parecería menos extraño. Alguien ha sugerido la siguiente hipótesis. Es sabido que los doctores de Israel (salvo algún caso excepcional) destacaban el *precepto* divino de tener posteridad (cfr. *Gén* 1, 28; 9, 7) y menospreciaban el celibato. Las maneras de pensar diversas, como la de los esenios, estaban al margen de las corrientes dominantes. En las páginas del Evangelio se pueden espigar varios *insultos* proferidos contra Jesús (vgr. en *Mt* 10, 25 [y 12, 24]; 11, 19, etc.). Hay alguna anécdota contada por libros talmúdicos (vgr. *Shab.* 152a), donde la palabra "eunuco" (o "castrado") se considera expresión gravemente ofensiva. Si en algún momento de tensión, los adversarios de Jesús (echándole en cara su situación de célibe) pronunciaron dicho epíteto, el *mashal* pudo haber sido una réplica *ad hominem:* vosotros sólo conocéis dos categorías de "eunucos"; desde ahora habrá una tercera: los libremente célibes por dedicación al Reino de Dios...

Cuando Rabbi Eleazar echaba en cara a Ben 'Azzay (aprox. año 110) el que él mismo no cumplía, por permanecer célibe, el precepto de "crecer y multiplicarse" que enseñaba a los demás, Ben 'Azzay contestó:

---

[363] Cfr. *Dt* 23, 2 (1); *Lev* 21, 20; 22, 24, etc. Si algunos, en el cristianismo primitivo, cometieron tal error fue contra el común sentir de la Iglesia. El caso que se cuenta de Orígenes (cfr. Eusebio, *Hist. Ecles.* VI, 8: MG 20, 536s; CB 9, 2 [ed. E. Scchwartz, II, 2, págs. 534-6]) está enérgicamente desautorizado por su propio *Comentario a Mateo,* tom. XV, 1-5: MG 13, 1253-1265; CB 40 (ed E. Klostermann 10) 348-361; cfr. fragm. 386 *(in Mt* 19, 12): CB 41 (ed. E. Klost. 12) 165.

[364] Que la sensibilidad ambiental relacionaría ante todo, con la desgracia de verse privado de posteridad; cfr. *Is* 56, 3b-5; *Sab* 3, 13-15.

"¿Qué voy a hacer? Mi alma está pendiente de la Torâh; cuiden los otros de hacer que el mundo subsista..." *(Yebamot, Tos.* 8, 4). Es decir: *el estudio de la Torâh absorbe toda la actividad de mi vida* (= "*alma*"). Al cristiano con carisma de celibato es *el Reino de los Cielos* (19, 12) y el afán por las cosas de Cristo (cfr. *1 Cor* 7, 32. 34) lo que le absorbe *la plena dedicación de su "alma"* o vida [365].

Las últimas palabras (→ 11, 15 y 13, 9) cierran la "inclusión", que sitúa el *mashal* en el orden de los "misterios del Reino de los Cielos" (→ 13, 11): **quien sea capaz de comprender, que comprenda.** "*Comprender*" *(khōreîn)* no es una contemplación teoremática, sino una profunda convicción que germina en vida. El testimonio de millones de vidas consagradas al Reino de Dios en cuerpo y alma es el mejor comentario a este inciso del Evangelio.

---

[365] Algunos han visto en este pasaje del Evangelio una alusión a los esenios en sentido ya favorable (tercer inciso) ya desfavorable (segundo inciso = "por motivos humanos"). Opiniones dignas de atención, aunque poco probables.

3. SOBRE LA INFANCIA

La Catequesis *(Mc, Mt)* yuxtapone la escena de la bendición de los niños a la precedente unidad. Tal vez influyó en este orden cierta espontánea ilación entre la idea de la santidad del matrimonio y el aprecio de los niños en la familia e iglesia cristiana.

Dentro del contexto más amplio del Evangelio, sobre todo a partir del capítulo 16, esta unidad se inserta en la línea de las que destacan las disposiciones personales necesarias para entrar en el Reino[366] y definen la fisonomía del que se consagra a su servicio por el *discipulado*. Una vez más (→ 18, 3s) se presenta la infancia como signo y canon del buen discípulo.

La sintonía de los niños con Jesús invita a reflexionar sobre el carácter del Maestro. El presentimiento de un doloroso destino (17, 22s) no le aísla ni oscurece su irradiante afabilidad, indispensable para que el niño, que tiene de ella una percepción instintiva, se acerque con la seguridad de la alegre confianza.

"DEJAD QUE LOS NIÑOS VENGAN A MÍ"
(19, 13-15. Cfr. *Mc* 10, 13-16; *Lc* 18, 15-17)

19, 13 **Entonces le fueron presentados unos niños para que les impusiese las manos y orase; pero los discípulos les regañaron.**

14 **Mas Jesús dijo:**

"Dejad a los niños,
y no les impidáis venir a Mí;
porque de éstos es el Reino de los Cielos."

15 **Y después de imponerles las manos, se marchó de allí.**

---

366 Vgr., 19, 12. 14. (21). 23. 24. 28; 20, 1ss. 21. 23...

Esta breve unidad se puede considerar ejemplo típico del valor subordinado que tienen con frecuencia los rasgos narrativos en la tradición sinóptica, cuando su función pedagógica se limita casi exclusivamente a introducir y encuadrar un *Logion* o Sentencia del Señor.

Pero los dos elementos de la unidad—*gesto* y *palabra*—están plenamente compenetrados: el gesto da relieve a la palabra en la imaginación y la palabra interpreta el gesto a la inteligencia.

Mateo ha estructurado la unidad con más simetría que los otros Sinópticos:

A) (gesto): los *niños* son presentados a Jesús;
B) (palabra): los *discípulos* se quejan;
B') (palabra): Jesús alecciona a los *discípulos;*
A') (gesto): Jesús acoge a los *niños.*

El conjunto queda delimitado por una "inclusión" sobre el tema: *imponer las manos* [367].

A) **Entonces** (→ 4, 1) **le fueron presentados unos niños para que les impusiese las manos y orase.** Todas las demás veces que ha reaparecido en la narración evangélica el gesto significativo de *presentar alguien a Jesús,* se trataba de obtener la curación de una enfermedad [368]. Los que le acercaron los niños esperaban en favor de ellos un beneficio más amplio: la bendición. Era costumbre viva en Israel, como lo ha sido en otros pueblos, pedir a los maestros religiosos que bendigan a los niños. El que "bendice" (→ 25, 34) tiene que *orar;* es decir, invocar (con palabra o gesto perceptible) el buen querer del Cielo en favor de aquel sobre el que va a trasfundir, como regato al servicio del manantial, un efluvio del Amor eficaz de Dios. Efluvio que se podrá llamar Paz (→ 10, 13), Bien, Felicidad; y también protección en todo orden personal y temporal, incluida la salud. *Imponer las manos* al bendecir es una traducción a los sentidos de ese comunicarse el beneficio celeste a través del que las impone sobre el que recibe la imposición [369]. Todas las demás

---

[367] Versículo 13: *tà kheîras epithê* - versículo 15: *epithèis tàs kheîras.*

[368] O la liberación de una influencia demoníaca. Cfr. 4, 24; 8, 16; 9, 2. 32; 12, 22; 14, 35s; 15, 30; 17, 16s. El gesto de *presentar* está en correlación con la disponibilidad pasiva de quienes no pueden ellos mismos, en activa, *acercarse a Jesús:* → 5, 1 y 17, 19.

[369] Ejemplo bíblico de una "bendición" *imponiendo las manos y orando: Gén* 48, 14ss.

veces que, según el Evangelio, Jesús hace dicho gesto (o "toca" con sus manos) se trata de comunicar la salud a los enfermos como pregustación significativa de la Salud definitiva y total (vol. I, pág. 441).

B) **Pero los discípulos les regañaron.** Se hará cargo de su impaciencia quien haya soportado alguna vez un desordenado entusiasmo *infantil-oriental.* En rigor sintáctico, el mal humor de los discípulos descarga sobre los niños; en la mente del redactor, el pronombre (*"les"*) se refería seguramente a quienes los presentaban [370]. La actitud de los discípulos refleja el menosprecio ambiental en que se tenía a los pequeños; no valía la pena molestarse y perder el tiempo con ellos.

B') **Mas Jesús** [371] **dijo:** a) **Dejad a los niños, y no les impidáis** [372] **venir a Mí;** b) **porque de éstos es el Reino de los Cielos.** Distingamos, en esta Sentencia, una *afirmación doctrinal* (= b) y una *consigna práctica* (= a).

1. La *afirmación doctrinal* [373] equivale, en estructura y contenido, a la apódosis de la primera y última *Bienaventuranza* en el preludio al Sermón de la Montaña (5, 3b y 10b). Si se diera a esta afirmación forma literaria de *macarismo,* diría:

"[Bienaventurados los] **niños,**
porque de 'éstos' es el Reino de los Cielos."

El pronombre *toioútōn* (= "éstos") es cualitativo y correlativo; equivalente a: *"de los tales",* es decir, de los que son como ellos. El Maestro se eleva pedagógicamente del *signo,* físicamente presente, a la *doctrina* (→ 18, 1-4). En la mentalidad semítica, la frase es a un tiempo aseverativa y *precisiva:* "... porque *sólo* de los tales es el Reino de Dios". Adecuarse a este *signo de evangelicidad* que son los niños es gracia, cualidad y condición para *entrar en* el Reino de Dios y gozar de él. Salta a la vista la estrecha relación entre este

---

370 Explícitamente en *Mc* 10, 13b l. var., y de manera indirecta en *Lc* 18, 15, que sustituye *paidía* (cfr. 18, 2) por *bréphē* (niños de pecho, o muy pequeños; cfr. *1 Pe* 2, 2), llevados, sin duda, por sus madres.

371 *Mc* (10, 14) es más descriptivo: "Jesús *se indignó* y les dijo..."

372 *Mē kōlýete.* Algunos autores han llamado la atención sobre el empleo del mismo verbo en algunos textos de sentido *bautismal: Act* 8, 36; 10, 47; (11, 17) y también *Mt* 3, 14 *(diekólyen.* Obsérvese, además, en este último texto la conexión entre *"ser bautizado por..."* y *"venir a..."*).

373 Literalmente idéntica en los tres Sinópticos salvo la habitual sustitución "R. *de Dios"* por "R. *de los Cielos"* (→ 4, 17).

logion y el que Mateo ha incorporado a las Instrucciones ascético-pastorales del capítulo 18 [374]. La punta didáctica de esta segunda parte del logion está en la proporcionalidad cualitativa entre los niños (que aquí son "canon de perfección": cfr. vol. I, pág. 205) y el discípulo que ha de ajustarse a su módulo para llegar a ser, *tal* como son ellos, digno del Reino. Reléase el comentario a los cuatro primeros versículos del capítulo 18. En último análisis, hay una profunda armonía entre la valoración evangélica del *niño* (→11, 25) y la del *pobre* (→ 5, 3): predilectos del Padre porque en ellos todo es gracia, ya que el vacío de su nonada está abierto a la sola totalidad divina; porque en la sombra del menosprecio que les envuelve [375] sonríe al mundo la presencia de Cristo, Pobre entre los pobres y Pequeño entre los pequeños.

2. La *consigna práctica:* "dejad a los niños... venir a mí", es una consecuencia normal del principio temático. Son los aristócratas del Reino de Dios, y pues el Reino se identifica vitalmente con Jesús (vol. I, págs. 343s), Jesús es de ellos. Además de reflejar una infalsificable instantánea histórica, estas palabras del Evangelio son norma y criterio en la Iglesia. Cuando las repetía la Comunidad apostólica, debía de tener muy despierta su conciencia de responsabilidad pastoral sobre los niños (→ 18, 5). Tampoco faltarían graves "discípulos" que le diesen menos o ninguna importancia. Después de la entrada en el Templo, Mateo (21, 15-16) insistirá una vez más en la defensa del niño.

El gesto de *"venir", "acercarse"* o *llegarse a Jesús* es de los más frecuente en la narración evangélica [376]. En unos cuantos casos tiene sólo función descriptiva; a veces va envuelto en aire de hostilidad; normalmente es expresión plástica del ritmo cristocéntrico con que se mueve la Catequesis. En algún texto de los Sinópticos (vgr. *Mt* 11, 28; *Lc* 6, 47), *venir a Jesús* tiene sentido programático [377], en analogía con el cuarto Evangelio, donde equivale normal-

[374] Versículo 3s. Variación formal del que Marcos (10, 15) y Lucas (18, 17) incluyen en la presente unidad literaria.

[375] Por lo que se refiere a los niños, téngase presente la escasa consideración de que eran objeto entonces, también en Israel, y sobre todo en el paganismo circundante, muy distinta de los nobles sentimientos que suele evocar en nuestra época el nombre y la imagen del niño.

[376] De ordinario, suele servir de preludio a una palabra o acción del Señor. Mateo prefiere el verbo compuesto *pros-érkhomai:* → 5, 1 y 17, 19. Ejemplos del simple *érkhomai* en Marcos: 1, 40. 45; 2, 3. 13; 3, 8; 5, 15. 22. 27. 33; 7. 25; 10, 50, etc.

[377] Aunque de ordinario las consignas programáticas se formulan según el concepto de *seguirle* (→ 8, 18).

mente a *creer en El*[378]. Confirman esta amplitud programática en el presente logion las expresiones, redaccionalmente paralelas: poseer el Reino *(Mt* 19, 14b par), entrar en El *(Mt* 18, 3) o recibirlo *(Mc* 10, 15 y *Lc* 18, 17) *como un niño:* con su avidez de amor gratuito, que nada ofrece en cambio más que la propia pequeñez (cfr. *1 Pe* 2, 2).

La "comprehensiva imprecisión"[379] de la frase *Dejad que los niños vengan a Mí* autoriza, en tono homilético, un sinfín de aplicaciones, al mismo tiempo que compromete en favor de la infancia la fidelidad representativa de cuantos tienen misión y carisma de hacer perenne en la Iglesia el oficio mesiánico personal de Jesús. El hecho de que El aceptara *entonces* y quisiera imponerles las manos está en la misma línea de su contacto sacramental *ahora* con ellos en la Iglesia[380]. Ya desde antiguo algunos autores citaron este texto a propósito de una práctica de tradición apostólica[381]: la de bautizar a los niños muy pequeños[382]. Defendiendo vigorosamente dicha práctica, Juan Calvino se apoyó también en este pasaje[383], y varios especialistas en exégesis adictos a su línea tradicional han intentado, estos últimos años, dar rigor científico al argumento. Aunque sus razones no sean del todo convincentes desde el punto de vista crítico, la doctrina y el espíritu con que la defienden está ciertamente en sintonía con esta página del Evangelio.

A') La breve unidad termina constatando el *gesto* del Señor: **Y después de imponerles las manos**... Cuadro imaginativo sobrio, casi litúrgico, al estilo de Mateo. Marcos (10, 16) evoca una escena más afectuosa. En el gesto de imponer las manos se da por supuesta la *bendición* u *oración* (v. 13). Momento sublime, que consagra el aprecio del niño en la sociedad cristiana. Un inciso de transición, de estilo mateano, pone el punto final: ... **se marchó de allí**[384].

---

[378] *Jn* 3, 26; 5, 40; 6, 35. 37. 44s. 65; 7, 37; cfr. 3, 21.

[379] Cfr. vol. I, pág. 157.

[380] Sugerencia análoga en Santo Tomás de Aquino: *ideo Ecclesia accepit in consuetudinem, quod parvulis exhibeantur sacramenta Ecclesiae;* Super Evang. Scti. Mt. lectura in h. l. (núm. 1574).

[381] Cfr. Orígenes, *Comment. in epist. ad Romanos,* 5, 9; MG 14, 1047 B.

[382] Cfr., vgr., Tertull., *De bapt.* 18; ML 1, 1330 (1221).

[383] *Commentarius in Harmoniam Evangelicam;* Opera omnia, vol. 45 (Brunsvigae 1891, Corpus Reformatorum, vol. 73), col. 534-536.

[384] Cfr. 9, 9. 27; 11, 1; 12, 9. 15; 13, 53; 14, 13, etc.

4. SOBRE LA POBREZA

Al reafirmar las condiciones del auténtico discípulo, camino de Jerusalén, le toca ahora el turno a una de las más características: *la pobreza*. Servirá de punto de partida el recuerdo de un "joven" que, por no renunciar a sus bienes, renunció al Seguimiento de Jesús.

La artificiosa composición temática viene transmitida por los tres Sinópticos, y está "incluida" [335] entre dos expresiones del ideal escatológico: "**obtener** ("heredar" o "recibir") **la Vida eterna**".

El centro intencional de la composición está en los tres *logia* (vv. 23-26) dirigidos a los discípulos acerca de la incompatibilidad entre la riqueza y el Reino de los Cielos. Precede a este núcleo central el relato de la vocación frustrada (16-22), y le siguen dos *logia* complementarios (27-29).

En cada una de las redacciones sinópticas se siente la mano del catequista, que retoca detalles a su gusto o criterio pedagógico. La mano de Mateo se manifiesta (entre otros pormenores que se irán notando en el comentario) en la multiplicación de *preguntas,* que preparan y destacan la correspondiente respuesta o Palabra del Señor (vv. 18. 20. 27). De esta manera, da a la composición el tono de un diálogo escolar en torno al tema de la *Bondad,* a nivel de *Perfección,* realizada en el *Seguimiento* de Cristo.

Los versículos 16 y 17 son excelente ocasión para un ejercicio práctico de *Redaktionsgeschichte,* no menos que para uno de crítica textual. Donde más se destaca la singularidad de Mateo es en el tercer sector de la composición (27-29), al incorporarle el *logion* (v. 28) que Lucas sitúa en su breve "Sermón de la Cena" (22, 29-30).

---

[385] En cuanto a Marcos, si consideramos el logion 10, 31 como apéndice. En Mateo, dicho logion (19, 30) sirve de versículo-enlace con la unidad siguiente.

Dicho *logion* anuncia la entronización del grupo de los Doce como supremo Consejo del Hijo del Hombre en su juicio o gobierno escatológico de Israel. En el logion hay más sugerencia que precisión de concepto; pero en cualquier interpretación concreta que se le dé, aparece claro el alto concepto que tenía el redactor sobre la misión de *los Doce* en la "Regeneración", o definitivo nuevo orden de cosas, que el Hijo del Hombre vino a establecer. La inserción del *logion* en este contexto muestra la espontaneidad con que Mateo identifica la categoría, aparentemente genérica, de "*los discípulos*" con el círculo concreto de "los Doce"[386]. Ellos aparecen, junto al Señor, como arquetipo de los *auténticos seguidores;* el fracaso del joven rico sirve de fondo oscuro para destacar su fidelidad. Los de la iglesia de Mateo, y, sobre todo, los más responsables en la comunidad, tienen en esta página *su* paradigma de "los dos caminos" (→ 7, 13-14): el que podría llevarles a la Perdición, y el que siguieron los Apóstoles y conduce a la *Vida eterna.*

"Si quieres ser perfecto..."
La riqueza frente al Reino de Dios.
Gozo y honor de los pobres por Cristo
(19, 16-29. Cfr. *Mc* 10, 17-30 (+ 31); *Lc* 18, 18-30)

A

19, 16 **Y he aquí que se le acercó uno y dijo:**
"Maestro. ¿qué haré de bueno para obtener la Vida eterna?"
17 **Y El le dijo:**
"¿Por qué me preguntas sobre 'lo bueno'?
Uno solo es el Bueno...
Si, pues, quieres entrar en la Vida, guarda los Mandamientos."
18 **Dícele:**
"¿Cuáles?"

[386] Al menos, a partir de 10, 2-4.

Y Jesús dijo:
"Aquello:
'No matarás; no cometerás adulterio;
no robarás; no levantarás falso testimonio;
19 **honra a tu padre y a tu madre'**
y 'amarás a tu prójimo como a ti mismo'."
20 **Dícele el joven:**
"Todo esto lo cumplí: ¿qué me falta aún?"
21 **Díjole Jesús:**
"Si quieres ser perfecto,
ve, vende cuanto tienes,
y dalo a los pobres,
y tendrás un tesoro en los cielos;
y ven, sígueme."
22 **Pero, al oír esta palabra el joven, se marchó entristecido; porque tenía muchos bienes.**

B

23 **Jesús dijo a sus discípulos:**
"En verdad os digo
que un rico difícilmente entrará en el Reino de los Cielos."
24 **"Os digo también:**
Es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja
que un rico en el Reino de Dios."
25 **Al oírle, los discípulos estaban sobremanera asombrados y decían:**
"Entonces, ¿quién se puede salvar?"
26 **Pero Jesús, fijando en ellos la vista, les dijo:**
"Por parte de los hombres, esto es imposible;
mas por parte de Dios, todo es posible."

C

27 **Entonces Pedro, tomando la palabra, le dijo:**
"He aquí que nosotros lo hemos dejado todo
y te hemos seguido:
¿qué es, pues, lo que nos corresponderá?"

28 **Y Jesús les dijo:**
"En verdad os digo
que vosotros, los que me habéis seguido, en la Regeneración, cuando se siente el Hijo del Hombre en el trono de su gloria,
os sentaréis también vosotros en doce tronos
juzgando a las doce tribus de Israel."
29 **"Y todo el que haya dejado casas.**
o hermanos o hermanas,
o padre o madre,
o hijos, o campos,
por causa de mi nombre,
recibirá cien veces más
y heredará la Vida eterna."

A

El joven rico

A la *entrada en escena* del interlocutor, Marcos le dio emoción y colorido: cuando Jesús reemprende su "camino"[387], alguien le viene corriendo al encuentro, cae de rodillas, pregunta. Mateo, esquemático en la narración como siempre, se limita a emplear una vez más los tópicos que le bastan para introducir y encuadrar el tema: **Y he aquí** (→ 17, 5) **que se le acercó uno** (→ 5, 1; 17, 19) **y dijo...** La *pregunta* que sigue, redactada "pedagógicamente" (→ 19, 3), pone en primer plano la preocupación en torno a la que se van a concadenar las Sentencias de que está formada la presente unidad: "**Maestro** (→ 5, 2), **¿qué haré de bueno para obtener la Vida eterna?"**

Se da por supuesto que el destino supremo del hombre es la "*Vida eterna*" (cfr. *Dan* 12, 2 y *2 Mac* 7, 9. → *Mt* 7, 14). Este máximo valor se considera, no en perspectiva de pregustación actual (como en San Juan), sino de finalidad; en el lenguaje corriente solían decir: la Vida *del mundo venidero* (cfr. 12, 32). A lo largo de los versículos sucesivos se irá intercambiando el concepto de Vida eterna con el de *Cielo* (v. 21), de *Reino de los Cielos* (v. 24) y de *Salva-*

[387] *Mc* 10. 17, cfr. 10, 32. 46. 52; 11, 1. 8...

ción (v. 25). La situación actual es un proceso hacia ella, con el fin de *entrar* en ella (vv. 17. 23. 24), *recibirla en herencia* (v. 29), *obtenerla* y *poseerla* (vv. 16. 21). Para la mentalidad del que formuló la pregunta era un postulado de sentido común cierta proporción de causalidad entre una *Vida eterna* en esperanza y determinadas *buenas obras* "hechas" por el hombre durante su existencia temporal [388].

Dentro de una mentalidad ambientalmente "farisaica" [389], se percibe en la consulta el acento de un alma noble, abierta a generosos deseos [390]. Jesús le contesta con sencillez, en línea de la más pura ortodoxia israelita: **Si quieres entrar en la Vida, guarda los Mandamientos** [391]. Es decir: *Cumple la Ley de Dios* (→ 5, 17-19) [392].

Pero la manifestación de reserva o extrañeza que antepone el Señor a esta respuesta parece corregir la intención del que se ha presentado en actitud de discípulo. En efecto, a quien preguntaba qué de bueno convenía hacer, El le dijo: "**¿Por qué me preguntas sobre 'lo bueno'?: Uno solo es el Bueno...**"

En Marcos (10, 17) y Lucas (18, 18), el hombre saluda a Jesús diciéndole: "*Maestro bueno*", y le pregunta: "*¿qué haré para...*, etc.? Jesús replica: "*¿por qué me llamas 'bueno'? Nadie es bueno, sino uno solo: Dios*". La mayoría de códices, versiones y citas de Mateo, ya desde los primeros siglos, no contienen el texto admitido hoy como críticamente primigenio, sino que lo presentan armonizado con el de Marcos y Lucas. Así, p. ej., suelen añadir el epíteto "*bueno*" al título de "Maestro" en el v. 16; y completan a veces la respuesta de Jesús, en el 17 ("... uno solo es el Bueno") con la palabra: *Dios* (o: *el Padre,* o también: *mi Padre que está en los Cielos)*. Otras veces dan a la respuesta según Mateo la misma forma que tiene en Marcos y Lucas.

Marcos y Lucas dan la impresión de que Jesús no acepta, en el saludo que se le dirige, el vocativo "*bueno*". Cabría interpretar esto de varias maneras. Tal vez corrige la mentalidad del que habla, que le consideraría simplemente como un buen rabí; el Maestro le invita a levantar los ojos hacia la fuente única de todo bien. La estructura del

388 Cfr. *Sal* 34 (33), 13-15 = *1 Pe* 3, 10-11 (asociación de ideas entre *buscar la vida* y *hacer el bien)*. Cfr. el comentario a 25, 31-46.

389 En el sentido convencional de esta palabra. Véase introducción al capítulo 23.

390 Comparar con *Berakot* 28b: "Cuando Rabbi Eliezer (aprox. año 90) estuvo enfermo, vinieron sus discípulos a visitarle y le dijeron: Maestro, enséñanos los caminos de la vida, a fin de que por ellos obtengamos la vida del mundo venidero."

391 Nótese el tono *operativo,* característico de la religiosidad de Mateo (→ 7, 21), comparándolo con la expresión paralela de Marcos y Lucas: "ya *sabes* los Mandamientos". Al subrayar la vigencia del Decálogo, pensaría en los "antinomistas" de su tiempo (vol. I, pág. 415).

392 El *Evangelio según los Hebreos* traducía la expresión a una fórmula de sabor todavía más judaico: "*Cumple la Ley y los Profetas*" (→ 5, 17 y 7, 12). Cfr. Orígenes, *Comm. in Mt.,* tom. 15, 14; MG 13, 1294; CB 40, 1 (Orig. W. 10, 1) 389.

pensamiento sería análoga a la de →23, 8-11. Testimonio de humildad personal, y lección de teocentrismo previa a toda ascética de buenas obras. Muchos lectores del Evangelio y, seguramente, los mismos evangelistas entendieron en estas palabras del Señor una invitación a contemplarlo en el centro focal de la manifestación de la Bondad de Dios: si de veras me reconoces *bueno,* insinuaría, piensa si mi relación con Dios no es más íntima que la de un simple rabí... El texto de Marcos-Lucas, iluminado con este halo cristo-teológico, sustituyó en muchas copias el texto primigenio, más difícil, de Mateo [393].

Mateo parece condicionado por un recelo pedagógico a evitar la impresión de que el Señor rehusó el calificativo de *bueno,* como si así negase un reflejo de la divinidad sobre él. La realidad es que centró hábilmente el tema de la lección halákhica que pide el "joven". Este pregunta sobre un concepto impersonal ("lo bueno") y antropocéntrico (que él debe "hacer"); Jesús le invita a mirar antes a Dios que a sus propias buenas obras, mediante una reflexión teocéntrica, eco de la profesión de fe israelita (→23, 8): **uno solo es el Bueno** (= Dios). Bajo el sol de este primer principio, toda flor de bondad humana será una humilde aceptación. No se trata *formalmente* de "hacer" tal o cual "obra buena", sino de entrar en comunión con la única Bondad de Dios *haciendo su Voluntad* (7, 21), que son sus Mandamientos, y asemejándose a El (5, 45-48).

La formulación catequística del cumplimiento de la Voluntad del buen Dios le parece al hombre demasiado común, e insiste (según Mateo) en *preguntar,* como si esperase una fórmula nueva. Dícele, pues: "**¿Cuáles?**" [394]. Pero la respuesta consagra la perennidad del catecismo elemental: **y Jesús dijo: "Aquello** [395]: **No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio,**
' **honra a tu padre y a tu madre**" y: "**amarás al prójimo como a ti mismo**" [396]. Aunque, por la "evocación de contexto" que suelen tener las citas bíblicas, se dan por incluidos los demás puntos del Decálogo, no deja de ser significativo que sólo se mencionen explícitamente los preceptos de dimensión social (los que llaman "de la segunda tabla"). Al cuarto Mandamiento, desplazándolo de su orden habitual al último grado de la enumeración, se le da más relieve (→ 15, 4); a continuación Mateo advertirá que el interlocutor era *joven.* Solo Mateo añade en este contexto (cfr. *Rom* 13,

---

[393] Ambas formas del texto griego *(Mc/Lc* y *Mt)* podrían ser traducción correcta de una misma expresión aramea.

[394] El pronombre *(poías?)* suele tener acento cualitativo = *¿qué clase de Mandamientos?*

[395] Este pequeño detalle de la redacción griega de Mateo *(tò...)* indica que es un texto muy conocido el que se va a recitar. También para las comunidades cristianas el Decálogo era un elemento fundamental del "catecismo"; cfr. *Rom* 13, 9; *Didakhé* 2, 1-3; *Epístola de Bernabé* 19, 4ss.

[396] Cfr. *Dt* 5, 17. 18. 19. 20a. 16a (y *Ex* 20, 12-16).

9. 10) el precepto del amor al prójimo (= *Lev* 19, 18b: → *Mt* 5, 43), que recapitula toda la Ley (→ 7, 12).

Otro paso en el diálogo lleva al centro de la cuestión: **Dícele el joven: "Todo esto lo cumplí**[397]: **¿qué me falta aún**?" Lo cumplí o "guardé" *(ephýlaxa)* está en aoristo, considerándolo como un solo acto global que resume toda la autobiografía del buen discípulo de la Ley. El acento está en la palabra "*todo*". La mejor glosa de esta profesión de fidelidad la daría el Salmo 119 (118), soliloquio de un "joven" enamorado de la Ley de Dios. Marcos (10, 21) dice que Jesús, al oírle, le miró con amor.

La última pregunta[398]: "*¿qué me falta aún?*", expresa la insatisfacción del que está lleno de sí y en sí por *sus* obras, pero sigue sintiendo un vacío de *algo más*. Por respuesta, **díjole Jesús: "Si quieres ser perfecto...**" Estas palabras, con las que siguen, han resonado infinidad de veces en la conciencia de los llamados a realizar el ideal evangélico, y para muchos han sido clarín de diana de una "con-versión"[399]. Ningún comentario más auténtico que el de sus biografías.

Las variadísimas ramificaciones del concepto genérico de PERFECCION en las diversas culturas coinciden en un tronco común, de cuya imprecisa vivencia podrían ser signo aproximado las expresiones *todo* y *no-más-posible*. En cada situación concreta, el concepto de *totalidad* y *límite* se apreciará según determinados cánones; así, por ejemplo, en los textos del Antiguo Testamento prevalece en unos casos el matiz sacral o cúltico (vgr. *Ex* 12, 5); otras veces, la calidad ético-religiosa del hombre (vgr. *Gén* 6, 9); otras, su adecuación al "camino", Voluntad o Ley de Dios (vgr. *Sal* 119 [118], 1). La perfección, aun indicando siempre totalidad y límite, podrá tener distinto nivel; como las cumbres, de las que muchas son normales y alguna excepcional. Para los de Qumrán, el ideal de la perfección fue casi obsesivo; la Regla llama a su comunidad *la Casa de perfección* (1 QS 8, 9). Consistía para ellos en "caminar" con exacta obediencia a todo cuanto mandaba la Ley-y-su-interpretación concretada en peculiares prescripciones y normas. En el mundo helénico, la palabra *téleios* ("perfecto") solía relacionarse con alguna cumbre en la escalada de los valores humanos;

---

[397] *Mc* y *Lc* (y *Mt* en lec. var. armonizante) añaden: "*desde mi juventud*". Entiéndase desde pequeño. Leyendo a *Mc/Lc* se tiene la impresión de que había un hombre maduro. Fue Mateo quien dio sello juvenil a la escena al añadir la palabra *neanískos (joven* o *muchacho)*. De esta manera polarizó la ejemplaridad del relato en dirección a los jóvenes. Quizá este detalle vino sencillamente condicionado a la figura central de Jesús-*Maestro*. Probablemente el redactor pensaba en los catecúmenos, o en neófitos que anhelaban una radical consagración cristiana.

[398] Según *Mt*. En *Mc* y *Lc* es una afirmación directa de Jesús.

[399] Caso típico, el de San Antonio Abad; cfr. S. Atanasio, *Vita S. Antonii*, 2: MG 26, 841s.

dentro de un vocabulario especializado, podía referirse a la iniciación en los Misterios.

Entre los evangelistas, Mateo es el único que emplea la palabra *téleios:* en el presente texto (19, 21) y en → 5, 48[400]. Las dos veces indica una *totalidad / límite,* que debe colmar un vacío o *déficit.* La consigna de 5, 48 responde de la necesidad de hacer *más (perissón)* de lo que hacen los paganos (5, 47), los publicanos (5, 46) o los fariseos (5, 20), en orden al nivel-límite del Amor perfecto del Padre (v. 48). En el presente texto, ser *téleios* o "perfecto" viene a cubrir un *déficit (hysterô:* v. 20) que reconoce en sí mismo quien, por otra parte, esta consciente de haber cumplido *todo* cuanto manda la Ley. Como canon de su auténtica totalidad, nuevo límite de la perfección humana, se le ofrece el *Seguimiento de Jesús* (→ 8, 18), con sus condiciones de renuncia y entrega.

Así, pues, será **perfecto** el discípulo en quien se realice plenamente su identidad de "seguidor". Muchos han planteado aquí, a propósito de este texto, la cuestión de si el Evangelio señala un solo camino o dos: El de los "mandamientos" (vv. 17-19) y el de los "consejos" (v. 21). Si entre los *mandamientos* se cuenta el fundamental (y virtualmente único) del Amor (vv. 19b y → 22, 37-40), la teoría de "los dos caminos" no tiene sentido, por cuanto en él va incluida toda posibilidad de perfección. Lo cual no es obstáculo a que, en este único camino de la Perfección (cfr. *1 Cor* 12, 31b), puedan darse niveles distintos. Su diferencia no está *precisamente* en un "más" o un "menos" cuantitativo o cualitativo, sino en la diversa individualización de las exigencias del Amor en cada discípulo según la personal y concreta elección de Dios. El Seguimiento no excluye una humilde debilidad[401]. Pero el que, sabiendo *su* vocación (la exigencia concreta del Amor en su vida), la rehuye, queda—como el "joven" del Evangelio—en situación de *déficit.*

El vocabulario cristiano histórico ha dado con frecuencia a la palabra *Perfección* un sentido tecnificado dentro de unas líneas o estructuras en orden a realizar la consagración de la Caridad. Convendrá siempre centrar el foco luminoso de dicho vocablo no sobre las estructuras mismas, que serían por sí solas pábilo inútil, sino sobre el Amor que es su llama.

La *regla de perfección* que dicta Jesús al joven es sencilla y total: "Si quieres ser perfecto—le dice—**ve, vende cuanto tienes** (cfr 13, 44. 46) **y dalo a los pobres** (→ 6, 2), **y tendrás un tesoro en los cielos** (→ 6, 20); **y ven** *(deûro:* cfr. 4, 19), **sígueme.**" El imperativo previo del *desposeimiento* está en aoristo, como indicando un acto único; el de *seguir a Jesús* en presente, como programa permanente de un estilo de vida. El motivo por el que tiene que enajenar su

[400] 8 veces en *San Pablo* y 5 en *Santiago.* En el resto del N. T., sólo una vez en *1 Jn* y dos en *Heb.*

[401] Intención catequética del relato de las negaciones de Pedro: 26, 33-35. 58. 69-75.

propiedad no es *precisamente* una razón de beneficencia [402], sino la liberación de una servidumbre antitética a la idea misma de Seguimiento [403]. *Seguir a Jesús* es la realización del ideal de *ser perfecto.*

"Esponjosa y fértil era la tierra; pero la abundancia de espinos ahogó la semilla" [404]. La eficacia de la Palabra (→ 13, 19) fue anulada por una de aquellas disposiciones negativas, la tercera de las que se enumeran en la parábola del Sembrador (→ 13, 22). **Pero, al oír esta palabra el joven, se marchó entristecido; porque tenía muchos bienes** [405]. En su rostro "sombrío por la palabra" (*Mc* 10, 22), se podía leer aquella convicción humana formulada en cierto midrash: *"Nada hay en el mundo más penoso que la pobreza, porque es ella el más penoso de todos los sufrimientos del mundo"* [406].

B

La riqueza ante el Reino de Dios

Una vez que el joven ha salido de escena, sigue el diálogo entre *Jesús y los discípulos.* El fracaso que acaban de *ver* es un "hecho de vida" que invita a reflexionar y a *juzgarlo* bajo la luz del Reino de Dios. El Maestro no emite un dictamen sobre el caso concreto del "joven rico". La fugaz escena en que éste ha actuado de protagonista no quiere ser capítulo de biografía, sino mera ocasión pedagógica para reafirmar un tema de la Doctrina evangélica: la incompatibilidad entre el servicio de la Riqueza y el del Reino de Dios (vol. I, págs. 372-387). Con este fin, la Catequesis coordinó aquí tres *logia* o Sentencias del Señor:

---

[402] El "Evangelio según los Hebreos" destacaba este motivo. Jesús reprende al joven: *"¿Cómo puedes decir: he cumplido la Ley y los Profetas? Porque está escrito en la Ley: 'Amarás al prójimo como a ti mismo'; y he aquí que muchos hermanos tuyos hijos de Abrahán buscan abrigo en el muladar y mueren de hambre, y tu casa está llena de muchos bienes y nada sala de ella para* [socorrer a] *ellos."*

[403] En la Comunidad de Qumrán por obligación de la Regla (1 QS 6, 19s. 22. 24s; 7, 6) y en la iglesia de Jerusalén por libre decisión (*Act* 2, 44s; 4, 32. 34-37; cfr. 5, 1-4) se renunciaba a la propiedad privada, pero los bienes se integraban en el fondo común de la institución a la que pertenecía o iba a pertenecer el individualmente pobre. El sacrificio que pide Jesús al "joven" es más radical.

[404] S. Juan Crisóstomo, *Hom. in Mt.* 63, 1; MG 58, 604.

[405] *Ktēmata:* seguramente fincas o "propiedades"; cfr. *Act* 2, 45 y 5, 1.

[406] *Shemot Rabba,* 31 (Exod. 22, 25).

a) En primer lugar, **Jesús dijo a sus discípulos: "En verdad os digo que un rico difícilmente entrará en el Reino de los Cielos.**" El característico subrayado: "*Amen*" *os digo...* (→ 5, 18) es peculiar aquí de Mateo, que ha puesto en el logion la palabra "*rico*" *(ploúsios)* por homogeneidad con el siguiente; en Marcos (10, 23) y Lucas (18, 24) la expresión es más funcional: "*los que tienen dinero*". El logion se cataloga en la lista de los de *entrada en el Reino* (→ 5, 20 y 7, 13). El acento de la palabra *Reino* (al menos por contexto: versículo 25) es más escatológico que actual. Resulta psicológicamente imposible (v. 26a) que quien posee bienes en afectuosa propiedad no tenga poseído por ellos el "corazón" (→ 15, 18), que, según el Evangelio, tiene que estar disponible del *todo* a *solo* Dios.

b) El segundo logion insiste en la misma idea: "**Os digo también: Es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja que un rico en el Reino de Dios.**" Por su estructura pertenece esta afirmación, como la precedente, a las Sentencias de *entrada en el Reino*. Es uno de los pocos textos en que San Mateo no escribe "Reino de los Cielos" (→ 4, 17) [407]. Se respira una experiencia de las comunidades cristianas del tiempo apostólico (cfr. *1 Cor* 1, 26s): la de que si había algún miembro económicamente fuerte, dócil a la Palabra, ello se tenía por una admirable excepción. La *hipérbole* (vol. I, pág. 272) que da color a la idea es muy oriental y del estilo de Jesús (cfr. 23, 24 y 7, 3-5); pone el arquetipo popular de lo enorme en contraste con una casi invisible pequeñez. La misma hipérbole se lee alguna vez en escritos rabínicos [408], y es probable que fuese una expresión pintoresca ya admitida en la fraseología corriente.

c) El tercer logion lo introduce una pregunta de **los discípulos.** En efecto, **al oírle estaban sobremanera asombrados y decían: "Entonces, ¿quién se puede salvar?"** El concepto de *Salvación* (→ 1, 21) es muy bíblico, aunque con poca resonancia en el vocabulario de la religiosidad hebrea contemporánea del Señor. Suele proyectarse hacia la crisis escatológica, con cierta sensación de proximidad (cfr. 10, 22; 16, 25; 24, 13). Este interrogante de "los discípulos" es un

---

[407] Según algunos, contra el parecer de otros, ello acentúa levemente su aspecto de presencia ya actual. Cfr. 12, 28; 21, 31. 43.

[408] Poniendo "elefante" en vez de "camello" (seguramente por influjo de la fauna local). Algunos manuscritos escribieron *kamilon (cable)* en vez de *kámelon*. Teniendo en cuenta el estilo popular oriental de Jesús, la hipérbole no tiene necesidad de ser atenuada con ésta ni con otras parecidas explicaciones (que se empeñan en achicar el "camello" o en ensanchar el "ojo de la aguja"...).

procedimiento pedagógico de la Catequesis para afirmar que la salvación es imposible, o sumamente difícil, para el hombre concreto, condicionado como está por unos criterios ambientales extraevangélicos (como, p. ej., el de que la riqueza es una bendición de Dios).

Sobre el fondo de esta imposibilidad, el Maestro afirma uno de los principios básicos de la teología y psicología de la Gracia: **Jesús, fijando en ellos la vista** (= *Mc* 10, 27), **les dijo: "Por parte de los hombres, esto es imposible; mas por parte de Dios, todo es posible"** [409]. La afirmación tiene amplitud temática: La *Salvación, imposible al hombre por sí solo, le es posible con la Gracia de Dios.* San Pablo hizo de esta situación vivida centro de su espiritualidad. El contexto proyecta esta doctrina general sobre la posibilidad concreta de que también un "rico" acepte el camino evangélico de la renuncia. Será cosa admirable, obra del poder de Dios. La afirmación del versículo 26 compensa el tono radicalmente negativo del precedente. No quiere decir que el "rico" entrará permaneciendo "rico" [410], sino que habrá ricos más dóciles a la Gracia que el "joven", cuya vocación frustrada ha servido de punto de partida a estas reflexiones.

Al pronunciar este *logion* y como señalando su realización concreta, Jesús dirige su mirada a *los Discípulos.*

C

Recompensa de los que lo dejaron todo para seguir a Cristo

En efecto, en nombre de ellos, se destaca una vez más (→ 18, 21) la voz individual de Pedro. En Marcos (10, 28) y Lucas (18, 28) tiene acento de exclamación; Mateo, conforme a una de sus tendencias redaccionales, le da inflexión de *pregunta:* **Entonces Pedro, tomando la palabra** ("respondiendo": → 17, 4), **le dijo: "He aquí que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido** [411]; **¿qué es, pues, lo que nos corresponderá?"** El último inciso, añadido por Mateo, no tiene más finalidad que la de servir de apoyo redaccional a las si-

---

409 Cita alusiva de *Gén* 18, 14 LXX. Cfr. *Lc* 1, 37.

410 Entiéndase en el sentido bíblico-teológico, no *precisamente* económico-social, del concepto "riqueza" en cuanto opuesto a la "pobreza" que es título de ciudadanía en el Reino mesiánico: vol. I, págs. 209-217.

411 Hasta aquí como en *Mc* y *Lc*. Es de solo *Mt* el inciso interrogativo que sigue: *ti éstai hēmîn? (¿qué habrá ahora para nosotros?).*

guientes promesas del Señor. Estas corresponden a la pregunta de Pedro en orden "quiástico": *a)* hemos *dejado*... *b)* y hemos *seguido; b')* los que habéis *seguido* (v. 28)... *a')* los que hayan *dejado* (v. 29).

1. *La recompensa de los "seguidores".* **Y Jesús les dijo**, a ellos en plural; o sea, al círculo íntimo de "los discípulos" (v. 23. 25), que siguen siendo los interlocutores aun cuando ha hablado por todos la voz individual del primero entre ellos: **En verdad os digo** (→ 16, 28) **que vosotros, los que me habéis seguido** (→ 8, 18), **en "la Regeneración", cuando se siente el Hijo del Hombre en el trono de su gloria**...

Aparece de nuevo (cfr. 13, 41s; 16, 27s) la perspectiva de un porvenir escatológico, expresado en lenguaje apocalíptico. El redactor del primer Evangelio pone de manifiesto una vez más su bivalencia cultural y lingüística al incrustar en un texto de inconfundible sabor semítico un vocablo tan griego—**"Palingenesía"**—que no tiene equivalencia propiamente dicha en hebreo o arameo [412].

Cierta imprecisa expectación de un re-"nacimiento", re-"generación" o re-"creación" del *mundo* (ya en su aspecto cósmico, ya en el social-humano o en ambos) se ha dibujado muchas veces en el horizonte de futuro de las colectividades que, por reflexión filosófica o por creencia religiosa, no pueden satisfacer su concepto ideal del mundo con la desilusionadora realidad de ahora, contrastada, por otra parte, con un lejano pretérito que suponen feliz. Esto que para muchas culturas pudo ser nostalgia, mito, intuición o poesía, en el pueblo de la Biblia se apoyaba en una promesa divina comunicada por Revelación. Nota común de esta esperanza es la convicción de que el *Fin* del mundo será una reasunción a la pureza inaugural de su *Principio* [413]. Cuando termina el Apocalipsis, recomienza el Génesis (*Ap* 21, 5; cfr. *Is* 43, 19). La misma cadena de textos bíblicos que orquestan la agonía del mundo, son preludio de su Regeneración. La teología neotestamentaria lleva este drama cósmico a la intimidad de cada existencia humana, que inaugura ya desde ahora un misterio transfigurante de "Palingenesía" o *Regeneración* y *Renovación* (*Tit* 3, 5) dentro de sí misma.

El sentido del vocablo "Palingenesía", singular y único en el Nuevo Testamento [414], está en armonía con este clima de ideas o vivencias. Mateo lo "traduce" y comenta mediante una aposición: *cuando se*

---

412 Expresión hebrea análoga en 1 QS IV, 25, que podría traducirse por "*la Renovación*".

413 Expresión de esta idea en un "ágrafon" citado por la Carta de Bernabé (6, 13): "Dice el Señor: *He aquí que hago lo último como lo primero..*"

414 Excepto *Tit,* ya citado. Lo emplean otros autores judíos con cultura griega (vgr., Filón), y era corriente en la filosofía popular de la época helenística.

siente el Hijo del Hombre en el trono de su gloria. Repetirá, por única vez, la misma expresión en el preludio del Juicio Final (25, 31). Es lo mismo que si dijese: "en su Rein[ad]o" (20, 21), con cierta sensación de inmediatez (cfr. *Act* 1, 6). San Lucas, que transmite este *logion* con otra forma y en otro contexto (22, 28-30), sitúa también la "entronización" en el *Reino*. "Trono" (→ 25, 31b) es una metonimia por *reinado* o *realeza* (cfr. 5, 34), que se repite muchas veces en el Apocalipsis. *Sentarse* en el trono significa entrar en posesión o en ejercicio de la dignidad y derechos de "rey"; *estar sentado* equivale a gozar de los mismos. Pensando en esta situación traslaticia, no sería absurdo que un mismo "trono" fuese co-participado por diversas personas (cfr. *Ap* 3, 1; 22, 1. 3), que se consideran "co-entronizadas" (cfr. *Ef* 2, 6) y "con-reinan" (cfr. *2 Tim* 2, 12) en la comunicación de una misma y única Realeza.

La idea de "*con-reinar*" se puede traducir también a una yuxtaposición de "tronos" en torno al monarca (*Ap* 4, 4 [cfr. 5, 10]; 20, 4. 6). Y ésta es la escenografía con que la promesa de Jesús habla a la imaginación. Se inspira en la que sugiere la visión daniélica del Hijo del Hombre[415]. El número indeterminado de "tronos"[416] a disposición de "los santos", según Daniel, se concreta en una cifra significativa: "... *os sentaréis también vosotros en* **doce tronos juzgando a las doce tribus de Israel"**. Se aspira en el sabor añejo de esta frase, el aire del antiguo hogar cristiano palestinense. Jesús habla el lenguaje de su pueblo al presuponer como base del mundo renovado la estructura ancestral israelita de las doce tribus. Los doce discípulos o "Apóstoles" serán sus "*jueces*".

Esta frase se presta a interpretaciones diversas. Sus principales interrogantes son los siguientes: a) ¿el verbo "*juzgar*" (*krínontes...*), debe entenderse en su sentido estricto judicial (en el que muchas veces es sinónimo de "condenar"), o se le puede dar una significación más amplia, equivalente a "gobernar"?; b) ¿"*Israel*" se refiere al pueblo históricamente delimitado que lleva este nombre, o recubre el amplio concepto teológico de "Pueblo mesiánico" ("nuevo" y "verdadero" o auténtico Israel)? c) La *entronización del Hijo del Hombre* y la "Palingenesía", ¿se consideran sólo en su última y definitiva realización escatológica, o también en su anticipación mistérico-dinámica dentro del mundo actual a partir de la Glorificación de Cristo? Salta a la vista la complejidad de opiniones posibles. Probablemente ninguna opción exegética demasiado definida corresponderá a lo que sentía el evangelista al consignar estas palabras.

Una alegorización eclesiológica de "*las Doce Tribus*" se da en el Apocalipsis (7, 4-17; 21, 12) y también en la Carta de Santiago (1, 1). El verbo *krínein* significa, de ordinario, "juzgar" en el sentido propio de la palabra; pero el reflejo daniélico del logion[417] amplía, segura-

---

[415] *Dan* 7, 9s. 13s. 22. 27.
[416] Cfr. también *Ap* 20, 4 y *1 Cor* 6, 2-3.
[417] Cfr. *Dan* 7, 9s. 13s. 22. 27. Comparar también *Ap* 20, 4 con 20, 6. Cfr. asimismo *Sab* 1, 1; *Sal* 2, 10; *1 Mac* 9, 73, etc.; y, sobre todo, *Salmos de Salomón* 17, 28: [El Mesías Hijo de David] "juzgará (= gobernará) las tribus (*krineî phylás*) del pueblo santificado..." Cfr. el mismo Salmo, versículo 48.

mente, esta significación a la más genérica de *regir* o *reinar* [418]. En consecuencia, el concepto de "**Palingenesía**" (conservando su pleno sentido de *Renovación escatológica)* se podría extender a la anticipación en el tiempo presente de los valores esenciales del mundo nuevo y definitivo. En este Reino-escatológico-ya-actuando, el "Rey" es *el Hijo del Hombre* (en el sentido evangélico definitivo; e. d., Jesús glorificado). Le asiste en el "juicio" o gobierno el grupo colegial de *los Doce* (discípulos o apóstoles") [419].

2. *La recompensa de los que renunciaron a sus bienes.* En Marcos (10, 29s) y Lucas (18, 29), el premio tiene dos fases: una "*ahora, en este tiempo*" y otra "*en el mundo que ha de venir*". Mateo suprime la distinción entre ambas fases, dando al conjunto de la promesa un tono más trascendente: **todo el que haya dejado casas, o hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos, o campos, por causa de mi nombre, recibirá cien veces más y heredará la Vida eterna.** Las renuncias son siete (quizá intencionadamente, como expresión de "*todo*") [420]. Una "inclusión" conceptual sobre el tema *hacienda* ("casas"... ..."campos") sirve de marco a una enumeración que expresa el concepto *familia.* La motivación es *el Nombre* de Jesús (→ 18, 20) [421]. La promesa de "recibir cien veces más" [422] puede ser, en la intención de Mateo, epexegética (equivalente) de "heredar la Vida eterna". Si se le conservase la dimensión temporal que tiene en Marcos y Lucas, habría que entenderla

---

418 Como cuando se da el nombre de "Jueces" a determinados jefes del pueblo en la historia de Israel.

419 El grupo de "los Doce" (discípulos) correspondiente a "los doce tronos" es un concepto *institucional* para el redactor, el cual no ignoraba que, en el momento histórico en que sitúa el logion, estaba entre los discípulos Judas, "uno de los Doce" (26, 14). El capítulo 21 del Apocalipsis se podría considerar como una ampliación de este logion: tema *Regeneración* = versículo 5 (Dios hace el universo nuevo); el universo o *mundo nuevo* se realiza en la "Jerusalén" nueva (vv. 2 y 10ss), que lleva escrito en sus puertas los nombres de *las Doce Tribus de Israel* (v. 12), con las que se identifica (comparar con 7, 4-17). *Los Doce Apóstoles* son el "fundamento" de esta Ciudad (v. 14), escatológica, pero ya actual y operante. Cfr. también *Ef* 2, 20. Bajo cierto aspecto, el *logion* de *Mt* 19, 28 resulta una versión en clave apocalíptica de la afirmación (de tono algo más jurídico) del texto → 18, 18. El ideal de una Comunidad escatológica, en cuya estructura tenga una importancia fundamental el número *doce,* está documentado en la literatura peculiar de Qumrán. Las raíces de esta mentalidad son bíblicas; cfr. *Ex* 24, 4; 28, 9-30; *Jos* 4, 1-9, etc.

420 Salvo l. var., ya que muchos documentos añaden (después de "madre") "...*o esposa*" (como *Lc* y l. var. de *Mc).* El texto de *Lc* (y su influjo en muchos códices de *Mt* y *Mc)* responde, sin duda, a un ambiente en el que se practicaba el celibato ("dejar" = *renunciar a),* como hizo San Pablo y, según tradición, el mismo Lucas.

421 En *Lc:* "*por causa del Reino de Dios*". En *Mc:* "*por causa de Mí y* (=) *por causa del Evangelio*". Cfr. vol. I, pág. 238.

422 Cfr. 13, 8. Salvo lec. var.: "*muchas veces más*" (= *Lc).*

en sentido figurado, sin resabios de ingenuidad milenarista [423]. En la experiencia eclesial que suele reflejar el Evangelio, la hacienda multiplicada y la inmensa familia sugerían también el gozo de sentirse incorporado a un nuevo orden donde todos eran hermanos (23, 8), y la renuncia de cada uno redundaba en equitativa participación común (*Act* 2, 44s; 4, 32).

Las últimas palabras: *heredará la Vida eterna,* cierran la "inclusión" abierta en el versículo 16, iluminando el horizonte escatológico que da su perspectiva a todas las reflexiones "incluidas" dentro de ella.

---

[423] Marcos el más enfático en la enumeración de la recompensa "temporal", le añadió el contrapeso, entre paradójico e irónico: "*con persecuciones...*"

5. RECAPITULACION: LOS «ULTIMOS», PRIMEROS

Al término de las enseñanzas del capítulo 19, sustancialmente paralelas a las del Evangelio según Marcos, Mateo añade como complemento una *parábola* exclusiva de él. Convendrá discernir en esta parábola (para decirlo en lenguaje también figurado) entre la tela y el marco que la encuadra. Consideramos "marco" las dos variantes de un mismo *logion* o Sentencia del Señor colocadas al principio (19, 30) y al final (20, 16) a manera de "inclusión". La "tela" o cuadro es la parábola misma (20, 1-15), que podría ir sin este marco (mejor que con él).

La primera de las dos consignaciones del *logion* (19, 30) todavía es paralela a Marcos (10, 31), donde, a primera vista, concluye y rubrica las precedentes promesas hechas a los que renunciaron a todo por Cristo (10, 29-30), los cuales, aunque parezcan y sean tenidos por *últimos* en este mundo, serán o son ya los *primeros* en la Renovación escatológica. Este privilegio en favor del que es "último", florece espontáneamente en la exhortación a procurarlo ser (cfr. *Mc* 10, 43-44).

Mateo hizo de este *logion* punto de partida, y luego recapitulación, de una parábola que, de por sí, poco tiene que ver con él. Su procedimiento recuerda el de los midrashim rabínicos cuando "ilustran" un texto bíblico con una parábola. El método más objetivo será el de estudiar por separado el "marco" y el "cuadro", considerando luego las razones ocasionales que pudo tener el redactor para juntarlos en una misma unidad.

Que esta parábola es oscura o desconcertante, lo saben la mayoría de lectores por experiencia. Si hiciere falta convencer a alguno, bástele observar la inseguridad de tantos comentarios así antiguos como contemporáneos. No pocos eludieron las dificul-

tades por el camino fácil del alegorismo. Tampoco han faltado, sobre todo en períodos de controversia teológica, quienes han deformado su mensaje para reducirlo a servidumbre de algún determinado "sistema".

Esta es la primera, en San Mateo, de una trilogía de **Parábolas de la Viña**[424]. Dentro del *thesaurus imaginum* de la Sagrada Escritura, la "viña" es una transparencia de *Israel en cuanto Pueblo de Dios, preparación y preludio del Reino de Dios.* Las tres parábolas tienen un denominador común, muy a tono con la espiritualidad "operativa" de Mateo: la idea-fuerza de *trabajar* (21, 28) en orden a *"dar fruto"* (21, 34. 41), ya que en ello consiste "hacer la Voluntad del Padre" (cfr. 21, 31)[425]. En la primera de las dos vertientes de la presente parábola (20, 1-7) aparece el "señor de la viña" empeñado en que no haya un solo *obrero sin trabajo* mientras quede siquiera una hora de tiempo... Aunque este tema de fondo común no sea la lección específica de la parábola, tiene tal relieve que su olvido podría desfasar, en la práctica, la mejor explanación que se redujese angustiosamente al problema de la segunda parte.

En este problema se advierte un matiz, también común a las tres mencionadas parábolas: el de cierta sorpresa, admiración e incluso escándalo por la paradoja de que quienes parecían o debían ser primeros, privilegiados o exclusivos en el cultivo de la "Viña", han sido *igualados* (parábola 1.ª), *superados* (2.ª) y aun *sustituidos* (3.ª) por otros que sobrevinieron a última hora. Estas parábolas presienten y reflejan una experiencia vivida. A medida que esta experiencia vaya pasando por sucesivas fases, la transmisión catequética se irá matizando con nuevas alusiones; así, "los de la última hora" pudieron personificar ya el humilde "pueblo de la tierra", ya los pecadores, ya los paganos incorporados al Reino de Dios. En la posterior historia de la Iglesia, la reflexión homilética irá descubriendo, en cada momento, nuevos reflejos de esta inicial experiencia: que no siempre los recién entrados son gozo de los antiguos.

El mensaje directo de la parábola se refiere al período eclesiológico-temporal. Es cierto que el montaje *imaginativo* de la paga de un determinado salario (2.ª parte) por la prestación de un determinado trabajo (1.ª parte) puede seducir la *inteligencia* a montar una

---

424 2.ª = 21, 28-31; 3.ª = 21, 33-41.
425 Cfr vol. I, págs. 409-414, 706.

doctrina paralela sobre la **retribución** en perspectiva escatológica. Pero el que acepta este camino, se ha puesto ya en la tentadora pendiente de la alegoría. Si además se deja guiar por un concreto sistema teológico acerca de la "retribución", ya previa y firmemente profesado, o bien se verá obligado a completar la parábola con datos arbitrarios [426], o hará caso omiso de otros pasajes del mismo Evangelio según los cuales la retribución, siendo siempre *gracia,* se supone de alguna manera proporcional a la obra del siervo bueno y fiel. Aparte la incomodidad de tener que explicar cómo los de la primera hora *cobraron* "su" denario por justicia, no por gracia. Pero si el exegeta, conforme advirtió ya San Juan Crisóstomo [427], se mantiene fiel a la metodología propia de la "parábola", su doctrina fundamental le resultará sencilla: a última hora (la de Cristo, la de la Iglesia) en relación con un antiguo "contrato", el Señor de la Viña, *por el único soberano derecho de su Bondad* (v. 15), ha querido asociar a dicho "contrato" (o Alianza), en pie de igualdad, a quienes ni tenían ni pensaban tener para ello "derecho" alguno. La ilógica protesta de los antiguos contra esta Bondad les descalifica: habiendo sido los primeros en la gracia de la elección, pasan a ser los últimos por no haberla comprendido.

En efecto, la suprema verdad que no debe perder de vista quien "trabaja" en la *Viña* del Señor, es la de que **el Señor es bueno** (v. 15). Más allá de las insuficientes imágenes, resplandece en el fondo de la parábola la dignidad de trabajar por Dios en su Pueblo. Este servicio honra por sí mismo, y el que a propósito de él mercadease y contabilizase, se rebajaría a sí mismo rebajando en sí el concepto de Dios. Cada recién incorporado al "trabajo" es un hermano más en la comunión de un inmenso gozo, que se multi-

[426] Y aun *contrarios* a su mensaje; como, vgr., el de que los de la última hora hicieron tanto, gracias a una extraordinaria diligencia, como los de la primera. Con lo cual, en vez de explicar la parábola, en realidad se comenta una parábola judía posterior a él, que reaparece con algunas variantes en diversos escritos rabínicos, vgr., en el Talmud de Jerusalén, trat. *Berakhot* 8 (7), en el *Midrash Shir ha-Shirim* 6, 2, en el *Midrash Kohelet* 5, 11. Fue compuesto como elogio fúnebre por un compañero del rabino Bun bar Hiyya, muerto el año 325 a los 28 de edad. Dios—decía—le dará la misma paga que a otros, *porque ha trabajado con más ardor* y ha conocido la Toráh mejor que otros que la estudiaron hasta los cien años. Lo mismo que un "Rey" que, cuando vio que uno de los obreros que había contratado llevaba dos horas trabajando con gran entusiasmo, se lo llevó de paseo el resto de la jornada y al fin de ella le pagó el salario íntegro, con sorpresa y murmuración de los otros, *porque había hecho más que ellos en todo el día.* En otra parábola, también de tema laboral, del *Sifrá* (Midrash sobre el Levítico) 26, 9, Dios declara que dará mucho salario al que ha trabajado mucho y poco al que ha trabajado poco.

[427] *Homilía 64, 3 sobre San Mateo;* MG 58, 613.

plica al multiplicarse los corazones que lo participan. No entender esto y presentar al cobro de preferencia las propias gotas de sudor (v. 12) es ignorar la ciencia de la Bondad[428].

PARÁBOLA DEL SEÑOR QUE ENVIÓ JORNALEROS A SU VIÑA
(19, 30 [cfr. *Mc* 10, 31] = 20, 16 [cfr. *Lc* 13, 30]; 20, 1-15)

19, 30 **Y muchos pasarán a ser de primeros últimos,**
y de últimos primeros.

20, 1 **Porque es semejante el Reino de los Cielos a un propietario que salió muy de mañana a contratar trabajadores para su viña.**
2 **Puesto de acuerdo con los trabajadores en un denario por la jornada, los envió a la viña.**

3 **Y saliendo hacia la hora tercera, vio a otros que estaban en la plaza, sin trabajo,**
4 **y les dijo:**
"Id también vosotros a la viña,
y os daré lo que sea justo."
5 **Y ellos fueron.**
Salió de nuevo hacia la hora sexta y hacia la nona, e [hizo lo mismo.

6 **Y al salir hacia la hora oncena, encontró a otros parados y les dice:**
"¿Por que os estáis aquí, todo el día sin trabajar?"
7 **Dícenle:**
"Porque nadie nos ha contratado."
Les dice:
"Id también vosotros a la viña."

8 **Al anochecer, dice el señor de la viña a su administrador:**
"Llama a los trabajadores y págales el jornal,
empezando por los últimos hasta los primeros."

[428] Lo cual no excluye que el Señor las tenga en cuenta una por una en orden a la retribución en el más allá. Pero no es éste el tema de la parábola. Por otra parte, la "recompensa" personal escatológica, aunque no ignorada a nivel de conocimiento por el buen servidor de Dios, tendrá siempre *psicológicamente* el inefable sabor de la *sorpresa* (cfr. 25, 37-39).

9 **Venidos los de la hora oncena, recibieron cada uno un denario.**
10 **Y al venir los primeros pensaron que iban a recibir más, y recibieron también ellos el denario correspondiente a cada [uno.**
11 **Y al recibirlo, murmuraban contra el propietario,**
12 **diciendo:**
"Esos, los últimos, han trabajado una sola hora,
y los has hecho iguales a nosotros,
los que hemos soportado el peso de la jornada y el [calor."
13 **Mas él, replicando a uno de ellos, dijo:**
"Amigo, no te hago injusticia:
¿no te pusiste de acuerdo conmigo en un denario?
14 **Toma lo tuyo y vete.**
Yo, empero, quiero darle a este último igual que a ti;
15 **¿es que no tengo derecho a hacer lo que quiero en mis cosas?**
¿o es que tu ojo es malo porque yo soy bueno?"

16 **Así pasarán a ser los últimos primeros,**
y los primeros últimos.

San Mateo incluyó la *Parábola de los llamados a trabajar en la viña* entre dos variantes de esta Sentencia del Señor:

Muchos pasarán a ser de primeros últimos,
y de últimos primeros.

Una tenue partícula conjuntiva *(dè)* parecería reflejar este *logion* hacia el contexto precedente [429]. Pero la intención del redactor fue, sin duda, orientarlo hacia la parábola que sigue [430]. Al repetirlo luego al final, como recapitulación de toda la parábola, ofrece un caso típico de "inclusión" (vol. I, pág. 175[132]) que afecta

---

429 Como en Marcos (10, 31). Lucas incorpora la Sentencia a otro contexto (13, 30), en redacción paralela a la que tiene en Mateo al fin de la parábola (20, 16).

430 Nótese la partícula lógico-causal *(gár)* referida al *logion* en la frase introductoria de la parábola (20, 1), y la mateana fórmula de conclusión *(hoûtōs)* al reiterarlo al fin como recapitulación de la misma. Si en realidad hubiese que interpretarlo en la perspectiva de las frases anteriores, se podría considerar como una elevación a principio general del cambio de signo que se manifestará en la Renovación escatológica entre los ricos según el mundo y los que han renunciado a todo por Cristo.

al íntegro relato y le sobrepone un matiz significativo que no tendría sin este artificioso marco.

Visto que el contexto que le da Lucas (13, 20) no es menos secundario que el de Marcos y Mateo, podemos suponer que esta Sentencia del Señor se transmitía primero aisladamente; en consecuencia, su interpretación fundamental debe promanar de sí misma y de su relación con el conjunto del Mensaje de Jesús. Los diversos contextos en que la colocaron los evangelistas la matizan con determinados reflejos, como aplicaciones concretas de un principio general.

Considerada en esta perspectiva, la frase sintetiza con vigor lapidario una convicción arraigada en lo más hondo del sentido cristiano. Muchos que *ahora* son tenidos por primeros serán *entonces* últimos; muchos que *ahora* son tenidos por últimos, serán *entonces* primeros. Esta convicción "con-vierte" diametralmente la ordenación del amor entre valores sustantivos del existir humano: entre la riqueza y la pobreza (→ 5, 3), el ser enaltecido y el ser humillado (→ 23, 12), la grandeza y la pequeñez (→ 18, 3s), el bienestar y el dolor (*Lc* 6, 25b; 16, 25, etc.). La luz que ilumina esta "con-versión" de criterio es la del *Juicio escatológico*. Y es sabiduría evangélica sintonizar el propio "juicio" con él ya desde ahora, midiendo el valor de las cosas con el criterio con que las medirá entonces el Supremo Juez.

* * *

La Parábola se puede desdoblar en dos vertientes simétricas:

A) Un propietario va contratando jornaleros durante el día (1-7);

B) Al caer de la tarde paga el jornal a cada uno (8-15).

A

Muchos van a pasar de últimos a primeros y viceversa, dice, **porque es semejante el Reino de los Cielos a...** (→ 13, 44s). Es decir: se puede observar *cierta analogía de situación* entre lo que es norma en el Reino y aquello que sucedió una vez en la hacienda de **un propietario que salió muy de mañana a contratar trabajadores para su viña.** Es escena vivida de muchas poblaciones (no

sólo en Oriente, ni únicamente en las épocas de mayor crisis) la de que en un determinado punto de la plaza se reúnan hombres útiles sin empleo fijo, ofreciéndose, con su misma presencia, a cualquier trabajo eventual. La *transparencia significativa* de la imagen de "la Viña" (→ 21, 33ss) era tan familiar, que tanto los oyentes de Jesús como los discípulos de la Catequesis cristiana la intuían directamente.

Cuando salió a la hora del alba *(hama prōi)*, el propietario halló mano de obra a disposición, y, **puesto de acuerdo con los trabajadores en un denario por la jornada, los envió a la viña.** El *denario* (cfr. 17, 25 y 18, 24) era la unidad monetaria más corriente; la que más veces se menciona en el Nuevo Testamento. El *acuerdo* o contrato se menciona expresamente con el fin de preparar el versículo 13.

Al terrateniente no le bastan los jornaleros, y **saliendo hacia la hora tercera, vio a otros que estaban en la plaza, sin trabajo, y les dijo: "Id también vosotros a la viña, y os daré lo que sea justo." Y ellos fueron.** Se cuentan las doce horas de sol a sol, por aproximación; en la práctica, la numeración concreta se limitaba a la hora de *tercia* (media mañana), *sexta* (mediodía) y *nona* (media tarde). Cuando recitaban la parábola oralmente, sin duda repetirían, al estilo semita, exacta o aproximada, la misma fórmula entera en cada una de las gestiones del propietario. Pero el redactor las condensó todas en una sola frase: **salió de nuevo hacia la hora sexta y hacia la nona, e hizo lo mismo.** Cuantas más horas han transcurrido, tanto menos *verosímiles* (y, por tanto, más *expresivas)* van resultando estas reiteradas visitas del amo a la plaza del pueblo. Uno diría que obedecen menos al interés por la viña que a una insistente voluntad de evitar que en el pueblo pueda quedar algún hombre sin trabajo y sin jornal...

Esto vale, sobre todo, para los últimos: **y al salir hacia la hora oncena**—más o menos las cinco de la tarde—**encontró a otros parados, y les dice: "¿Por qué estáis aquí, todo el día sin trabajar?"** El redactor ha pasado espontáneamente al "presente histórico", como si asistiésemos al diálogo. **Dícenle: "Porque nadie nos ha contratado."** Si el relato fuese crónica de un hecho real y no ficción pedagógica, habría que admirar la desfachatez de quienes responden así habiendo acudido a la "plaza" pasado el mediodía (puesto que no parecen haber estado presentes en ninguna de las anteriores visitas del propietario). Pero tratándose de un relato

parabólico, no hay fundamento para atribuir especial intención a circunstancias marginales como ésta. En el tono con que el propietario se ha dirigido a estos desocupados (v. 6) tal vez se podría percibir un dejo de reproche. Aunque también es probable que la pregunta no tenga más función que la de provocar una franca respuesta. Prescindiendo de toda lógica en la sucesión de las escenas, podríamos aceptar que los de la hora oncena estaban así sin trabajo porque efectivamente nadie se lo había ofrecido. Se aludiría con ello a la infravaloración de alguna categoría de "apartados" en la comunidad de Israel que, en la última hora, alguien llamó a la obra del Reino de Dios. Pasando por alto su motivo o excusa, **les dice: "Id también vosotros a la viña."** Ningún hombre del pueblo que haya dado un solo paso para mostrar su disponibilidad, se habrá quedado sin trabajo [431].

B

Un cambio de escena nos sitúa en la segunda vertiente de la narración. **Al anochecer,** según normas tradicionales en el derecho laboral del Pentateuco *(Dt* 24, 14 y *Lev* 19, 13), **dice el señor de la viña a su administrador: "Llama a los trabajadores y págales el jornal, empezando por los últimos hasta los primeros."** A primera vista, en la expresión "*el señor de la viña*" (= 21, 40), el título *kyrios* tiene sentido social; sin embargo, en oídos avezados al lenguaje bíblico-cristiano (→ 22, 43), no podía menos de sugerir cierta ambivalencia que evocase [432] la figura del "Señor" celeste *significado* con tanta o más claridad que la del "amo" terreno *significante.* El redactor va acentuando varias veces con toda intención

---

[431] La mayoría de explanaciones homiléticas ya a partir de San Ireneo *(Adv. Haereses,* IV, 36, 7; MG 7, 1097-8), han traducido alegóricamente la sucesión de horas de la jornada a sucesión de épocas en la historia bíblica de la Salvación. Ya a partir de Orígenes, la subdivisión concreta es la que se lee en un conocido texto de San Gregorio Magno *(In Evang. Homil.* 19, 1; ML 79, 1154-5): *Primera hora,* de Adán a Noé; *tercia,* de Noé a Abrahán; *sexta,* de Abrahán a Moisés; *nona,* de Moisés hasta la primera venida de Jesús; *oncena,* desde la primera venida de Jesús hasta el fin del mundo. Otra alegorización paralela (Greg. M., *ibíd. Homil.* 19, 2; ML 79, 1155) ve en la jornada la imagen de la vida humana: I, infancia; III adolescencia; IV, juventud; IX, ancianidad; XI, decrepitud (cfr. Origen., *Comm, in Mt.* tom. XV, 32-35 [épocas de la historia], 36 [edades de la vida personal]; MG 13, 1348-1357 y 1357-1360; CB 40, 1 [Oríg. W. X, 1], págs. 446-456 y 456-8). Un dato positivo de esta aplicación homilética es la certeza de que en cualquier época y a cualquier edad puede uno ser llamado y elevado al más perfecto servicio en el Reino de Dios.

[432] Como en otras parábolas; cfr. 18, 25ss; 21, 40; 24, 45ss; 25, 18ss.

las expresiones "los últimos" (vv. 8, 12. 14) y "los primeros" (vv. 8. 10), para preparar la recapitulación conclusiva del versículo 16a. El orden "de últimos a primeros" era escenográficamente obligado en la composición de la parábola, a fin de que "los primeros" sean testigos de la retribución de "los últimos" y puedan protestar[433].

El mayordomo, conocedor de la voluntad del amo, interpreta con magnanimidad la orden de "pagar *el jornal*"; en efecto, **venidos los de la hora oncena, recibieron cada uno un denario.** No se calcula el rendimiento del trabajo, ni su fatiga o esfuerzo; basta el hecho de que, al declinar el día, aquella persona humana se cuente entre los trabajadores del "señor de la viña" para que éste no le deje con la tristeza de unas manos casi vacías.

Pasando por alto los grupos intermedios de asalariados, la atención va directamente a los madrugadores: **y al venir los primeros, pensaron que iban a recibir más, y recibieron también ellos el denario correspondiente a cada uno.** Aunque la parábola no contase su reacción, se podría dar por supuesta; pues lo que sigue es muy propio de la psicología humana: **y al recibirlo murmuraban contra el propietario...** El verbo griego traducido por *murmurar (goggýdsein)* es vulgar y sonoro: suele reseñar estrecheces de mente y corazón[434], que no le van bien a un cristiano *(Fil* 2, 14; *1 Pe* 4, 9). Si "los primeros" hubiesen sido *los únicos,* hubieran recibido la paga con satisfacción; ahora la reciben con protesta por el solo triste motivo de tener compañeros en el gozo. Para encubrir su envidia forjan una razón de justicia distributiva, **diciendo: "Esos, los últimos, han trabajado una sola hora, y los has hecho iguales a nosotros, los que hemos soportado el peso de la jornada y el calor."** Muy realista, en Palestina, la queja por la que más puede abrumar a un viñador: el "ardor" *(kaúsōn.* Cfr. *Sant* 1, 11) de las horas de sol. Encima de haber trabajado menos de una décima parte del tiempo, "los últimos" han gozado de la hora menos mortificante. El redactor pone en labios de "los primeros" el auténtico motivo de su protesta: *"los has hecho iguales a nosotros"*. No se quejan por más o menos dinero; lo que les ofende es no ser diferentes... **Mas él** (el señor de la viña, que sigue siendo el protagonista no obstante la momentánea entrada en escena del

---

433 Prescindiendo de la intención peculiar que le da el redactor, la expresión: "de los últimos a los primeros" no significaría más que: "absolutamente todos" (como la nuestra, equivalente: "del primero al último").

434 Vgr., *Lc* 5, 30; 15, 2; 19, 7; *Jn* 6, 41. 43. 61; *1 Cor* 10, 10; cfr. *Act* 6, 1 y *Jds* 16.

administrador) **replicando a uno de ellos**, que personifica a todo el grupo o categoría, dijo: "**Amigo**[435], **no te hago injusticia.**" Es lógico que al que invoca derechos se le conteste con el lenguaje del derecho[436]. "**¿No te pusiste de acuerdo conmigo en un denario** (→ v. 2)? ' **Toma lo tuyo, y vete.**" Pero hay que reconocer al "señor" el derecho a sobreponer un plano de libre generosidad al plano de la justicia contractual: "**yo, empero, quiero darle a este último igual que a ti**"[437]. Se repite la insinuante expresión *"el último"*, que va indicando una y otra vez, como flechas a lo largo de un sendero, la punta intencional del apólogo. Sigue una reflexión en forma de pregunta pedagógica, incontestable para quien recuerde cuán fundamental es en la religiosidad de la Biblia el que el hombre se sienta "siervo" ante Dios, a quien reconoce como "el Señor": "**¿es que no tengo derecho a hacer lo que quiero en mis cosas**"—es decir, en mis bienes o en mis asuntos—? San Pablo hubiera glosado con entusiasmo esta razón definitiva (cfr. *Rom* 9, 19ss), sin miedo a concebir la soberanía de Dios como un despotismo, porque en la profundidad del libre arbitrio del Señor los ojos de la fe contemplan una evidencia: la de que *el Señor es bueno* (cfr. 19, 17)...

Pero el "ojo malo" (cfr. *Mt* 6, 23; *Mc* 7, 22) ve tinieblas donde hay luz, al tomar por injuria personal lo que es regalo de Dios al hermano. "*Mal ojo*" es una metonimia hebraizante, que conservamos en la traducción para no perder el intencionado contraste del texto original (tu ojo es *malo* — porque yo soy *bueno*). Suelen pro-

---

435 *Etaîne*. Exclusivo de *Mt* en el N. T.; cfr. 22, 12; 26, 50 y 11, 16 lec. var.

436 No perder de vista que el relato parabólico es sólo una *transparencia significativa*. Las expresiones del "señor" trasladadas al orden de relaciones humanas en nuestro mundo contemporáneo resultarían ofensivas. El Maestro argumentaba alusivamente (y quizá irónicamente) *ad hominem*. Salta a la vista, en los trabajadores de primera hora, la personificación de una mentalidad frecuente (aunque no universal) en la religiosidad judaica de entonces; mentalidad que se suele atribuir al "fariseo"-tipo y considera la Alianza del hombre con Dios según el módulo de unas relaciones mutuas contractuales. Quien "trabaja en la viña" con la actitud espiritual del que está llevando la cuenta que luego presentará al cobro en el despacho del amo, no tiene más que esperar ni pedir una vez haya firmado el recibo de su paga (cfr. *Rom* 4, 4). Al exponer homiléticamente la parábola, procúrese no empañar su transparencia significativa con el inútil esfuerzo de justificar *a nivel de relaciones humanas* el comportamiento del propietario.

437 Tal como está redactada la parábola da por supuesto que el amo no tiene obligación jurídica de dar el jornal íntegro a los de la "última hora". Pero según algunos textos del derecho romano (y un texto talmúdico de dudosa interpretación, posterior al Evangelio), cada jornada sería una unidad indivisible de contrato laboral, con salario mínimo casi invariable. Situar el ambiente social de la parábola dentro de esta (hipotética) legislación exigiría modificar radicalmente su comentario; la desconcertante generosidad del amo consistiría en haber llamado trabajadores a una hora en que el rendimiento (en proporción con el jornal *obligado*) ya podía considerarse nulo. Ejemplo histórico en situación de grave crisis: Josefo Fl., *Antiq. Jud.* XX, 9, 7 [219-220].

poner el adjetivo *"envidioso"* como equivalencia (sólo aproximada) de la expresión: [hombre de] *"ojo malo"*. Esta expresión caricaturiza en su hosca mirada a quien deja asomar por ella la oscuridad de su *"mal corazón"*. Lo mismo "ojo" que "corazón" expresan la actitud profunda de *todo el hombre*. Su humillación es poner al descubierto la innoble causa que le mueve: sufrir porque el hermano goza... **¿o es que tu ojo es malo** (en última sinceridad: ¿es que *"tú"* eres malo?) **porque yo soy bueno?** [438].

Las últimas tres palabras indican el foco al que hay que ajustar la proyección de toda la parábola. La desenfocaría quien sustantivase lo que sólo son perfiles accidentales. De la misma manera que no quiere dar una lección de igualitarismo social en la tierra, tampoco quiere decir que no se va a tener en cuenta, en el más allá, la mayor o menor dedicación con que el siervo de Dios haya cumplido su servicio. Estos temas no se afirman ni se niegan; están al margen, fuera del campo visual [439]. La parábola aludía, sin duda, a un hecho contemporáneo: algunos han sido llamados "a última hora", y el Señor les otorga los beneficios del Reino en pie de igualdad con los que, de mucho tiempo atrás, ya "trabajaban" con afán por él. Y éstos han *murmurado* contra el proceder del Señor: en apariencia, por celo de la justicia; en realidad, por esa miseria tan poco varonil de los "celos"...

Pero esta flecha alusiva de la parábola debió de oscilar varias veces a lo largo de los años que transcurrieron entre la predicación de Jesús y la definitiva redacción escrita del Evangelio. Así, por ejemplo, quienes la oyesen o leyesen por los años cincuenta, no podrían menos de relacionarla con un hecho contemporáneo: la gozosa entrada de muchos procedentes del paganismo en la participación del Espíritu, con admiración de todos pero no sin protesta de algunos judeocristianos con mentalidad "de primera hora" [440]. Pero a los que escucharon a Jesús en Palestina, el contraste entre

---

[438] Estas palabras adquieren mayor relieve si las comparamos con → 19, 17. El tema de la Bondad de Dios se podría ilustrar con una preciosa antología de textos bíblicos Véanse, como ejemplo y síntesis, los Salmos 103 (102) y 136 (135); o también (en profunda analogía con la parábola) el drama de Jonás con su protesta y la consiguiente justificación del Dios bondadoso (*Jon* 4, 1-11).

[439] Resultaría muy extraño, aun en lenguaje parabólico, que los ya admitidos en el Reino escatológico (en el cielo) murmurasen contra el Señor. Tampoco se puede olvidar el principio, tan bíblico y también evangélico (→ 16, 27), de que la *retribución,* aun siendo siempre de gracia, estará de alguna manera proporcionada a las obras que por gracia habrá hecho libremente cada uno (cfr. 25, 14-30).

[440] Recordar la problemática que luego motivó el "Concilio de Jerusalén" (cfr. *Act* 10, 45-47; 11, 2-3. 17-18 y todo el capítulo 15), y sus reflejos en los escritos de San Pablo (p. ej., *Rom* 9 y 10).

los obreros de la última hora y los del amanecer les resultaría ilustración de cómo la disponibilidad al Reino de Dios de muchos "publicanos y pecadores" hería los ojos puritanos de tantos "escribas y fariseos" [441].

Cuando el evangelista incluyó la parábola en este determinado punto de su Libro, su intención debía ser compleja. Por una parte, la proximidad contextual con la de "los dos hijos" (21, 28-32) sugiere la significación más antigua (o sea, el contraste entre los "pecadores" y los dirigentes religiosos del pueblo). Pero en el conjunto de las preocupaciones eclesiales de Mateo está todavía más en primer plano el hecho de que los *gentiles* o paganos, recién incorporados a la obra del Reino, no sólo se equiparan antes parece que están por sustituir a los *judíos* [442].

La experiencia de esta entrada del mundo pagano en la Iglesia induciría al último redactor a encuadrar la parábola en el "marco" que le modifica la perspectiva. Nos referimos a la Sentencia del Señor que la introduce (19, 30) y recapitula (20, 16). La conexión de esta Sentencia con la parábola tiene como apoyo una leve analogía de fondo con el inciso: "*empezando por los últimos*..." (v. 8). Este inciso, de por sí intrascendente, pasa a tener una importancia central desde el momento en que la mencionada Sentencia o *logion* constituye en la práctica el título o lema de toda la parábola. En consecuencia, ya no tenemos—*ad mentem Matthaei*—la "parábola de la igualdad de oportunidades" (vv. 12 y 14), sino la "parábola de la inversión de precedencias". En efecto, así, de manera semejante a como aquel día fué inverso el orden en que los jornaleros fueron a trabajar en la viña y el orden en que recibieron el denario, así también se está cumpliendo, en las cosas del Reino de Dios, la Sentencia del Maestro: **pasarán a ser los últimos primeros, y los primeros últimos** (→ 19, 30) [443]. Concretamente, en la preponderancia que están adquiriendo en la Iglesia los llamados a la Fe a partir del paganismo, por encima de los que vinieron del antiguo Pueblo de Dios.

Con un paso más, "los últimos" llegarían a ser *los excluidos*

---

[441] Cfr. 9, 10-13 par; *Lc* 15, 1-2. 25-32, etc.

[442] Tema que destaca en la tercera parábola de la viña (21, 33ss; espec. versículo 43) y en la de la invitación a las bodas del hijo del rey (22, 7-10).

[443] En esta segunda formulación del *logion*, "*los* últimos" pasan al primer plano de interés (como en *Lc* 13, 30) y se determinan con el artículo, elevando el caso concreto de la parábola a principio general.

(cfr. 21, 32c y 8, 12; 21, 43; 22, 7-10). Fue el paso que dieron al añadir en muchos códices otro *logion* al versículo 16: "*porque muchos son los llamados, pero son pocos los elegidos*" (= 22, 14). Para que esta reflexión fuese consecuencia lógica de la parábola, habría que suponer que a "los primeros" se les privó del denario (o que ellos mismos lo rehusaron).

Se puede dar por seguro que esta añadidura no es del evangelista; por tanto, no es objeto de consideración para la exégesis. Pero sí para la historia de la exégesis, por cuanto refleja el espíritu con que muchos cristianos, ya a partir del siglo segundo, meditaron y se aplicaron a sí mismos la lección de esta parábola. En efecto, si esta segunda conclusión del v. 16b fuese obra de Mateo, se referiría seguramente al drama de la infidelidad de Israel y de su reprobación (→ 22, 14). Pero si fueron antiguos copistas quienes añadieron estas palabras, tomadas de otro contexto, les dieron sin duda una intención parenética, avisando a los ya cristianos que no apoyen en la pura gracia de su "llamamiento" a la Fe una presuntuosa seguridad de su definitiva "elección" o salvación.

BIBLIOGRAFIA

16, 21-28

F. KAMPHAUS, *Zwischen Abfall und Nachfolge. Auslegung und Besinnung zu Mt 16, 21-28,* BiLe 12 (1971) 48-54; B. MAGGIONI, *La passion nécessaire du Christ et de son disciple. Mt 16, 21-27,* AsS (II) 53, 1970, páginas 15-26.

16, 21 (cfr. 20, 17-19)

B. WILLAERT, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les synoptiques,* ETL 32 (1956) 24-35; D. MEYER, *Pollà patheîn,* ZNW 55 (1964) 132; cfr. P. HOFFMANN, *Mk 8, 31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung,* en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freib. i. B. 1973, páginas 170-204.

16, 22-23

E. DINKLER, *Petrusbekenntnis und Satanswort,* en *Zeit und Geschichte* (Dankesgabe an R. Bultmann) 1964, págs. 127-153 (reprod. en *Signum Crucis,* Tübingen 1967, págs. 283-312); A. FEUILLET, *"Chercher à persuader Dieu" (Ga* 1, 10a). *Le début de l'Épître aux Galates et la scène matthéenne de Césarée de Philippe,* NT 12 (1970) 350-360.

16, 24

E. DINKLER, *Jesu Wort vom Kreuztragen,* BZNW 21 (Neutest. Stud. f. R. Bultmann) 1954, p. 110-129 (reprod. en *Signum Crucis,* Tübingen 1967, págs. 77-98); C. FRINGS, *Untersuchungen zu den Texten vom Kreuztragen in der Synopse,* Roma 1971, 54 págs.; J. G. GRIFFITHS, *The Disciple's Cross,* NTS 16 (1969/70) 358-364; R. KOOLMEISTER, *Selbsver-*

leugnung, Kreuzaufnahme und Nachfolge. Eine historische Studie über Mt 16, 24, en *Charisteria I. Kôpp oblata,* Holmiae 1954, págs. 64-94.

16, 25

J. B. Bauer, *"Wer sein Leben retten will..."*, en *Neutestamentliche Aufsätze* (Fests. J. Schmid), Regensburg 1963, págs. 7-10; A. George, *Qui veut sauver sa vie, la perdra; qui perd sa vie, la sauvera,* BiViChr 83 (1968) 11-24; G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren. Psykhē in der Herrenworten der Evangelien* (StANT 14), München 1966, 181 págs.

16, 26

M. Herranz, *"¿Qué dará el hombre a cambio de su alma?" (Mc* 8, 37), CuBi 31 (1974) 23-26.

16, 28

F. J. Schierse, *Historische Kritik und theologische Exegese der synoptischen Evangelien. Erläutet an Mk 9, 1 par.,* Scholastik 29 (1954) 520-536.

17, 1-8

Bibliografía actual en J. M. Nützel, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (tesis doct. en Freiburg i. Br. 1971; edic. fot. Echter Verlag 1973). Principales estudios recientes: W. H. Williams, *The Transfiguration - A New Approach,* TU 112 (Studia Evangelica VI), 1973, págs. 635-650; M. Coune, *Radieuse Transfiguration,* AsS (II) 15, 1973, págs. 44-84; M. E. Thrall, *Elijah and Moses in Mark's account of the Transfiguration,* NTS 16 (1969/70) 305-317; L. F. Rivera, *El relato de la Transfiguración en Mateo. Estudio de crítica literaria,* RBíb 26 (1964) 31-40 [... *en la redacción del Ev. de Mc,* RBíb 31 (1969) 143-158. 229-243; ... *in redactione evang. Marci,* VD 46 (1968) 99-104]; M. Balagué, *La Transfiguración,* CuBi 24 (1967) 356-365 y RBíb 29 (1967) 51-57. 58; X. Léon-Dufour, *La Transfiguration de Jésus,* AsS (I) 28, 1963, págs. 27-44 y en *Études d'Évangile,* Paris 1965, págs. 83-122; M. Sabbe, *La rédaction du récit de la Transfiguration,* en *La Venue du Messie* (Recherches Bibliques VI), Louvain 1962, págs. 65-100; H.-P. Müller, *Die Verklärung Jesu,* ZNW 51 (1960) 56-64; H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu,* ATANT 33, Zürich 1959, 150 págs.; A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangeliste dans les récits de la Transfiguration,* Bib 39 (1958) 281-301; A. Kenny, *The Transfiguration and the Agony in the Garden,* CBQ 19 (1957) 444-452; H. Riesenfeld, *Jésus Transfiguré,* ASNU 16, Lund 1947,

IX-370 págs.; a pesar del tiempo transcurrido, conserva un positivo valor el estudio de I.-M. Vosté, *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu,* Romae 1934 [Transf. en págs. 115-167].

17, 4

Simbolismo de las "tiendas": R. Le Déaut, *Actes 7, 48 et Matthieu 17, 4 (par.) à la lumière du targum palestinien,* RSR 52 (1964) 85-90.

17, 5

J. Luzarraga, *Las tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo* (AnBib 54), Roma 1973, 306 págs. (Transf. en págs. 212-220). Sobre la *Shekhináh:* A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur* (Studia Judaica, Band V), 1969, XII-564.

17, 11-12

J. Duncan M. Derrett, *"Elijah comes first to restore..."*, en *Law in the N. T.,* London 1970, págs. 358-362 [cfr. BZ 9 (1965) 242-246].

17, 14-21

X. Léon-Dufour, *L'épisode de l'enfant épileptique,* en *La Formation des évangiles* (1957), págs. 85-115, y en *Études d'Évangile,* Paris 1965, páginas 183-227; J. Wilkinson, *The Case of the Epileptic Boy,* ET 79 (1967/68) 39-42.

17, 20

J. Duplacy, *La foi qui déplace les montagnes (Mt* XVII, 20; XXI, 21 et par.), en *A la rencontre de Dieu* (Mémorial A. Gelin), Le Puy 1961, 273-287.

17, 22-23 (cfr. 20, 17-19)

17, 22 - 18, 35

W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community. Mt* 17, 22 - 18, 35 (AnBib 44), Rome 1970, XVI-297 págs.; Resumen en VD 47 (1969) 225-231: *Sermo ecclesiasticus (Mt 17, 22 - 18, 35) reconsideratus.*

17, 24-27

S. Légasse, *Jésus et l'impôt du Temple (Matthieu 17, 24-27),* ScE 24 (1972) 361-377; J. Duncan M. Derrett, *Peter's Penny,* en *Law in the*

N. T., London 1970, págs. 247-265 (= NT 6 [1963] 1-15); R. BANKS, *Jesus and Custom. Temple-Tax (Mt 17, 24-27)*, ET 84 (1972/3) 265-6; G. M. LEE, *Matthew 17, 24-27*, Theology 68 (1965) 380-1; M. BLACK, *EPHPHATHA (Mk 7. 34). [TA] PASKHA (Mt 26, 18 W), [TA] SABBATA (passim), [TA] DIDRAKHMA (Mt 17. 24 bis)*, en *Mélanges bibliques Béda Rigaux*, 1970, págs. 57-62; H. MONTEFIORE, *Jesus and the Temple Tax*, NTS 11 (1964/5) 60-71; I. A. F. BRUCE, *Nerva and the Fiscus Judaicus*, PEQ 100 (1968) 145-147; D. FLUSSER, *Matthew XVII, 24-27 and the Dead Sea Sect*, Tarbiz 31, 2 (1961), págs. 150-6 y III; J. M. ALLEGRO, *An Unpublished Fragment of Essene Halakhah (4Q Ordinances)*, JSS 6 (1961) 71-73.

Sobre las MONEDAS mencionadas en el N. T.: A. SPIJKERMAN, *Coins mentioned in the New Testament*, SBFLA 6 (1955/6) 279-298.

Capítulo 18

Información y bibliografía abundante en W. G. THOMPSON (ver 17, 22 - 18, 35). Estudios recientes: P. BONNARD, *Composition et signification historique de Matthieu XVIII. Règle ecclésiastique ou éthique du Royaume?*, en *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux 1967, págs. 130-140; E. SCHWEIZER, *Matthew's View of the Church in his 18th Chapter*, ABR 21 (1973) 7-14 (cfr. también NTS 20 [1973/4] 216 y ZNW 65 [1974] 139); S. MEURER, *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens* (ATANT 63), Zürich 1972, págs. 45-62; E. R. MARTÍNEZ, *The Interpretation of Hoi Mathētai in Matthew 18*, CBQ 23 (1961) 281-292; W. TRILLING, *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18*, Düsseldorf 1960, 99 págs. (y *Das Wahre Israel*, [3]1964, págs. 106-123); W. PESCH, *Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18*, BZ 7 (1963) 220-235 (y *Matthäus der Seelsorger*, SBS 2, Stuttgart 1966, 80 págs.); L. VAGANAY, *Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources*, RB 60 (1953) 203-244 (= *Le Problème Synoptique*, 1954, páginas 361-404).

18, 1-5

Sobre el tema "EL NIÑO" en el Evangelio. Información y bibliografía en: S. LÉGASSE, *Jésus et l'Enfant. "Enfants", "Petits" et "Simples" dans la tradition synoptique*, Paris 1969, 375 págs. (estudio de *Mt* 18, 1-5 en las págs. 32-36 y 215-231. Es reelaboración de la Tesis "*Le thème évangélique de l'enfant. Étude d'exégèse*, presentada a la Pont. Comisión Bíblica en 1964. Exposición sencilla del tema en La vie spirituelle 52 [1970] 407-421: *L'enfant dans l'Évangile)*; A. GOETTMANN, *L'attitude fondamentale du disciple d'après les Synoptiques: l'enfance spirituelle*, BiViChr 77 (1967) 32-45.

18, 3

J. DUPONT, *Les Béatitudes*, t. II, Paris 1969, págs. 161-181; id., "*Matthieu 18: 3: eàn mè straphête kaì génesthe hos tà paidía*", en *Neotestamentica et Semitica* (in hon. M. Black), Edinburgh 1969, págs. 50-60.

18, 5

Cfr. A. STRUS, *Mc 9, 33-37. Problema dell'autenticità e dell'interpretazione*, RBibIt 20 (1972) 589-619.

18, 6-9 (cfr. 13, 41 y 18, 15-17)

18, 10-14

J. DUPONT, *La parabole de la Brebis perdue (Matthieu 18, 12-14; Luc 15, 4-7)*, Greg 49 (1968) 265-287; E. F. F. BISHOP, *The Parable of the Lost or Wandering Sheep, Matthew 18. 10-14; Luke 15. 3-7*, AnglTR 44 (1962) 44-57.

18, 10

R. BAUER, *Ihre Engel schauen immerfort?*, TPQ 107 (1959) 321-3.

18, 15-20

I. GOMÁ, *Esprit et ordre dans la famille de Dieu*, AsS (II) 54, 1972, páginas 16-26.

18, 15-17

H. GIESEN, *Zum Problem der Exkommunikation nach dem Matthäus-Evangelium*, Roma 1970, 120 págs. *(Mt* 18, 15-17. 18 en páginas 12-75; *Mt* 18, 8-9 en págs. 75-82).

18. 15

J. M. BOVER, *Si peccaverit in te frater tuus... Mt 18, 15*, EstBí 12 (1953) 195-98.

18, 18

Información excelente en W. G. THOMPSON, *Mt's Advice to a Divided Community* (Rome 1970) págs. 188-194. Además de los estudios indicados en 16, 13-20 (tema "atar y desatar"): G. BORNKAMM, *The Autority to "Bind" and "Loose" in the Church in Matthew's Gospel: The Pro-*

blem of Sources in Matthew's Gospel, Perspective 11 (= *Jesus and man's hope,* Pittsburgh 1970), págs. 37-50 (publicado en alemán en *Die Zeit Jesu* [Fests. H. Schlier], Freib. i. B. 1970, págs. 93-107 y en *Geschichte und Glaube,* München 1971, págs. 37-50); A. Díez Macho, *El Targum,* Barcelona 1972, págs. 107-8; J. Murphy-O'Connor, *Péché et Communauté dans le Nouveau Testament,* RB 74 (1967) 161-193; F. Rodríguez, *Mt 18, 18 en el canon décimo del Decreto Tridentino sobre la Penitencia,* Burg 13 (1972) 69-84.

18, 20

G. Rossé, *Gesù in mezzo. Matteo 18, 20 nell'esegesi contemporanea,* Roma 1972. Sobre la expresión "en mi nombre": H. Kosmala, "*In My Name*", ASTI 5 (1966/7) 87-109.

18, 22

Sobre la traducción del número (70 + 7? 70 × 7?), bibliografía en R. H. Gundry, *The Use of the O. T. in St. Mt,* Leiden 1967, págs. 139-40.

18, 23-35

Ch. Dietzfelbinger, *Das Gleichnis von der erlassenen Schuld,* EvT 32 (1972) 437-451; A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (StANT 29), München 1971, págs. 75-104; J. Duncan M. Derrett, *The Parable of the Unmerciful Servant,* RIDA 12 (1965) 3-19 (y en *Law in the N. T.,* London 1970, págs. 32-47); L. Deiss, *La parabole du débiteur impitoyable,* AsS (I) 76 (1964) págs. 29-41; C. Spicq en *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (Lectio Divina 29, Paris 1961) páginas 54-61; R. Sugranyes de Franch, *Études sur le Droit palestinien à l'époque évangélique,* Fribourg 1946.

19, 1

M. Herranz, *El Jordán y el mar de Galilea en el marco geográfico de los Evangelios,* EstBí 29 (1970) 327-352 (espec. 328-338).

19, 3-9 y 5, 31-32

Con frecuencia el estudio de estos dos textos se integra en la consideración general del tema "matrimonio y divorcio en el N. T.". Bibliografía en continua reactualización y sorprendente abundancia a todos los niveles (científico, informativo, de divulgación). Más que en ningún otro punto del N. T., deben aceptarse con reserva los (frecuentes) jui-

cios sobre el valor definitivo de una determinada sentencia (o, respectivamente, sobre el anacronismo de otra). La atención suele concentrarse en los incisos 5, 32 y 19, 9.

Presenta con claridad el estado de la cuestión, clasificación de opiniones y principales representantes de ellas: L. SABOURIN, *Les incises sur le divorce,* BTBib 2 (1972) 80-87. En bastantes revistas de nivel medio se encuentran visiones panorámicas análogas; p. ej., M. ADINOLFI, *Gesù e il matrimonio. Riflessioni sui testi evangelici,* BibO 14 (1972) 13-29 [y 118]; G. *Giavini* en ScuolC 99 (1971) 83-93, etc.

Por la influencia que ejerció (e indirectamente sigue ejerciendo) se debe mencionar la obra de J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament,* 1948 (o su artículo *"Nisi fornicationis causa". Comment résoudre cette "crux interpretum"?,* RSR 35 (1948) 442-464. Algún ejemplo de los muchos que siguieron su opinión: A. VACCARI en Bíb 36 (1955) 149-151 y en RBibIt 3 (1955) 97-119; B. CELADA en CuBí 16 (1959) 47; J. DAUVILLIER en el resumen informativo: *Explications proposées de l'incise de saint Matthieu (Les Temps Apostoliques,* Paris 1970, págs. 394-405).

Interesante la oposición de J. DUPONT, *Mariage et Divorce dans l'Évangile. Matthieu 19, 3-12 et parallèles,* Bruges 1959, 239 págs. (recensión de M. ZERWICK en VD 38 [1960] 193-212). Exposición pastoral del mismo J. DUPONT en AsS (I) 97, 1967, págs. 31-41.

Ejemplo curioso del frecuente contraste de opiniones entre diversos autores, aun dentro de una misma confesión, en los artículos de A. M. DUBARLE, *Mariage et divorce dans l'Évangile,* OrSyr 9 (1964) 61-73, y J. DAUVILLIER, *L'indissolubilité du mariage dans la nouvelle Loi,* OrSyr 9 (1964) 265-289.

Sobre la interpretación doctrinal y práctica de los primeros siglos, cfr. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle,* Paris 1971, 410 págs. Del mismo autor, en contraste con J. MOINGT: BLitE 70 (1969) 3-43; en contraste con J. POSPISHIL: IrTQ 38 (1971) 21-41 (respuesta de Pospishil, *ibíd.* págs. 338-347).

Historia de un período de controversia: V. N. OLSEN, *The New Testament Logia on Divorce. A Study of their Interpretation from Erasmus to Milton,* Tübingen 1971, VI-161 págs.

Algunos libros o artículos recientes que abarcan todo el N. T.: H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament* (ATANT 52), Zürich/Stuttgart 1967, 288 págs. [textos de *Mt* en págs. 82-119; bibliografía en páginas 267-273]; K. HAACKER, *Ehescheidung und Wiederverheiratung im N. T.,* TQ 151 (1971) 28-38; H. GREEVEN, *Ehe nach dem N. T.,* NTS 15 (1968/69) 365-388; A. ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt 19. 3-12 and 1 Cor 11. 3-16* (ASNU 24), Lund 1965, 210 págs. (Véase recensión de RB 76 [1969] 303s.)

Estudios sobre puntos concretos: A. KRETZER, *Die Frage: Ehe auf Dauer und ihre mögliche Trennung nach Mt 19, 3-12,* en *Biblische Rand-*

bemerkungen (Fests. R. Schnackenburg), Augsburg 1974, págs. 218-230; G. LOHFINK, *Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5, 32*, en *Biblische Randbemerkungen*, Augsburg 1974, páginas 207-217; B. MALINA, *Does Porneia mean Fornication?*, NT 14 (1972) 10-17; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, en *Schriften zum N. T.*, München 1971, págs. 414-434 (= *Theologie der Ehe*, hrsg. von G. Krems und R. Mumm, Regensburg und Göttingen 1969, págs. 9-36); G. SCHNEIDER, *Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des N. T.*, TTZ 80 (1971) 65-87; T. STRAMARE, *Matteo divorzista?*, Div 15 (1971) 213-235 [cfr. S. BARTINA en EstBí 32 (1973) 385-388]; L. RAMAROSON, *Une nouvelle interprétation de la "clausule" de Mt 19, 9*, ScE 23 (1971) 247-251; B. BYRON, *The Brother or Sister is Not Bound. Another look at the New Testament Teaching on the Indissolubility of Marriage*, New Blackfriars 52 (1971) 514-521; B. SCHALLER, *Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Fests. J. Jeremias), Göttingen 1970, págs. 226-246; J. DUNCAN M. DERRETT, *The Teaching of Jesus on Marriage and Divorce*, en *Law in the N. T.*, London 1970, págs. 363-388; P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Utugtsklausulen og Josef i Matthaeusevangeliet*, SEA 34 (1969) 122-146 (confróntese NTA 15 [1971] 493); A. SAND, *Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31 und 19, 3-9*, MüTZ 20 (1969) 118-129; A. QUACQUARELLI, *Gli incisi ellittici (5, 32a e 19, 9a) nella compositio di Matteo*, VeChrist 6 (1969) 5-31; M. DIEKHANS, *Mt 19, 9 (5, 32)*, REB 28 (1968) 425-427; A. MAHONEY, *A New Look at the Divorce Clauses in Mt 5, 32 and 19, 9*, CBQ 30 (1968) 29-38; J. B. BAUER, *De coniugali foedere quid edixerit Matthaeus? (Mt 5, 31s;* 19, 3-9), VD 44 (1966) 74-78.

19, 6

A. QUACQUARELLI, *L'esegesi di Tertulliano a Matteo 19: 6*, en *Kyriakon* (Fests. J. Quasten), Münster 1970, págs. 511-520.

19, 10-12

Exposición y bibliografía hasta 1968 en J. BLINZLER, *"Zur Ehe unfähig..." Auslegung von Mt 19, 12*, en *Aus der Welt und Umwelt des N. T.*, Stuttgart 1969, págs. 20-40 (ampliación de *Eisin eunoûkhoi - Zur Auslegung von Mt 19, 12*, ZNW 48 [1957] 254-270); J. BLINZLER, *Justinus Apol. I, 15, 4 und Matthäus 19, 11-12*, en *Mélanges B. Rigaux*, Gembloux 1970, págs. 45-55; B. RIGAUX, *Le célibat et le radicalisme évangélique*, NRT 94 (1972) 157-170; J. GALOT, *La motivation évangélique du célibat*, Greg 53 (1972) 731-758; G. SEGALLA, *Il testo più antico sul celibato: Mt 19, 11-12*, SP 17 (1970) 121-137; Q. QUESNELL, *"Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven" (Mt* 19, 12), CBQ 30 (1968)

335-358; D. W. TRAUTMAN, *The Eunuch Logion of Matthew 19, 12: Historical and Exegetical dimensions as related to Celibacy,* Rome 1966, XII-131 págs.; W. BAUER, *Matth 19, 12 und die alten Christen,* en *Neutestamentliche Studien G. Heinrici,* Leipzig 1914, págs. 235-244, reprod. en *Aufsätze und kleine Schriften,* Tübingen 1967, págs. 253-262; J. DUPONT, *Les eunuques,* en las págs. 161-220 de *Mariage et divorce dans l'Évangile,* Bruges 1959.

A propósito de estos versículos, con frecuencia se alude al "celibato" en Qumrán. Cfr. H. HÜBNER, *Zölibat in Qumran?,* NTS 17 (1970/71) 153-167; A. GUILLAUMONT, *A propos du célibat des Esséniens,* en *Hommages a André Dupont-Sommer,* Paris 1971, págs. 395-404; A. MARX, *Les racines du célibat essénien,* RQumran 7 (1970) 323-342; C. DANIEL, *Esséniens et Eunuques* (Matthieu 19, 10-12), RQumran 6 (1968) 353-379. 380-390.

19, 13-15

J. DUPONT, *Les Béatitudes,* II, Paris 1969, págs. 143-161 y demás bibliografía fundamental indicada a propósito de 18, 1-5. Sobre el tema del bautismo de los niños, bibliografía y exposición sintética en S. LÉGASSE, *Jésus et l'Enfant,* Paris 1969, págs. 210-214.

19, 16-30

S. LÉGASSE, *L'appel du riche,* Paris 1966, 294 págs. (resumen del tema en *La pauvreté évangélique* [lire la Bible 27], Paris 1971, págs. 65-91); B. CELADA, *Mateo 19: 16-30 y la perfección cristiana,* CuBí 27 (1970) 106-109; N. B. STONEHOUSE, *The Rich Young Ruler,* en *Origins of the Synoptic Gospels,* London 1964, págs. 93-112; H. TROADEC, *La vocation de l'homme riche,* ViSp 120 (1969) 138-148; A. F. J. KLIJN, *The question of the Rich Young Man in a Jewish-Christian Gospel,* NT 8 (1966) 149-155.

19, 17

B. CELADA, *"Nadie es bueno sino sólo Dios",* CuBí 26 (1969) 106-108.

19, 21 (sobre el tema "perfección", cfr. 5, 48)

19, 24

E. BEST, *The Camel and the Needle's Eye,* ET 82 (1970/71) 83-89; R. KÖBERT, *Kamel und Schiffstau: Zu Markus 10, 25 (Par.) and Koran 7, 40/38,* Bib 53 (1972) 229-233; B. CELADA, *Más acerca del camello*

y la aguja, CuBí 26 (1969) 157-158; E. C. DELL'OCCA, *Camello por el ojo de una aguja,* RBíb 25 (1963) 43-46.

19, 28

J. DUPONT, *Le logion des douze trônes,* Bib 45 (1964) 355-392; A. CHARBEL, *O Conceito de "Palingenesia" ou Regeneraçao en Mt 19, 28,* RCB 7, número 23 (1963) 13-18. 51-65. Cfr. también A. VÖGTLE en *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos,* Düsseldorf 1970, págs. 156-166, y la bibliografía correspondiente a 10, 2.

20, 1-16

J. D. M. DERRETT, *Workers in the Vineyard: A Parable of Jesus,* JJS 25 (1974) 64-91; S. MEURER, en *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens* (ATANT 63), Zürich 1972, págs. 29-41; M. LEDRUS, *Il salario evangelico,* PalCl 50 (1971) 14-27; A. ORBE, *San Ireneo y la parábola de los obreros de la viña,* EstE 46 (1971) 35-62. 183-206; K.-P. JÖRNS, *Die Gleichnisverkündigung Jesu,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Fests. J. Jeremias), Göttingen 1970, págs. 157-178; C. L. MITTON, *The Workers in the Vineyard,* ET 77 (1965/66) 307-311; J. DUPONT, *Les ouvriers de la vigne,* AsS (I) 22 (1965) 28-51; TH. C. VAN STOCKUM, *Idiota cum Evangelista Matthaeo luctans,* NTTs 19 (1964/65) 15-21; W. WENKER, *Alcance de Mt 20, 1-16 en labios de Jesús,* RBíb 26 (1964) 140-145; E. WOLF, *Gottesrecht und Nächstenrecht,* en *Gott in Welt* (Fests. K. Rahner), Freiburg i. B. 1964, II, 640-662; J. DUPLACY, *Le maître généreux et les ouvriers égoïstes,* BiViChr n.º 44 (1962) 16-30; J. B. BAUER, *Gnadenlohn oder Tageslohn,* Bib 42 (1961) 224-228; A. FEUILLET, *Les Ouvriers de la Vigne et la Théologie de l'Alliance,* RSR 34 (1947) 303-327.

Muchos autores derivan la exégesis de la parábola al tema de la "retribución". Estudio característico: D. BILLERBECK, *Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20, 1-16 und die altsynagogale Lohnlehre* (20. Exkurs del *Komment. zum N. T. aus Talm. u. Midr.,* IV, 1, páginas 484-500); en sentido contrario, H. HEINEMANN, *The Conception of Reward in Mat XX. 1. 16,* JJS 1 (1948/49) 85-89. Algunos estudios de conjunto: W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu,* München 1955, X-156; C. F. D. MOULE, *Punishment and Retribution,* SEA 30 (1965) 21-36; G. DE RU, *The conception of reward in the teaching of Jesus,* NT 8 (1966) 202-222; C. WIÉNER, *Mérite et rétribution,* AsS (I) 22 (1965) 52-67.

X

LA SUBIDA A JERUSALEN

EL HIJO DE DAVID, MESIAS-REY DE LOS HUMILDES, VISITA, INTERPELA Y JUZGA A SU CIUDAD

A) PRELUDIO

1. El Hijo del Hombre va a ser crucificado

TERCER ANUNCIO DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN (20, 17-19).

2. El sacrificio del Redentor, norma del servicio apostólico

COMUNIÓN DE DESTINO ENTRE LOS DISCÍPULOS Y EL MAESTRO. HUMILDAD Y SERVICIO DE LOS MÁS RESPONSABLES EN LA IGLESIA, A EJEMPLO DEL REDENTOR (20, 20-28).

B) CAMINO, ENTRADA Y ACCION

1. El Señor misericordioso, Hijo de David, camino de Sión

LOS CIEGOS DE JERICÓ (20, 29-34).

2. El Hijo de David, Rey de humildad y de paz

LA ENTRADA DEL MESÍAS EN JERUSALÉN (21, 1-11).

3. El Mesías "en el Templo"

EXPULSIÓN DE LOS MERCADERES. CURACIÓN DE ENFERMOS. ACLAMACIONES DE LOS NIÑOS (21, 12-17).

C) MAGISTERIO

Preludio: El signo profético de la higuera

LA MUERTE DE LA HIGUERA QUE NO HA DADO FRUTO. EFICACIA DE LA FE (21, 18-22).

El ministerio de la Palabra en Jerusalén

I. *En el Templo*

1. **Enseñando en el Templo.**

A) *Contrastes entre Jesús y los adversarios*

La pregunta sobre la autoridad de Jesús (21, 23-27).

2. **Tres parábolas.**

a) Indiferencia ante la Misión de Juan.
La parábola de los dos hijos (21, 28-32).

b) Rebelión contra el Mesías, Hijo de Dios.
La parábola de los viñadores rebeldes (21, 33-46).

c) Contra los Mensajeros de la Buena Nueva.
La parábola de los convidados a bodas (22, 1-14).

3. **Tres cuestiones.**

a) Dios y el César.
El tributo al Imperio romano (22, 15-22).

b) El Dios que da vida.
La resurrección de los muertos (22, 23-33).

c) El Amor, recapitulación de la Ley.
El mayor Mandamiento (22, 34-40).

4. **El Mesías—Jesús—es el Señor.**

¿"Hijo de David" o también "Kyrios"? (22, 41-46).

B) *Denuncia profética contra los responsables de la infidelidad de "Jerusalén" al plan de Dios.*

1. Aviso y exhortación al pueblo y a los discípulos (23, 1-12).
2. Inculpación y sentencia contra los responsables (23, 13-36).
3. Acusación y juicio de Jerusalén (23, 37-39).

II. *En el Monte de los Olivos* (= sección XI)

El camino de la cruz "sube" a Jerusalén. Sirve de preludio a esta última etapa el tercer anuncio de la Pasión, que es ya un programa concreto. Al manifestar los discípulos, una vez más, su falta de comprensión, Jesús les revela el sentido teológico del Sacrificio que ha venido a ofrecer y será para ellos norma de un nuevo estilo de autoridad.

Momento principal, la epifanía mesiánica del "Hijo de David" ante la Ciudad y en el Templo. Mateo recoge la común tradición evangélica y le da su colorido peculiar. Jesús, plenitud de las profecías, Rey de Paz, centro de una comunidad que respira alabanza de Dios por boca de los pobres, los enfermos, los "niños".

Como siempre en la obra de Mateo, el mayor espacio e interés se reserva a la *Palabra*. Con "Autoridad" definitiva, el Señor enseña, acusa y condena. La nota dominante de esta sección es la de un *proceso a la incredulidad de* [*los responsables de*] *Israel*. Tema angustioso, que sería injusto llevar más allá de su exacto límite, al que procuraremos ajustarnos. La última palabra a su Pueblo es la de un infinito amor sin respuesta: "*¡Jerusalén, Jerusalén...!*" (23, 37).

A) PRELUDIO

1. El Hijo del Hombre va a ser crucificado

El *Camino hacia Jerusalén,* impreciso hasta ahora (16, 21; 19, 1...), se va dibujando más concreto a medida que se acerca a su término, y pronto sus pasos se podrán señalar sobre un mapa (20, 29; 21, 1. 10. 12). Ahora se llama *subida* [1].

Es la única **peregrinación pascual** según la Catequesis sinóptica [2]. A la emoción íntima de Jesús *(Lc* 22, 15) responde en torno a El un clima de angustia *(Mc* 10, 32), de expectación *(Lc* 19, 11), de desconcierto *(Mt* 20, 20s par.). Los tres Sinópticos sitúan en este punto la última de las *tres predicciones de la Pasión,* en forma casi de esquema o índice. Dando por supuesto lo escrito ya en la introducción y comentario a las dos precedentes (→ 16, 21; → 17, 22-23), añadimos las siguientes reflexiones:

a) Una triple repetición tiene valor pedagógico de *super-insistencia* [3]. Al jalonar esta última fase de la Misión de Jesús con "tres" anuncios de la Pasión y Resurrección, la Catequesis sinóptica quiso subrayar la importancia excepcional de este tema en su Cristología.

b) Las sucesivas predicciones van adquiriendo progresivamente más claridad y detalle. Esta tercera (sobre todo en *Mt* y *Mc)* es ya casi la misma historia de la Pasión en compendio. En el comentario se indica junto a cada palabra o frase la cita del texto que le corresponde. Mateo, acercándose en esto a Juan, supone a Jesús consciente hasta del concreto género de muerte que le espera: la crucifixión. Nada obsta a que la redacción de estas predicciones

---

[1] En un sentido también (aunque no únicamente) topográfico, muy acentuado a partir del valle del Jordán. La diferencia de nivel entre Jericó (aproximadamente, - 250) y Jerusalén es de unos 1.000 metros, en un camino que entonces no llegaba a los 30 kilómetros.

[2] *Lc* 2, 41ss no forma parte de ella.

[3] Cfr., vgr., 26, 34. 69-75; 26, 39. 42. 44; *Jn* 21, 15-17, etc.

esté matizada por la experiencia de los hechos y por las consiguientes fórmulas didácticas y de profesión de fe divulgadas en la Comunidad. Incluso es probable que haya en ellas un reflejo intencionado de la experiencia martirial de los cristianos perseguidos [4]. El plural: "*subimos* a Jerusalén..." envuelve a los discípulos en el compromiso de entrar en comunión con el dolor del Hijo del Hombre.

c) Esta posterior experiencia cristiana no suprime el hecho de que Jesús, durante el último período de su actividad, predijese una y seguramente varias veces su muerte, no como simple presentimiento sino con seguridad profética. Cuando la Catequesis reflexionaba sobre hechos de Jesús, en tanto afirmaba o daba por supuesto que habían sido objetivamente tales, en cuanto quería con sinceridad que la reflexión sobre ellos comprometiese de veras la vida y conciencia de sus discípulos.

d) Las tres principales predicciones de su Pasión y Glorificación son hitos que marcan una línea psicológicamente continua, de importancia capital en la Cristología, no sólo de Juan, sino tambien de los Sinópticos: la *presciencia* con que Jesús camina libremente hacia su destino. Esta clara conciencia, que aflora en bastantes textos a lo largo de la Catequesis elaborada por Mateo [5], pasará a primer término en el inmediato preludio del relato de la Pasión [6]. No es la actitud de quien se somete a una fatalidad indeclinable (→ 16, 21). El destino, divinamente pre-escrito, "*tiene que*" cumplirse; pero no es una ley impersonal, sino un acto de la Voluntad del Padre asimilado por la libre (26, 53) Voluntad del Hijo (26, 39. 42. 44: → 6, 10b). Ya antes de la redacción escrita de los Evangelios, los cristianos contemplaban *(Fil* 2, 5-8) en el camino del Siervo hacia la cruz aquella actitud, exclusiva del que es Hijo de Dios, que armoniza en una misma decisión la *libertad* de iniciativa con la sincera *obediencia.*

Tercer anuncio de la Pasión y Resurrección
(20, 17-19. Cfr. *Mc* 10, 32-34; *Lc* 18, 31-34)

20, 17 **A punto, pues, de emprender Jesús la subida a Jerusa-**

---

[4] Comparar 20, 19 con 23, 34 y con 10, 17-18. 38; cfr. vol. I, pág. 529.
[5] Vgr., 9, 15; 10, 38; 12, 40; 16, 24; 17, 12; 20, 22s. 28; 21, 38s.
[6] Cfr. 26, 2. 12. 21ss. 28s. 31s. 45. 53s.

lén, tomó consigo a los Doce [discípulos] a solas y les dijo por el camino:

18 **"He aquí que subimos a Jerusalén,**
y el Hijo del Hombre será entregado
a los jefes sacerdotales y escribas;
y lo condenarán a muerte,
19 **y lo entregarán a los paganos**
para que lo ultrajen
y azoten
y lo crucifiquen;
y al tercer día resucitará."

Los israelitas decían "*subir* a Jerusalén" en sentido propio, debido a la posición alta de la ciudad en la arista del tejado fuertemente inclinado de Oeste a Este que forman los montes de Judá; la impresión de *subida* era muy acentuada para quienes viniesen, como Jesús aquella vez, del valle del Jordán pasando por Jericó. **A punto, pues, de emprender Jesús la subida a Jerusalén** [7], **tomó consigo a los Doce [discípulos] a solas,** por tratarse de un tema todavía reservado al *círculo íntimo,* y **les dijo por el camino...** Las primeras palabras de la profecía-resumen son idénticas o equivalentes en los tres Sinópticos: "**He aquí que subimos a Jerusalén...**" El presente de indicativo subraya la inminencia del misterio ("estamos subiendo"). El lenguaje sacro-popular había dado a la expresión **subir a Jerusalén** resonancia cultual de peregrinación hacia el Templo, sobre todo con motivo de la festividad pascual. El anuncio de Jesús lleva implícita esta profunda intención: *vamos al misterio de la Pascua,* en lo que tiene de dolor (26, 2), de intimidad (26, 18-19), de liberación (26, 28), de gloria (26, 64; 28)...

El desarrollo de la Pasión está resumido en dos fases: el *proceso judío* y la *ejecución* llevada a término por los paganos o *romanos.* Las dos se introducen con el expresivo verbo **entregar** (→ 17, 22): ... **y el Hijo del Hombre será entregado** por uno de sus mismos discípulos [8], **a los jefes sacerdotales y escribas;** es decir, a aquellos dirigentes del pueblo judío, que constituían, junto con los Ancianos (cfr. 16, 21 par) o nobles, el supremo Sanedrín; y

---

[7] *Méllōn dè anabáinein...* Lect. del cód. Vatic. y algunas versiones.
[8] 26, 14-16. 20-25. 45-50; 27, 3s.

éstos **lo condenarán a muerte**[9] **y lo entregarán a los paganos,** es decir, a la autoridad del Imperio en la persona de Poncio Pilato (27, 2), **para que** ella ejecute la sentencia como responsable jurídico, aunque también como instrumento moral de quienes lo entregaron[10]. La consecuencia de esta segunda entrega ha de consistir en que los paganos, después que lo **ultrajen** (27, 27-31) **y azoten** (27, 26), lo lleven al último suplicio y, conforme al uso romano, **lo crucifiquen** (27, 31ss).

Este texto de Mateo es el primero y único en los Sinópticos en que se dice concretamente que el suplicio consistirá en la muerte de *cruz*[11]. Aunque la triple tradición alude a ello cuando define el camino de los seguidores como una *vía crucis*[12].

Como en todos los textos de las tres predicciones (excepto *Lc* 9, 44), al hablar de los sufrimientos del Hijo del Hombre se añade, como reflejo de profesión de Fe, la mención de su definitivo y principal término glorioso: **y al tercer día resucitará**[13].

2. El Sacrificio del Redentor, norma del Servicio apostólico

A cada una de las tres principales predicciones de la Pasión sigue una escena, en la que los discípulos (cfr. 18, 1 par) o alguno de ellos (cfr. 16, 22 par) ponen de manifiesto su estado de ánimo en disconformidad con el espíritu de Jesús. De esta manera, la Catequesis introduce pedagógicamente una corrección del Maestro, que les enseña cómo deben identificarse con El en el camino del Sacrificio.

El papel de alumnos cogidos en falta toca ahora a los "hijos de Zebedeo" y, por reacción, a los demás discípulos (v. 24). La lección será la misma de antes: "llevando la cruz" (→ 16, 24) o "bebiendo su cáliz" (20, 22s), el discípulo tiene que participar en el destino del Maestro (10, 24s). El Seguimiento (→ 8, 18) no es sólo "imitación" de Cristo, sino *comunión* de muerte y vida con El.

La presente unidad tiene dos partes, conectadas por un inciso de transición (v. 24). La primera parte, *narrativa,* da pie al tema

---

9 26, 57-66; 27, 1. 3.
10 27, 20-25. Cfr. *Act* 2, 23; 3, 13-15; 4, 10; 13, 27s, etc.
11 Probablemente por retoque redaccional. En San Juan la concreta predicción (o alusión) se da desde el principio: 3, 14; 12, 32s; 18, 32.
12 *Mt* 10, 38 y *Lc* 14, 27; *Mt* 16, 24 = *Mc* 8, 34 = *Lc* 9, 23.
13 → 12, 40; cfr. 27, 63 y 28, 6s.

doctrinal de la segunda presentando la inoportuna gestión de dos discípulos, a la que Mateo, no sin sentido de realismo humano, añade la complicidad de su madre. Contra lo que parece a primera vista, este singular escolio en las Memorias apostólicas pudo ser un gesto de veneración a Santiago. También el autor del último capítulo del cuarto Evangelio quiso aureolar el recuerdo de Pedro, haciendo constar que su martirio se lo predijo personalmente Jesús (*Jn* 21, 18-19). Cuando el grupo apostólico sintió el vacío del hermano protomártir, comprendería y quiso que permaneciese viva la memoria de aquella gloriosa predicción: "*beberéis mi cáliz...*"

Pero la anécdota de Santiago y Juan sirvió ante todo a la Catequesis como hecho de vida para apoyar la *doctrina* que leemos en la segunda parte. La ambición por los primeros puestos replantea en la esfera "discipular" (es decir, según la perspectiva del redactor, en la problemática interna de la Iglesia) la tensión entre "los primeros" y "los últimos" que ha ido apareciendo en diversos pasajes (18, 1, etc.) y, sobre todo, en la parábola precedente (→ 19, 30). La tensión se traduce ahora a las respectivas actitudes de *mandar* o *servir*. El Mesías habla a los futuros dirigente y responsables de su Comunidad mesiánica en la tierra. Entra en juego, de alguna manera, el concepto de "autoridad". En los antípodas de los procedimientos paganos de gobierno (v. 25) y a imagen y semejanza del Siervo de Yahveh (v. 28), se añade una más al catálogo de las paradojas evangélicas: la de la *autoridad = servicio* (v. 26-27).

Comunión de destino entre los discípulos y el Maestro. Humildad y servicio de los más responsables en la Iglesia, a ejemplo del Redentor
(20, 20-28. Cfr. *Mc* 10, 35-45; [*Lc* 22, 24-27])

A

20, 20 **Entonces se le acercó la madre de los hijos de Zebedeo, con sus hijos, prosternándose y en actitud de pedirle algo.**
21 **Y El le dijo:**

"¿Qué quieres?"

Dícele:

"Di que se sienten estos dos hijos míos,
uno a tu derecha y otro a tu izquierda,
en tu Reino."
22 Mas Jesús, respondiendo, dijo:
"No sabéis lo que estáis pidiendo:
¿Podéis beber el cáliz que Yo voy a beber?"
Dícenle:
"Podemos"
23 Díceles:
"Mi cáliz, ciertamente, lo beberéis;
pero el sentarse a mi derecha y a mi izquierda
no es cosa mía concederlo,
antes [es] para aquellos para quienes está preparado
[por mi Padre."

B

24 Y al enterarse los Diez, se indignaron contra los dos her-
[manos.
25 Mas Jesús los llamó a Sí y les dijo:
"Sabéis que los jefes de las naciones las dominan como
[soberanos
y los grandes las tratan con imperio.
26 No será así entre vosotros:
antes quien aspire a ser grande entre vosotros,
será vuestro servidor;
27 y el que aspire a ser el primero entre vosotros
será vuestro esclavo.
28 Así como el Hijo del Hombre no vino a ser ser-
sino a servir [vido,
y a dar su vida en rescate por muchos."

A

Marcos (10, 35-37) presenta por sus nombres a "Jacobo" y Juan pidiendo ellos mismos los puestos de preferencia. Mateo suaviza el exabrupto de los dos Apóstoles (10, 2c) componiendo una escena que refleja el áulico protocolo con que, según el Libro de

los Reyes, se presentó Betsabé a David para asegurar el trono a su hijo Salomón *(1 Re* 1, 15-21): **Entonces** (→ 4, 1) **se le acercó** (→ 5, 1; 17, 19) **la madre de los hijos de Zebedeo, con su hijos, prosternándose** (→ 2, 11) **y en actitud de pedirle algo.** El lector de Mateo ya sabe por dos pasajes quiénes eran "los hijos de Zebedeo" (4, 21 y 10, 2). Su madre se llamaba Salomé (cfr. *Mc* 15, 40 y *Mt* 27, 56), y estaba entre las que *"servían" a Jesús* (→ 8, 15; cfr. 27, 55 par.) como auxiliares del grupo apostólico (cfr. *Lc* 8, 1-3) [14]. El gesto de la mujer recordaría el de tantos otros que "se acercaban" a Jesús para pedirle una gracia de salud (→ 8, 2); **y El le dijo: "¿Qué quieres?"** (cfr. 20, 32).

Dícele la mujer: **"Di que se sienten estos dos hijos míos, uno a tu derecha y otro a tu izquierda, en tu Reino."** La sorprendente disonancia de la petición en contraste con el recién trazado programa de la *Subida a Jerusalén* (20, 17-19) pone una vez más en relieve la incomprensión del misterio de la cruz. Por otra parte, la súplica traduce una absoluta confianza en el poder de la Palabra del Maestro (cfr. 8, 8) y en el próximo advenimiento de *su* Rein[ad]o. Pero cristaliza en ella la apetencia de *los primeros puestos* dentro de la Comunidad apostólica (cfr. *Mc* 9, 34 par; *Lc* 22, 24). Su lenguaje se apoya en el de la promesa de los Doce Tronos (19, 28) [15]. Si suponemos que el gesto de la madre no carecía de realismo, da a entender que sus hijos gozaban ya de cierta visible preeminencia dentro del grupo (cfr. 17, 1). Su mayor obstáculo sería la *leadership* de Simón Pedro [16].

Mas Jesús, respondiendo en plural, no ya a la madre, sino a los dos discípulos, **dijo: "No sabéis lo que estáis pidiendo."** Con la pedagogía de quien reprende para estimular, acusa una vez más la *falta de inteligencia* (cfr. 15, 16; 16, 9ss. 23b) de quienes estaban destinados por vocación profesional a comprender los misterios del Reino de Dios (cfr. 13, 11ss. 51). **¿Podéis beber el cáliz que Yo voy a beber?** La pregunta introduce al tema de fondo de esta uni-

---

[14] Unas palabras de Juan (19, 25) dieron lugar a la opinión de muchos antiguos que consideraron a Salomé "hermana" (e. d., pariente) de María la Madre del Señor.

[15] Imaginando al Rey que preside con seis a la derecha y seis a la izquierda (cfr. *Neh* 8, 4), los dos inmediatos a él son "los primeros" en honor y tal vez en autoridad. La respuesta de Jesús orienta la petición a la imagen del Banquete mesiánico-escatológico.

[16] A nivel de tradición y redacción es probable que la escena aluda al contraste entre diversas tendencias, dentro de la Iglesia primitiva, en cuanto cubrían su legitimidad y relativa preeminencia (o su aislamiento) con el nombre de alguno de los grandes apóstoles o de un pariente del Señor. Mateo se declara a favor del "petrinismo" único.

dad: la *comunión de destino* entre el Mesías y sus seguidores, que caminan hacia una misma gloria (19, 18) pasando por una misma cruz.

Al decir **cáliz** (o "copa") se entiende, por espontánea metonimia, su contenido; y a este contenido se le da con frecuencia en la Biblia (como en otras literaturas orientales) un sentido metafórico, que algunas veces es en tono de alegría, pero casi siempre en tono de aflicción. Cuando el contenido de la "copa" no es únicamente derramado sobre uno, sino que "se bebe", connota una asimilación entrañable (y aun "embriagadora") del gozo o dolor que significa [17]. En la oración de Getsemaní se declarará el valor que da Jesús a la metáfora de "beber *su* cáliz" (cfr. 26, 42 par y *Jn* 18, 11). La tradición cristiana vio el *martirio* como expresión perfecta de este participar en el mismo cáliz del Señor [18]. Con lenguaje de San Pablo, la pregunta diría a los discípulos si están dispuestos a "com-padecer" (*Rom* 8, 17), "ser con-crucificados" (*Gál* 2, 19) y "con-morir" (*2 Tim* 2, 11) con Cristo.

Dicha pregunta no propone una *condición,* cumplida la cual obtendrán lo que piden, sino que subraya y explica el "no sabéis..." del inciso anterior. Y ellos, firmes en la misma ingenuidad, **dícenle: "Podemos."** La noche de Getsemaní les dará experiencia de cuánto valen las afirmaciones del "poder" humano sin la gracia (26, 31. 56b). Seguramente su prontitud iba más a las hazañas del guerrero que a la paciencia del mártir (cfr. *Lc* 22, 36-38).

Disimulando sus ilusiones presentes y pensando en la fidelidad de "después" (cfr. *Jn* 13, 36b), **díceles** Jesús: **"Mi cáliz, ciertamente, lo beberéis..."** Cuando en la Comunidad se recordaba esta escena, la profecía del Señor ya significaba una muestra de predilección sobre el primer mártir entre los Doce: Santiago, el que dio testimonio de sangre bajo Herodes Agripa, hacia el año 42 ó 43 [19].

En el correspondiente texto de Marcos (10, 38s), a la imagen de "beber el cáliz" se añade, en paralelismo sinónimo, la de *ser bautizado* (lo mismo en la pregunta que en la respuesta). Sobre la analogía entre

---

[17] Algunos textos bíblicos para ilustrar estas ideas: a) en sentido de gozo: *Sal* 23 (22), 5; 16 (15), 5; b) en sentido de sufrimiento (muchas veces en concepto de retribución punitiva): *Sal* 11 (10), 6; 75 (74), 9; *Is* 51, 17-23; *Jer* 25, 15ss; *Ez* 23, 31ss; *Ap* 14, 10; 16, 19; 18, 6 (y 15, 7 - 16, 21). En algunos de los textos citados (*Sal* 11 y 16) se subentiende la antigua práctica de utilizar una copa para echar a suertes lo que ha de corresponder a cada uno.

[18] Cfr. *Martirio de San Policarpo,* 14, 2.

[19] *Act* 12, 2. Si acaso vivía aún su madre, pudo entonces comprender de qué impensada manera se había cumplido su deseo de obtener un "primer puesto" para su hijo en el Reino de Jesús.

"bautismo" y Pasión, cfr. vol. I, pág. 126. Tal vez Mateo omitió esta segunda metáfora porque entre sus lectores la palabra "bautizar" tenía ya un concreto y definido sentido sacramental (cfr. 28, 19).

La metáfora "beber el cáliz" tiene una profunda resonancia eucarística: cfr. 26, 27s. El gesto de la Cena significa y realiza la compenetración de muerte y vida entre Jesús y los suyos.

Afirmada, de paso, la asociación de los discípulos al destino del Maestro, el diálogo vuelve al punto de partida y declara reservado a superior audiencia el privilegio que han solicitado: "... **pero el sentarse a mi derecha y a mi izquierda**[20] **no es cosa mía concederlo, antes [es] para aquellos para quienes está preparado por mi Padre**". La visión teológico-hebrea de los acontecimientos consideraba que todas las cosas y sus tiempos oportunos están *predispuestas* y *pre-sabidas* por Dios[21] desde siempre; con mucha más razón, las que se relacionan directamente con la instauración de su Reino[22].

B

Y al enterarse los Diez, se indignaron contra los dos hermanos. Instantánea psicológica, ajena a la idealización y al mito, que debemos agradecer, como otras (vgr. 16, 22), a la sinceridad de los redactores. Los fallos de los discípulos sirven pedagógicamente para introducir una enseñanza del Maestro en tono de rectificación. En la cuenta de "los Diez", también entra Pedro. No es de suponer que el enojo colectivo contra los dos hermanos naciese de razones desinteresadas. Frente al egoísmo de todos, el Maestro

---

20 La fórmula con que se expresó la madre: "*uno a la derecha y otro a la izquierda*", se repite con las mismas palabras y por única vez en el relato de la crucifixión (27, 38 par). La coincidencia, que se prestaría a una reflexión homilética, tal vez no dejó de ser intencionada por parte del evangelista.

21 En Marcos (10, 40) la frase termina con un pasivo teologal ("*para quienes está preparado*"). Mateo explicita el sujeto agente, Dios, que en labios de Jesús se dice habitualmente "el" o "mi" *Padre*. Tal vez se pueda advertir en esta conclusión un leve reflejo intencionado sobre la palabra inicial de la escena: "*la madre de...*", sugiriendo que en los oficios relacionados con el Reino de Dios no deben tener ningún peso las razones de parentesco humano. La misma idea se respira en el trasfondo de otros textos (vgr., 12, 46-50; *Jn* 7, 3ss, etc.). Podía ser un aviso en relación con el peligro, no irreal, de que se invocasen ciertos derechos de familia en orden al régimen de algunas Comunidades, en especial de las judeo-cristianas.

22 Algunos entienden el último inciso (de sintaxis elíptica muy semitizante) como si Jesús no negase su competencia o derecho a distribuir puestos en el Reino (cfr. *Lc* 22, 29s): únicamente dejaría entrever, en forma evasiva, que cuando lo haga no lo hará sino en total sintonía con la previa decisión del Padre.

pronuncia unas reflexiones sobre el nuevo concepto de *la autoridad transfigurada en servicio.*

El pensamiento se desarrolla en tres "estrofas", formada cada una por un paralelismo sinónimo. Todo converge al último inciso (v. 28b), que señala una de las cumbres teológicas más altas del Nuevo Testamento. Estas líneas no se leen sin emoción religiosa, e incluso estética. Al sistema imperialista del mando político entre los paganos (I: v. 25) se opone el ideal cristiano del dirigente-servidor (II: vv. 26-27), cuyo arquetipo es el Hijo del Hombre en su misión redentora (III: v. 28).

I. *El concepto pagano de la autoridad*

Mas Jesús los llamó a Sí y les dijo: "Sabéis que los jefes de las naciones las dominan como soberanos *(katakyrieúousin)* **y los grandes las tratan con imperio** *(katexousiádsousin)".* Los dos verbos compuestos[23] acentúan con énfasis el absolutismo con que se impone la autoridad en el régimen político de las *naciones paganas (tôn ethnôn:* cfr. 20, 19). Sería un oprobio para un israelita parecerse a los idólatras *goyim*[24]. Ni en el texto de Mateo ni en el de Marcos (10, 42) vemos una ironía[25] ni un menosprecio; el Señor constata una realidad sobradamente conocida de todos ("sabéis que..."): la del estilo autoritario con que se gobernaba en la estructura política de los pueblos paganos de su época o históricamente recientes[26]. Allá tengan ellos sus maneras, viene a decir el Maestro; muy distintas tienen que ser las de los discípulos en la familia eclesial.

II. *La autoridad transfigurada en servicio*

No será así entre vosotros. No imitéis a los jefes paganos, **antes quien aspire a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor; y el que aspire a ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo.** Este *logion* nos hace respirar de nuevo la atmósfera del

---

[23] El segundo no se usó casi nunca en el griego escrito.

[24] Etnicos o "paganos"; cfr. 5, 47; 6, 7. 32; 18, 17.

[25] Quizá sí en el de Lucas (22, 25): "... los que ejercen el dominio sobre ellos se llaman 'Bienhechores' *(Euergétai)".*

[26] Como de hecho se concibió casi siempre el gobierno institucionalizado en la antigüedad: cfr. *1 Sam* 8, 11-18.

capítulo 18. Ya no se habla, como allí, de ser *grande* en la perspectiva trascendente del Reino de los Cielos (18, 1. 4), sino "**entre vosotros**": expresión repetida tres veces, que se refiere, en la mente del redactor, a un horizonte intra-eclesial. "Grande", en lenguaje hebraizante, equivale a: *el más grande;* es decir, el mayor o máximo, en sinonimia con *"el primero"*. El paralelismo de contraste con "los jefes de las naciones" orienta la intención de este *logion* hacia aquellos que ocupen un puesto de dirección y responsabilidad, probablemente singular, dentro de las comunidades cristianas. El Señor no quiere una *Ekklesía* sin autoridad (→ 16, 19 y 18, 18); pero pone como condición a quienes la ejerzan la de tener alma de *pobre,* humildad de *niño* (18, 3s) y actitud de servicio como un *esclavo*. El candidato a "primero" o "mayor" deberá hacerse *diákonos* y *doûlos* de todos. El primer término del binomio *(diákonos* o "servidor") parece subrayar la acción (= "servir"); el segundo *(doûlos* o "esclavo"), un estado de vida (= "ser" esclavo).

En la espiritualidad de Israel era un honor ser *siervo de Dios;* pero, a nivel de convivencia humana, la personalidad se cotizaba (como en todas partes) por disponer de muchos servidores y no tener que servir a nadie. La novedad del espíritu de gobierno según el Evangelio está en *servir a los hermanos hombres*.

Estas consignas de Jesús sobre el SERVICIO son luz para el espíritu, y no artículos de un código. Sería estéril gastarlas en crítica de pequeñeces formularias. En el ambiente social de los discípulos, el verbo *servir* = "diakoneîn" se asociaba espontáneamente a la imagen del criado que sirve a la mesa; aparte el presente *logion,* véanse todos los textos de los Sinópticos en que se utiliza dicho verbo [27]. En efecto, según Lucas (22, 25-27), Jesús pronuncia este *logion* precisamente en la Última Cena, y se ofrece en ella a sus discípulos como signo y ejemplo de la actitud del siervo ante sus señores (aludiendo, sin duda, al gesto de lavarles los pies, referido en el cuarto Evangelio: 13, 4-17).

En los escritos de San Pablo se pueden espigar algunas frases explícitas sobre el tema del *servicio* en el apostolado [28]; pero es más provechoso analizar dicho tema en sus componentes vitales más característicos, que son:

a) *trabajar* siempre y sólo *por los demás,*
b) *gratuitamente,* y por connatural conciencia del deber,
c) en el espíritu y actitud de quien se siente *inferior* a ellos (aparte la misión y los dones de Dios).

---

[27] *Mt* 4, 11 par (?); 8, 15 par; 25, 44; 27, 55 par; *Lc* 8, 3; 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22, 26s; cfr. también *Jn* 2, 5. 9; 12, 2; *Act* 6, 2, etc.
[28] Vgr., *1 Cor* 9, 19; *2 Cor* 4, 5.

Los ejemplos y consejos de San Pablo para ilustrar esta triple irisación del apostolado-servicio llenarían varias páginas.

Llamar "*primero*" (*prôtos*) al que tiene autoridad, es normal en el vocabulario contemporáneo del Evangelio[29]. A la luz del presente *logion* del Señor sobre el espíritu de servicio que debe tener quien sea "primero" entre sus discípulos, resulta sugestivo (y equivale a un elogio) el que San Mateo, al recitar el catálogo de los Doce Apóstoles en uno de los momentos cruciales de su Catequesis, llame (él solo) *prôtos* a Simón Pedro (10, 2). La primera Carta de San Pedro (en la que puede haber no poco de espontáneo autorretrato psicológico) es un vademécum del espíritu de servicio llevado hasta las últimas consecuencias; culmina en la sección dedicada a los pastores del pueblo de Dios (*1 Pe* 5, 1ss), una de cuyas frases parece reflejo literal de esta consigna evangélica de no imitar a los "jefes de las naciones" (5, 3): "*...ni dominando como soberanos a los que os han tocado en suerte*" (*mēd'hōs katakyrieúontes tôn klērōn*). Desde hace siglos, el Sucesor del oficio de Pedro en la Cátedra de Roma se da el título, programáticamente evangélico, de *Servus Servorum Dei*.

El principio de la *Autoridad* "transfigurada" (que no "desvanecida") en *Servicio* podrá significar para los responsables de la Iglesia en cada momento de la Historia, además de un ideal, también un canon para contrastar actitudes. Y tal vez un motivo de *metánoia*. Aunque sin perder de vista que ni en la autoridad ni en el servicio está precisamente la suprema razón del oficio pastoral, que es, por encima de todo, un holocausto de Caridad (v. 28b).

III. *El Hijo del Hombre, arquetipo de Servidor*

Un adverbio muy usado por Mateo—**así como** (*hōsper*)—eleva a *imitación de Cristo* el mandamiento del servicio fraterno. El ejemplo del Señor se resume en dos afirmaciones paralelas:

a) **El Hijo del Hombre no vino a ser servido, sino a servir,**

b) **y a dar su vida en rescate por muchos.**

Ambas afirmaciones pertenecen a aquella categoría de Sentencias[30] por las que Jesús autodefine su Misión por medio de la fórmula "**venir...**" (→ 5, 17; 11, 3). La estructura de estas Sentencias suele ser la de una negación compensada por la afirmación contraria (*"no he venido a... sino a..."*); su acento pedagógico carga sobre la conveniencia o necesidad de rectificar un prejuicio arraigado en la mentalidad de los que escuchan. El pronombre "yo", sujeto del verbo "*venir*", es sustituido en algunos casos (*Lc*

---

[29] Cfr. *Mc* 6, 21; *Lc* 19, 47; *Act* 13, 50; 25, 2; 28, 7. 17.

[30] 5, 17; 9, 13 par; 10, 34s; 20, 28 par; *Lc* 9, 56 lec. var.; 12, 49; 10. 10 (*Mt* 18, 11 lec. var.); *Jn* 10, 10; 12, 46. 47; 18, 37.

19, 10 y 9, 56 lec. var.), como en el presente, por el título: "**el Hijo del Hombre**" (→ 16, 13).

a) Poner en labios de Jesús la afirmación de que **no vino a ser servido** *(diakonēthênai)* es de un singular realismo, en contraste con el ardiente ideal de *servir a Jesús* que se respira en todo el Nuevo Testamento, hasta en los mismos Evangelios, como aspiración personal de los que formaban la Iglesia de los Apóstoles [31]. El Lavatorio de los pies pudo ser el signo pedagógico que dio cuerpo y emoción a estas palabras del Maestro [32]. Pero la afirmación de que **vino a servir** no se agota en aquel u otros gestos ocasionales, sino que define un estilo permanente de vida [33]. La mejor glosa de este pensamiento sería el himno cristológico de la Carta a los Filipenses: "... tomó condición de siervo *(morphên doúlou)*, etc." *(Fil* 2, 5ss); el Apóstol introdujo este himno para apoyar una exhortación (como en el Evangelio) contra el afán de sobreponerse unos a otro (cfr *Fil* 2, 1-5).

Las consideraciones precedentes afectan al *logion* de la primera parte del versículo 28 en su valor independiente y genérico. Pero la tradición catequética lo englobó en una única afirmación con el de la segunda parte: "[El Hijo del Hombre ha venido] *a dar su vida en rescate por muchos.*" La conjunción ("y") que enlaza ambas frases tiene valor epexegético (= "es decir: ..."); por tanto, en la perspectiva del evangelista, el *Servicio* mesiánico de Jesús se realiza plenamente en el gesto de *dar la vida por los demás*. También en el mencionado himno cristológico de la Carta a los Filipenses (2, 8) la actitud de servicio y obediencia desemboca en la cruz.

En esta perspectiva catequética no puede menos de percibirse, ya en la primera mitad del versículo 28, una alusión [34] a la figura isaiana del *Siervo de Yahveh* (vol. I, págs. 618-628). Convergen así en este pasaje evangélico dos líneas de mesianismo, una según Da-

---

[31] Ideal que se concreta p. ej., en el título predilecto de San Pablo: "siervo de Cristo". Implícito todas las veces que se llama *Kyrios* a Jesús. En cuanto a los Evangelios, obsérvese el reflejo eclesial de los siguientes textos: *Mt* 8, 15 par; 25, 44; 27, 55 par (cfr. *Lc* 8, 3); *Lc* 10, 40 (cfr. *Jn* 12, 2); *Jn* 12, 26, etc.

[32] Comparar *Lc* 22, 27 (equivalente, por contexto con 22, 26, a *Mt* 20, 28 par) con *Jn* 13, 14.

[33] Recordar el precedente análisis de la actitud del *diákonos/doulos:* a) trabajo continuo por los demás; b) desinteresadamente; c) en situación de humildad.

[34] Alusión profunda en cuanto al pensamiento, aunque, al parecer, sin dependencia verbal, ya que en la Biblia griega no se traducía el hebreo *'bd* por *diákonos/ diakonéō*. Además, el acento del versículo 28 (en cuanto continúa el el tema de los versículos 26-27) está en ser *siervo de los demás,* no precisamente en ser *siervo de Dios* (actitud gloriosa en la espiritualidad hebrea, que no hacía falta inculcar a los discípulos).

niel y otra según Isaías: "*El Hijo del Hombre* ha venido a ser *el Siervo de Yahveh*" (→ 16, 13). Pero la intención principal de esta primero frase no es tanto evocar la figura profética del Siervo cuanto evitar el peligro de una interpretación errónea de la figura apocalíptica del *Hijo del Hombre:* la de quienes pudiesen pensar que tenía que realizarse en su primera "venida" o manifestación en la tierra aquella promesa de que "*todos los pueblos, tribus y lenguas le servirán*" *(Dan* 7, 14; cfr. 7, 27).

b) La segunda parte del versículo 28 es una reflexión teológica sobre la muerte del Hijo del Hombre que ha venido a ser el Siervo de Yahveh, es decir, **a dar la vida en rescate por muchos.** Con esto queda claro lo que quiso decir el Señor al hablar de su "cáliz". Se corrige la falta de inteligencia de los que soñaban primeros puestos en el Reino. Se ilumina de antemano el sentido profundo del próximo relato de la Pasión.

Esta reflexión teológica es un eco inconfundible del último canto del Siervo en Isaías (52, 13 - 53, 12). El fuerte hebraísmo del texto original: "*poner la vida (= néphesh)*" *(Is* 53, 10) queda muy suavizado en la expresión "dar la vida *(=psykhḗ)*" [35]. Por otra parte, cuando la palabra "vida" ("alma", *psykhé* o *néphesh)* se refiere en concreto a la propia existencia viviente personal humana, se sustituye en buen griego por el pronombre personal reflexivo: "darse a *sí mismo*". Según estas tres posibilidades lingüísticas, encontramos en el Nuevo Testamento tres diversas formulaciones de la misma expresión fundamental, referida a Cristo:

1) el hebraísmo puro *("poner el alma/vida")* en San Juan *(Jn* 10, 11. 15. 17. 18 [15, 13]; *1 Jn* 3, 16);
2) el hebraísmo atenuado *("dar el alma/vida")* en el presente texto de Mateo = Marcos.
3) la equivalencia griega *("darse* [o *entregarse*] *a sí mismo")* en las Cartas paulinas *(Gál* 1, 4; 2, 20; *Ef* 5, 2. 25; *1 Tim* 2, 6; *Tit* 2, 14).

Supremo gesto de mártir (cfr. *2 Mac* 7, 37), inmolar la propia vida era la misión vocacional de aquel anónimo "Ebed" o *Siervo* descrito en la segunda parte del Libro de Isaías. En aquel *Siervo* la Iglesia de los Apóstoles contempló a Cristo (cfr. *Act* 8, 28-35).

Definía la vocación del Ebed el que el sacrificio de su vida fuera

---

[35] Al pie de la letra: dar el "alma" o *psykhé,* en el sentido hebraizante (= *néphesh)* de "principio vital" (→ 16, 25).

por los demás. Este sentido altruista constituye el común denominador de los dos *logia* integrados en el versículo 28: para el Hijo del Hombre, *servir* a los hombres consiste en *dar la vida* por ellos. "*Por muchos*", dice el logion con una expresión hebraizante que pone en contraste la *unicidad* de la persona agente con la *multitud* de los que reciben la eficacia de su acción. Los "*rabbîm*" ("muchos") o "*ha-rabbîm*" ("los muchos") era una expresión bastante frecuente en el judaísmo contemporáneo del Evangelio (p. ej., en Qumrán), y no excluye, sino que muchas veces sugiere (e incluso exige, según el contexto) el concepto de *totalidad* [36].

La reflexión cristiana procuró ilustrar la razón y eficacia de la muerte de Cristo mediante el concepto teológico de *Redención.* El Nuevo Testamento, a través de numerosos textos, lo analiza en un amplio espectrograma de ideas o imágenes. El presente logion las concentra en una sola palabra *(lýtron),* que traducimos convencionalmente por "**rescate**".

El sustantivo **lýtron** no aparece, en todo el Nuevo Testamento, más que en esta Sentencia del Señor (= *Mc* 10, 45). Cuando oía esta palabra cualquier sencillo cristiano de las Comunidades de lengua griega, no podía menos de referirlo imaginativamente a la idea de la *liberación de un esclavo* (o de un prisionero de guerra, etcétera). Esta "liberación" connotaba, de ley ordinaria, la entrega de algo (dinero, etc.) que venía a ser considerado como el *precio* de la libertad, exigido, determinado (o condonado) por quien poseía el esclavo o retenía al prisionero. La reflexión teológica cristiana consideró ambos aspectos, el principal ("liberación") y el accesorio ("costosa" u "onerosa"), en la obra del "rescate" o *Redención* de los hombres por la muerte de Jesús.

---

[36] Cfr. *Mt* 22, 14 y 26, 28. Verificar la equivalencia en el capítulo 5 de la Carta a los Romanos, comparando los versículos 15 y 19 (los pecadores son "*los muchos*" = una multitud) con los versículos 12 y 18 (los pecadores son "*todos*") y los mismos versículos 15 y 19 (los agraciados son "*los muchos*") con el versículo 18 (la justificación es para "todos"). Comparar también *Heb* 9, 28 ("*por muchos*") con 2, 9 (equivalencia: "*por todos*"), etc. La afirmación hebrea de que el Ebed "llevó *los pecados de muchos*" *(Is* 53, 12e) se traduce al pensamiento griego en el cuarto Evangelio por "llevar/quitar *el pecado del mundo*" *(Jn* 1, 29). En el referido poema de Isaías, "los muchos" (53, 11-12); e. d., *la multitud* por la que sufre y muere el Siervo, equivale a "nosotros", "todos nosotros", "cada uno de nosotros" (cfr. 53, 4. 5. 6. 8), o sea, los pecadores: todo el pueblo de Dios - En el N. T., una larga serie de textos glosan la afirmación de que el Mesías ha dado la vida por una multitud: por los impíos *(Rom* 5, 6), por nosotros *(Rom* 8, 34; *Ef* 5, 2; *1 Tes* 5, 10; *Tit* 2, 14; *1 Jn* 3, 16), por nuestros pecados *(Rom* 5, 8; *1 Cor* 15, 3; *Gál* 1, 4; *1 Pe* 3, 18); más concretamente, por mí *(Gál* 2, 20) y por cada uno de nuestros hermanos *(Rom* 14, 15; *1 Cor* 8, 11); en perspectiva universal, por la Iglesia *(Ef* 5, 25), *por todos (2 Cor* 5, 14s; *1 Tim* 2, 6; *Heb* 2, 9).

Con respecto a la REDENCION obrada por Cristo, el acto jurídico-social de *"rescatar un esclavo"* sólo tiene valor de analogía o imagen. Por consiguiente, no se debe urgir el paralelismo más allá de lo que la realidad permite; así, por ejemplo, sería por lo menos antiestético repetir un viejo tópico (más retórico que doctrinal) que explicaba cómo el "precio" del rescate de los pecadores había sido "pagado" por Cristo al diablo... Ni se expresaría adecuadamente quien insistiese, por otra parte, en la imagen de un precio "pagado" por Jesús al Padre. La Redención es un misterio superconceptual, y las aproximaciones del lenguaje humano cuando habla de él, más que definir, sugieren.

La idea dominante es la de una *liberación;* idea muy afín a la de *Salvación* (→1, 21). En el uso y en la misma etimología de la palabra *lýtron* prevalecía también esta idea. El punto de partida de la liberación mesiánica, *según el Nuevo Testamento,* es un estado de "esclavitud" del género humano y de cada uno de los hombres, cuyo elemento primordial es *el Pecado* y *los pecados* (cfr. 26, 28). Se da por supuesto que el "esclavo" o cautivo no tiene capacidad de acción en orden a su libertad; *todo* depende del *acto redentor* (o "[apo]lýtrosis") del otro.

El arquetipo de la Obra mesiánica había sido la gesta de Yahveh al "redimir" [37] a Israel de la servidumbre de Egipto [38]. En los textos bíblicos que se refieren a esta epopeya de liberación se suele dar por supuesto que ella importa al mismo tiempo la *adquisición* del pueblo "en propiedad" y "al servicio" de Yahveh. Este matiz de "adquisición" entra también en el análisis de la obra redentora de Cristo [39].

A medida que la idea de *redención* se iba espiritualizando, ya en el Antiguo Testamento (vgr. *Sal* 130 [129], 8), se despertaba en algunos la conciencia de que el medio de liberación del pueblo no consistía tanto en el poder del "brazo extendido" (cfr. *Ex* 6, 6, etc.) cuanto en la misteriosa fuerza del dolor. Al aprecio de los héroes se asoció el de los mártires, y acabaron por descubrir en el sufrimiento de los justos, más allá de la antigua sabiduría de la paciencia resignada, una eficacia de expiación que, de alguna manera, libra de su responsabilidad penal al pueblo pecador. El paradigma popular de esta nueva *teología del dolor* fueron los mártires del tiempo de los Macabeos *(2 Mac* 7, 37s) [40]. Y el texto clásico de la Biblia (aunque no comprendido en profundidad antes de Cristo), el ya citado último Cántico del Siervo de Yahveh.

Considerar la muerte de Jesús como *lýtron* por la multitud supone en El la misión de mártir/víctima por su pueblo. El "precio" de la libertad es su *sangre (1 Pe* 1, 18s) *derramada (Mt* 26, 28 par). Este concepto de "precio" es puramente analógico; el que quiera traducirlo a categorías más propias del orden divino, no dejará de tener presente que en el vértice de todas ellas coinciden la Justicia y el Amor.

Bajo la luz de este vértice, el acto de satisfacer dicho "precio" se llamará *Sacrificio.* Además de varias afirmaciones (vgr. *Ap* 5, 6. 9. 12)

[37] *Lytróō: Ex* 6, 6; 15, 13; *Dt* 7, 8; 9, 26; 13, 5 (6); 15, 15; 21, 8; 24, 18, etcétera.

[38] Sirviéndose de Moisés, también llamado por San Esteban, en perspectiva de prefiguración del Mesías, "redentor" *(lytrōtēs: Act* 7, 35) de su pueblo.

[39] Cfr. *Act* 20, 28; *1 Cor* 6, 20; 7, 23; *2 Cor* 5, 9s, etc.

[40] Cfr. el llamado Libro "cuarto" de los Macabeos 6, 28-29 y 17, 20-22.

y alusiones (vgr. *Ef* 5, 2), el tratado clásico neotestamentario de la Obra de Cristo bajo este punto de vista está en la Carta a los Hebreos (9-10). El hecho de que la expresión del Señor ("dar la vida en rescate") sea un claro reflejo del cántico del Siervo, proyecta sobre el vocablo griego *lýtron*, en este caso concreto, el sentido técnico religioso del correspondiente vocablo hebreo *'asham (Is* 53, 10b) o *"sacrificio de expiación reparadora"*.

El aspecto más peculiar del Sacrificio del Siervo/Mesías es el de su ofrecimiento **por** los demás. Esta finalidad viene expresada, en la mayor parte de los textos ya citados, mediante la preposición griega *hypér*, cuyo sentido prevalente: *en favor de...*, no excluye, antes a veces sugiere, connota y aun expresa (vgr. *1 Re* 20 [21], 2) el matiz: *en lugar de, en sustitución de* (vgr. *2 Cor* 5, 14s). En la profecía del Siervo, es patente que el mártir anónimo sustituye de algún modo al pueblo pecador, vicarizando en sí su responsabilidad penal ante Dios[41]. Para subrayar este matiz de *sustitución*, el redactor griego de la Sentencia de Jesús transmitida por Marcos y Mateo empleó la preposición *antí*, que lo expresa unívocamente[42]. Así, pues, el *Sacrificio*-"lýtron" del Hijo del Hombre resultó ser para los hombres pecadores, en orden a la Vida escatológica de la que estaban excluidos, su humanamente imposible *"antál-lagma"* (→16, 26), su *"antípsykhon"*[43], su *"antílytron" (1 Tim* 2, 6).

El último texto citado de la primera Carta a Timoteo (2, 6) transporta a tono helenístico el arcaísmo semitizante del pasaje evangélico (v. 28b). "El Hijo del Hombre" se traduce por *Hombre;* "dar el alma/vida" por *darse a sí mismo;* "rescate por" ("lýtron antí") se resuelve en una sola palabra: *antílytron;* "muchos" se interpreta: *todos.* Dicho pasaje, por tanto, es una simple *cita* del logion de Jesús (del que *Tit* 2, 14 se puede considerar también una glosa). Es probable que en la misma Sentencia del Señor esté la fuente de otras afirmaciones análogas en los escritos apostólicos del Nuevo Testamento. También se deben relacionar con ella las expresiones eucarísticas de la Última Cena.

La última frase ha sido el punto culminante del *crescendo* exhortativo de esta unidad. En el Reino de Cristo, su discípulo no tiene que buscar el primer puesto de honor y mando (vv. 21. 25), sino el primer puesto de *servicio* (vv. 26-28a), hasta dar la vida por los demás (28b y 22-23a) como El[44]. En la mayor parte de los pasajes neotestamentarios citados en estas páginas, la muerte redentora de Cristo se considera explícitamente como acto definitivo,

---

41 Cfr. también *2 Mac* 7, 38 y *4 Mac* 6, 28s; 17, 22.

42 Dicha preposición *(antí)* se usaba ya muy poco en la época en que se escribió el Evangelio. Aparte el que estamos comentando, no aparece en ningún otro texto del N. T. en torno a la idea de Redención.

43 Cfr. 4 *Mac* 6, 29 y 17, 22. Cfr. Ignacio Mártir, *Cartas a Efeso* (21, 1) a *Esmirna* (10, 2), a *Policarpo* (2, 3; 6, 1).

44 Cfr. también *1 Jn* 3, 16 (y *Jn* 15, 12-13); *Ef* 4, 32 - 5, 2 (y *Col* 3, 13); 5, 25; *Fil* 2, 2-8; *Rom* 15, 2-3; *1 Cor* 10, 33 - 11 1, etc.

signo y recapitulación de toda su *Agape* o Amor teologal a los hombres [45]. Desde este punto de vista, las palabras del Maestro quieren decir a sus apóstoles que el oficio pastoral no será más que un ejercicio de Caridad (cfr. *Jn* 21, 15-17) en holocausto de servicio fraterno, hasta el fin *(Jn* 13, 1; 21, 18-19).

En unos pocos códices griegos o de algunas versiones orientales, y en la mayor parte de los de las antiguas versiones latinas, el versículo 28 prosigue con un fragmento apócrifo, de contextura gramatical acentuadamente semítica. Empieza por un *logion ágrafon* en forma paradójica, cuya traducción probable sería: "*Pero vosotros buscáis haceros grandes siendo pequeños, y* [así] *de grandes os hacéis pequeños*". Véase una excelente glosa poética en Juvenco, *Evangeliorum libr.* III, 612s (ML 19, 265s; CSEL 24, 104). Sigue una exhortación paralela a *Lc* 14, 8-10: "*Cuando vais invitados a un banquete, no ocupéis los puestos de honor, no sea que sobrevenga uno más digno que tú, y acercándose el maestresala te diga: Retírate más abajo, y te cubrirás de vergüenza. Pero si ocupas un puesto inferior, y viene alguien inferior a ti, el maestresala te dirá: sube más arriba, y esto te será más ventajoso.*"

[45] Textos destacados: *Gál* 2, 20; *Ef* 5, 2, 25; *Jn* 13, 1; *1 Jn* 3, 16; *Ap* 1, 5. Cfr. la Carta I de San Clemente a los Corintios, 49. 6.

B) CAMINO, ENTRADA Y ACCION

1. El Señor misericordioso, Hijo de David, camino de Sión

El relato de la curación del ciego o los ciegos de Jericó es común a los tres Sinópticos. Tema ideal para un ejercicio de *historia de la redacción* [46]. Mateo, más que Marcos (y, sobre todo, que Lucas) ha unido y casi soldado esta perícopa con la subsiguiente *entrada en Jerusalén y en el Templo*. La principal expresión-clave que articula todo el conjunto es el título HIJO DE DAVID, repetido cuatro veces (20, 30. 31; 21, 9. 15), cada una de ellas como objeto del *grito* [47] o clamor, que es súplica y aclamación ya de los pobres, ya del pueblo, ya de los niños. Dicho título (→ 1, 1) se repite en esta breve sección tantas veces como en el resto del Evangelio.

Trascendiendo el sentido popular de este título cristológico, Mateo ha puesto en boca de los ciegos, por tres veces distribuidas simétricamente (vv. 30. 31. 33), el de "*Señor*" o KYRIOS [48], que reaparecerá en la preparación de la entrada a Jerusalén (21, 3). La cita bíblica, al final de la purificación del Templo, contiene también una alusión a la dignidad de *Kyrios* referida a Jesús (cfr. 21, 16). Al término de las "controversias" de los capítulos 21 y 22 se planteará la tensión que pudo haber entre ambos conceptos: el de HIJO DE DAVID y el de KYRIOS (→ 22, 41-46).

También da cierta homogeneidad a toda esta secuencia la in-

---

[46] Que debe tener presente, además, el "duplicado" de → *Mt* 9, 27-31, la perícopa del ciego de Betsaida, según Marcos 8, 22-26, y algunos reflejos del capítulo 9 de Juan.

[47] *ékraxan* (bis), *ékradson, krádsontas.*

[48] Nos referimos, como en otras ocasiones, al sentido que tenía esta expresión o título en la Fe del redactor evangélico y los miembros de la Comunidad cristiana de Mateo.

tervención predominante del *pueblo*[49], que será representado en el Templo por su más genuina aristocracia según el Evangelio: los pobres o afligidos (21, 14) y los niños (21, 15s). Los *discípulos* siguen formando con el Maestro una íntima comunidad, distinta del pueblo[50]. Conforme a su habitual estilo en las "unidades"-milagro (→ 8, 1), Mateo se abstiene de todo rasgo descriptivo (vgr. *Mc* 10, 49-50), que no sirva directamente al puro encuentro y diálogo entre Jesús y el afligido que acude a El. Por eso, al comparar su redacción con la de los otros testigos de la tradición evangélica, las "supresiones" suelen significar poca cosa, pero las añadiduras pueden decir mucho. Una interesante en este relato es la palabra *splagkhnisthéis* en el momento de dar la vista a los ciegos (→ v. 34); en efecto, la *Misericordia entrañable y eficaz* (→ 9, 36) es la suprema razón del *servicio* (20, 28) del Hijo del Hombre, bondadoso y humilde Rey de Sión (21, 5). La ceguera de los pobres de Jericó era signo de las tinieblas de quienes estaban "sentados en sombra de muerte" (4, 16) y fueron iluminados al paso de Jesús. Mateo repetirá la curación de unos ciegos en el Templo (21, 14), en contraste con la incredulidad de los que se manifiestan ciegos de espíritu en las líneas siguientes. Se presiente la dialéctica del capítulo 9 de San Juan.

Los ciegos de Jericó
(20, 29-34 [Comp. con 9, 27-31]. Cfr. *Mc* 10, 46-52; *Lc* 18, 35-43)

20, 29 **Y, cuando salían de Jericó, le siguió una gran multitud.**
30 **Y he aquí que dos ciegos sentados junto al camino, al oír que "pasa Jesús", se pusieron a gritar diciendo:**
"¡Señor, ten compasión de nosotros, Hijo de David!"
31 **Mas la gente les regañaba para que se callasen. Pero ellos gritaron aún más, diciendo:**
"¡Señor, ten compasión de nosotros, Hijo de David!"
32 **Y deteniéndose Jesús, los llamó y dijo:**
"¿qué queréis que haga por vosotros?"

49 *ókhlos - ókhloi:* 20, 29. 31; 21, 8-9. 11.

50 Obsérvese el significativo plural del versículo 29 *(ekporeuoménōn autōn)* en contraste con el singular referido a solo Jesús en Marcos (10, 46: *ekporeuoménou autoû)* y en Lucas (18, 35: *en tô eggídein autón).*

33 **Dícenle:**
"Señor, que se nos abran los ojos."
34 **Movido a entrañable compasión, Jesús les tocó los ojos,**
y al instante recobraron la vista,
y le siguieron.

Seguiremos el esquema de las "narraciones de milagros" (vol. I, páginas 437s):

a) Ambientación circunstancial

Y, cuando salían de Jericó, le siguió una gran multitud. Primera indicación topográfica precisa del "camino a Jerusalén". Desde Jericó empieza la ardua *subida* (→ 20, 17s). El territorio de Jericó es, por naturaleza, oasis, encrucijada y frontera, que exige la presencia de una población. Destruida y reedificada numerosas veces a través de varios milenios, la "ciudad de las palmeras" *(Dt* 34, 3, etc.), la más antigua que se conoce en la tierra, era en tiempo de Jesús una moderna urbanización, obra en gran parte de Herodes (→ 2, 1) y Arquelao (→ 2, 22), con exuberantes jardines y soberbios palacios, anfiteatro, hipódromo, gimnasio, piscinas; residencia invernal de poderosos y, naturalmente, hervidero de transeúntes, comerciantes y miserables. Distaba algo más de 10 kilómetros del Jordán y algo menos de 30 de Jerusalén. Para "Josué" [51], Jericó fue el punto de partida en la conquista de la Tierra para Israel *(Jos* 2-6). El auténtico Rey de Israel avanza hoy a partir de ella con espíritu muy diverso (→ 20, 28). En esta hora solemne, Mateo se complace en reproducir una vez más (→ 9, 36) la significativa imagen del *pueblo siguiendo a Jesús* (4, 25; 8, 1; 14, 13; 19, 2; 21, 9). El "pueblo" [52] forma el ejército de paz del Hijo de David en la simbólica toma de posesión de la Ciudad y el Templo.

b) "Acto de Fe"

Son aristocracia en este pueblo del Mesías los profesionales de la aflicción suplicante: **Y he aquí** (→ 17, 5) **que dos ciegos sentados**

[51] O "Jesús": *Act* 7, 45; *Heb* 4, 8.
[52] = *ókhlos (ókhloi):* 20, 29; 21, 8. 9. 11.

junto al camino, al oír que "pasa Jesús", se pusieron a gritar diciendo: "¡Señor, ten compasión de nosotros, Hijo de David!" Véase el comentario a 9, 27. El evangelista añade ahora en la invocación de los ciegos el título *Kyrios* (→ 22, 43ss), dando así mayor densidad cristológica y teológica al de **Hijo de David** (→ 1, 1), que sirve de leitmotiv a esta subida y entrada en la Santa Sión. El "*grito*" de la miseria se va a transfigurar en *aclamación* de Fe (→ 21, 9). La figura, tan frecuente en aquellos pueblos, del ciego pobre, psicológicamente muerto en vida (cfr. *Is* 59, 10), *sentado* a la vera del camino mientras "pasa" Jesús, no puede menos de evocar la profecía del amanecer mesiánico sobre el pueblo de Dios, que San Mateo transcribió en el preludio de la proclamación del Evangelio (→ 4, 16). El "Kyrie, *eleyson!*" del texto griego [53] tiene esta vez un acento especial, por cuanto la obra de salud que va a realizar el Hijo del Hombre no se presenta tanto como una actuación de la "Dynamis" sobre la Fe (vol. I, págs. 429-434) cuanto como un encuentro de la *Misericordia* (v. 34) con la miseria suplicante.

El problema de la *concordia* de esta unidad de Mateo con las correspondientes de Marcos y Lucas, así como con la que muchos consideran un "duplicado" del mismo Mateo (9, 27ss), ha servido durante muchos años (y aún sirve a veces) para poner a prueba el ingenio de comentaristas de los Evangelios y de autores de "Vidas" de Jesús. Entre otras de menor importancia, las divergencias principales son: 1) Jesús realiza el milagro al *acercarse* a Jericó *(Lc)*; al *salir* de Jericó *(Mc-Mt)*. 2) Se trata de *un* ciego *(Mc-Lc)*; de *dos* *(Mt)* [54].

Acerca de la primera discrepancia se han forjado todas las "soluciones" imaginables, así topográficas (vgr.: al *salir* de la Jericó antigua y *acercarse* a la herodiana), como estilísticas (vgr., entendiendo en *Mc-Mt:* "al pasar *cerca de* Jericó...") y aun escenográficas (p. ej.: el o los ciegos empiezan a suplicar en la entrada y siguen al Señor (cfr. *Mt* 9, 27) hasta la salida de la población, donde se realiza el milagro), etc. La segunda divergencia (cfr. también

[53] = versículos 31 y 17, 15; 15, 22; cfr. *Is* 33, 2; *Sal* 6, 2; 9, 14, etc.

[54] Ya se habrá notado a lo largo de su Evangelio cierta predilección de *Mt* por el número 2 (vgr., 8, 28; 9, 27, etc.), que se manifiesta también en la tendencia a repetir dos veces una misma escena o frase en contextos diversos, a yuxtaponer dos unidades paralelas (vgr., en el Sermón de las Parábolas), etc. Pudieron cooperar a esta afición motivaciones de índole pedagógica, de estilística popular, etc. Quizá influye también una intención temática: la de acentuar el valor de testimonio, ya que los *testigos* (en este caso, los ciegos) debían ser, según la Ley, por lo menos dos (→ 18, 16).

Mt 8, 28 par) tendría una fácil respuesta en suponer que de hecho eran *dos (Mt)*, pero *Mc* (y *Lc)* concentran la atención en *uno* de ellos, que fue conocido luego en algunas comunidades de cristianos (seguramente por serlo también él) hasta por su nombre: *Bartimeo*. Algunos autores se inclinaron a la solución radical de que los evangelistas refieren dos *(Lc + Mc = Mt)* o hasta tres *(Lc + + Mc + Mt)* hechos objetivamente diversos...

Toda hipótesis que un hombre inteligente y sincero propuso después de una seria reflexión es digna de respeto. Aquella preocupación por la minuciosa concordancia entre las diversas redacciones evangélicas tenía un fundamento: el compromiso de no admitir en ninguna de ellas el más leve error. Si la exégesis reciente se ha librado de aquella angustia no es por haber renunciado a la fe de siempre en la verdad infalible de la Palabra de Dios. Tampoco por refugiarse en viejas razones fáciles, que de hecho desautorizarían o empobrecerían la Palabra (por ejemplo, la de que los detalles "no tienen importancia"). Cuando cada redactor evoca un hecho de Jesús en su concreto ambiente catequético y litúrgico, es normal que modifique su "escenografía" por motivos pedagógicos o simplemente literarios. Y los evangelistas pudieron recoger "escenografías" ya diversificadas por una previa tradición catequética y litúrgica. En el caso presente, la curación de un(os) ciego(s) sirvió a *Lc* de introducción a la visita de Jesús a Jericó (19, 1-27) y a *Mc-Mt* de preludio a la entrada en Jerusalén.

La incomprensión del pueblo elevó la súplica a alta tensión: **Mas la gente** *(ókhlos)* **les regañaba** (→ 19, 13) **para que se callasen.** Era su prueba de fidelidad en el recurso a Jesús. Al público le podía mover cierto sentido de respeto al Maestro, lo cual significaba, en fin, no comprender la razón de su paso por la tierra. **Pero ellos,** los pobres ciegos, **gritaron aún más, diciendo: "¡Señor, ten compasión de nosotros, Hijo de David!"** Recordar la insistencia de la Cananea (→ 15, 22ss). El "grito" o *clamor*, más expresivo en Oriente, tiene, entre sus variadas funciones (→ 21, 9; → 27, 23), la de ser coeficiente intensivo de la *oración*. Este y otros varios ejemplos conmovedores del Nuevo Testamento[55] encarnan en situaciones concretas uno de los esquemas fundamentales del arte de orar

---

[55] *Mt* 9, 27; 14, 30; 15, 22s; 27, 46. 50; *(Mc* 15, 34. 37. 39; *Lc* 23, 46; cfr. *Heb* 5, 7 y *Act* 7, 60); *Mc* 9, 24 *(Lc* 9, 39); *Lc* 17, 13. 15; 18, 7; *Act* 4, 24; *Rom* 8, 15 y *Gál* 4, 6; *Ap* 6, 10, etc.

según la Biblia: *"clamé al Señor... y me escuchó"* (vol. I, página 396[245]).

c) *"Actuación del Poder"*-y-*Misericordia* del Señor

Y deteniéndose Jesús, los llamó y dijo: "¿Qué queréis que haga por vosotros?" Marcos (10, 49-50) describe la escena con más realismo. El momento tiene una profunda significación: el Hijo del Hombre ofrece su "hacer" al *servicio* (20, 28) del "querer" de unos pobres-suplicantes. Es la Voluntad del Señor puesta en manos de la oración (7, 7-11). A un ciego, mendigo (*Mc* 10, 46; *Lc* 18, 35) avezado a implorar, nunca se le hubiera ocurrido pedir, ni al más poderoso, una limosna de luz. Pero ahora pasa el Enviado "para abrir los ojos de los ciegos" (vol. I, págs. 504s) y le dicen: "**Señor**[56], **que se nos abran los ojos.**" Mateo es el único entre los Sinópticos que emplea el hebraísmo *"abrirse los ojos"* al hablar de los ciegos que recobran la vista (cfr. 9, 30), reflejando seguramente los textos mesiánicos de Isaías (35, 5; 42, 7; cfr. *Act* 26, 18) en que esta expresión se relaciona con la luz y los ojos del espíritu. El mismo significativo hebraísmo se repite con insistencia en torno a la "iluminación" del ciego de nacimiento en el Evangelio de San Juan[57]. En la escuela de Mateo, la "iluminación" de los ciegos de Jericó se consideraba también signo y epifanía de la luz que les amaneció dentro. Y tuvieron especial interés en destacar la *Misericordia* como manantial de esta luz: **Movido a entrañable compasión** (*splagkhnisthéis* → 9, 36), **Jesús les tocó** (8, 3) **los ojos...** [58].

d) *"Constatación objetiva"* (vol. I, págs. 441s)

... y al instante recobraron la vista.

e) "Actitud personal" de los que han recibido la gracia de la luz: **Y le siguieron.** Así los tres Sinópticos[59]. San Lucas añade su

---

[56] *"Kyrie"* (= *Lc*). Marcos conserva la misma voz del pueblo en Palestina: *Rabbuní* (= *Jn* 20, 16). Cfr. 23, 7.

[57] *Jn* 9, 10. 14. 17. 21. 26. 30. 32; 10, 21; 11, 37.

[58] Unico caso (con *Mc* 8, 23) en que el N. T. emplea la palabra *tà ómmata.* En el griego profano era más usada en un sentido traslaticio que en el propio (p. ej.: "los ojos del alma"; cfr. *1 Carta de San Clemente* 19, 3). Según Marcos y Lucas el milagro se obra por la sola palabra de Jesús, quien declara, además, la razón del mismo con la conocida frase: *"tu Fe te ha salvado"* (→ 9, 22).

[59] *Mc* y *Lc* en singular.

predilecto "coro final de alabanzas a Dios"[60]. En San Mateo, las palabras: "*le siguieron*" (los ciegos), forman "inclusión" con las mismas del principio *(ēkoloúthēsen autô)* referidas al *pueblo*. Los dos ex-ciegos se incorporan al ejército de paz de los Pobres de Yahveh que suben al templo, donde se repetirá el milagro de la luz (21, 14)[61].

2. El Hijo de David, Rey de humildad y de paz

En los Sinópticos, la llegada del Mesías a Jerusalén es única y definitiva. Lo mismo en ellos que en San Juan, esta entrada solemne significa la obertura de la Pasión: "*He aquí que subimos a Jerusalén, y el Hijo del Hombre será entregado...*" (→ 17, 18s). La tradición litúrgica ha subrayado este sentido.

Al interpretar este paso, la Catequesis acentuó la *iniciativa* de Jesús en cuanto a la manera de organizarlo (vv. 2-7). Y en su iniciativa, salta a la vista la intención de dar relieve a aquella paradoja que empezó en el capítulo segundo *(el Rey de los Judíos* perseguido, exiliado, relegado a la humildad de Nazaret...) y ha de alcanzar su límite con la afirmación de la cruz: *Este es el Rey de los Judíos* (27, 37).

En efecto, el centro de la presente unidad evangélica está en las palabras **ho Basileús—praÿs**: EL REY—HUMILDE (v. 5). Entrando a tomar posesión simbólica de la Ciudad y del Templo, el Mesías se presenta como expresión viva de las Bienaventuranzas. Al paso de su mansedumbre, pobreza y paz se desvanece toda ilusión de mesianismo imperial. Aun los cristianos, para revivir el misterio con autenticidad debemos purificarlo de algunas adherencias ajenas a la narración evangélica, provocadas por sus representaciones artísticas o descripciones literarias. Póngase en contraste el estilo de la fiesta organizada por Cristo con el programa de aparición mesiánica en el Templo que le proponía el Tentador (4, 5s).

El redactor del primer Evangelio acentúa algunos de sus temas

---

[60] *Lc* 18, 43; cfr. 5, 25s; 7, 16; 9, 43; 13, 13; 17, 15; 23, 47.

[61] Esta escena de los dos ciegos podría ofrecer, en línea de educación discipular, un intencionado paralelismo con la precedente de la "iluminación espiritual" de los dos apóstoles en el camino hacia "Jerusalén" y la cruz.

predilectos. Por ejemplo, el de la *filiación davídica* del Mesías[62]. O el entusiasmo con que *el pueblo* aclama a su profeta. Reaparece en las últimas líneas el interrogante de la "cuestión cristológica".

Una reconstrucción de la entrada en Jerusalén a nivel *biográfico* (vol. I, págs. 436s) tendría que elaborarse a partir de una interpretación comparada de los cuatro textos paralelos, teniendo en cuenta el ambiente topográfico, arqueológico, social y político. Aun así, quedarán muchas imprecisiones y problemas abiertos. Quien peregrine a Tierra Santa, no deje de recorrer pausadamente el itinerario tradicional de este misterio; conservamos, entre los mejores recuerdos, el de la mañana en que lo hicimos con un grupo de sacerdotes y diáconos del Seminario de Barcelona.

Cada evangelista considera el acontecimiento desde un punto de vista algo distinto, sin que pueda trazarse una línea clara de interdependencia entre ellos. Mateo acentúa más que Lucas y Marcos el carácter de *entrada en el Templo,* prolongando hasta su interior las manifestaciones mesiánicas del camino. Convendrá, por tanto, considerar en una misma perspectiva esta unidad y la siguiente.

La entrada del Mesías en Jerusalén
(21, 1-11. Cfr. *Mc* 11, 1-11a; *Lc* 28, 28-38; *Jn* 12, 12-19)

21, 1 **Y cuando estuvieron cerca de Jerusalén y llegaron a Betfagé, al monte de los Olivos, entonces Jesús envió a dos discípulos,**
2 **diciéndoles**
"Id a la aldea que está frente a vosotros,
y en seguida encontraréis un asna atada y un pollino [con ella:
desatadlos y traédmelos;
3 **y si alguien os dijere algo,**
diréis: 'el Señor los necesita',
y en seguida los devolverá."

---

[62] Los judeocristianos podían recordar, a propósito de Jesús Hijo de David en relación con Jerusalén y el Templo, la cotidiana petición 14.ª de la *'Amidah* o *Šemoneh 'eśreh* (cfr. 4, 23): *"Haz misericordia, Adonai nuestro Dios, en tus abundantes misericordias, a Israel tu pueblo, a Jerusalén tu ciudad, a Sión morada de tu gloria, a tu Templo, a tu mansión y al Reino de la Casa de David, Mesías de tu justicia. ¡Bendito seas, Adonai Dios de David, que edificas a Jerusalén!* Cfr. también el *Salmo de Salomón* 17.

4 **Esto sucedió para que se cumpliese aquello que fue dicho por medio del profeta:**
5 **"Decid a la Hija de Sión:**
He aquí que tu Rey viene a ti,
humilde y montado en un asno,
en un pollino, hijo de animal enyugado."

6 **Los discípulos fueron e hicieron como Jesús les había ordenado;**
7 **trajeron el asna y el pollino, y pusieron sobre ellos sus mantos, y se sentó encima de ellos. Una inmensa multitud**
8 **tendió sus mantos en el camino; otros cortaban ramas de los árboles y las extendían por el camino. Y las multitudes**
9 **que iban delante de él y las que le seguían gritaban diciendo:**
"¡Hosanna al Hijo de David!
¡Bendito el que viene en nombre del Señor!
¡Hosanna en las alturas!"

10 **Y cuando entró en Jerusalén, se agitó toda la ciudad diciendo:**
"¿Quién es éste?"
11 **Y las multitudes decían:**
"Este es el profeta Jesús,
de Nazaret de Galilea."

El evangelista ha distribuido el relato en tres dioramas:

a) *Junto a Betfagé.* Jesús y los discípulos. Preparación del signo profético (vv. 1-7).
b) *En el camino.* Jesús y el pueblo. Aclamación mesiánica (8-9).
c) *En Jerusalén.* Contraste entre "la ciudad" y el pueblo ante Jesús (10-11).

a) Junto a Betfagé

1. *Orden del Señor a los discípulos* (1-3)

Y cuando estuvieron cerca de Jerusalén y llegaron a la vista de **Betfagé,** junto **al monte de los Olivos...** En la perspectiva de los Sinópticos, la proximidad de Betfagé significa el término de una

subida (de más de cinco horas) a partir de Jericó [63]. Se deduce de la casuística del Talmud que Beth-Paggē' (o Beth-Pha'gê) era una localidad suburbana extramuros, que se consideraba en el extremo, pero todavía dentro de los límites jurídico-religiosos de la Ciudad Santa. A primera vista, su etimología (dudosa) es la de "*casa-de-los-higos*" (o "de las albacoras"). Haber llegado a Betfagé representaba estar a las puertas de Jerusalén, y señalaba, por tanto, una hora decisiva en el programa de la manifestación mesiánica de Jesús a Israel según la Catequesis sinóptica. Si el topónimo "Betfagé" nunca es mencionado en la Biblia, el de "*el monte de los Olivos*" [64] recordaba historias venerables (vgr. *2 Sam* 15, 30ss) y había servido a los profetas como escenario imaginativo de grandes momentos de revelación en perspectiva escatológica (vgr. *Ez* 11, 23; *Zac* 14, 4). Para los cristianos es santuario conmemorativo de hechos de vida, magisterio, pasión y gloria del Señor [65]. El nombre de "monte de los Olivos" se aplica sobre todo a la vertiente y cumbre que domina la Ciudad por la parte oriental [66]. Para una mirada sensible a la presencia de los valores divinos en lo humano, contemplar Jerusalén desde su altura [67] es un éxtasis ante la más sorprendente sinfonía de contrastes que se puede hallar en la tierra.

Al llegar, pues, a Betfagé, **entonces Jesús envió a dos discípulos, diciéndoles: "Id a la aldea que está frente a vosotros, y en seguida encontraréis un asna atada y un pollino con ella: desatadlos y traédmelos; ' y si alguien os dijere algo, diréis: 'el Señor los necesita', y en seguida los devolverá"** [68]. Entre los judíos era costumbre, que se refleja en el Nuevo Testamento [69], el que los mensajeros o los enviados para algún encargo importante fueran precisamente *dos*. La aldea debía ser la misma de Betfagé [70]. Mar-

---

63 San Juan supone el último punto de partida en Betania (12, 1. 12), donde Jesús pasaría el reposo sabático.

64 O "*del Olivar*": *Act* 1, 12; [*Lc* 19, 29; 21, 37].

65 Cfr. *Jn* 8, 1; *Lc* 21, 37; 22, 39 par; *Mt* 24, 3 par (*Lc* 11, 1ss según tradición de los peregrinos); *Act* 1, 2. 9-12.

66 Altura sobre el nivel del Mediterráneo, 815 m; algo más de 100 sobre el valle de Cedrón; unos 50 por encima de la parte más alta de la ciudad.

67 Exposición preciosa del tema en la *Anacreóntica XIX* de San Sofronio, patriarca de Jerusalén (siglo VI-VII); MG 87, 3812.

68 El último inciso, traducido de acuerdo con *Mc* 11, 3b, podría también entenderse así: "*Y* [aquel hombre] *en seguida los enviará* [o: *los dejará ir*]". En este caso, la inflexión de la frase se orientaría al tema de la docilidad (cfr. versículo 6), y al derecho de "requisa" (cfr. 5, 41) del Señor de todas las cosas. La traducción que hemos preferido acentúa la bondad y modestia de un Rey que pide un favor.

69 Cfr. vgr., *Mc* 6, 7 y *Lc* 10, 1; *Lc* 7, 18s; *Mc* 14, 13 y *Lc* 22, 8, etc. Aparte razones de índole práctica, en el trasfondo psicológico de la costumbre influía también el principio enunciado por el *Dt* 19, 15 (cfr. *Mt* 18, 16).

70 Entendiendo la expresión "llegar a..." del versículo 1 en el sentido de: "llegar a la proximidad de...".

cos y Lucas sólo mencionan el pollino, no el asna; véase el comentario al versículo 5. Un dato cristológico implícito en esta y otras escenas análogas (vgr. *Mc* 14, 13ss) es el de la connaturalidad con que se manifiesta en Jesús el *previo-conocimiento* de todo aquello que se relaciona con su Misión. Coordinado con este dato está el de la *libertad* con que avanza hacia su destino [71]. Interesante la expresión *"el Señor"* (ho Kýrios) puesta en labios del mismo Jesús (cfr. *Jn* 13, 13); dicho título debió de tener al principio un matiz social (equivalente, más o menos, a "el maestro"); pero en la redacción evangélica no puede menos de percibirse el acento cristológico con que era pronunciado en la Iglesia. En otros textos Jesús refiere indirectamente a Sí mismo el título "(el) Señor" [72]. Para el redactor es una de las palabras-claves de este contexto, asociada al título de "Hijo de David" [73].

2. *Interpretación profética del signo* (4-5)

El redactor ilumina este primer diorama con una interpretación reflexiva de lo que *significa* el servicio del jumento en la manifestación del Mesías a su pueblo: **Esto aconteció para que se cumpliese aquello que fue dicho por medio del profeta** (cfr. vol. I, págs. 85-87): ' **"Decid a la Hija de Sión: He aquí que tu Rey viene a ti, humilde y montado en un asno, en un pollino, hijo de animal enyugado."** Esta *cita reflexiva* (→ 2, 23) fusiona en un solo "testimonio" bíblico-mesiánico el contenido sustancial de un texto de Zacarías (9, 9b) con la llamada de atención introductoria de otro texto análogo de Isaías (62, 11b) [74]. El sobrio imperativo de Isaías: *"Decid a la Hija de Sión"* [75], sustituye la eufórica exclamación de Zacarías (9, 9a): *"¡Alégrate sobremanera, Hija de Sión; grita jubilosa, Hija de Jerusalén!"* La actitud de "la Ciudad", tal como la presenta Mateo (v. 10), no corresponde a tal entusiasmo [76].

El centro intencional del mensaje profético a Sión está en el

---

[71] Cfr. introd. a 20, 17-19.

[72] Bastantes veces en *Mt:* 7, 21s (cfr. 25, 11); 10, 24s; 12, 8; 22, 43ss par; 24, 42; 25, 37. 44.

[73] Cfr. introd. a 20, 29-34.

[74] El procedimiento de concadenar y amalgamar en uno diversos pasajes de la Escritura es normal en los escritos apostólicos y habitual en Mateo; cfr. 2, 6; 11, 5; 19, 18s; 21, 13; 27, 9s.

[75] Hebraísmo por *Ciudad de* (=) *Sión.*

[76] Juan (12, 15) sustituye la exclamación por un sencillo: *"No temas..."* (cfr. *Is* 40, 9; 44, 2).

contraste entre las expresiones REY y HUMILDE[77]. Desde la llegada de los Magos a Jerusalén (2, 1s), es la primera vez que se vuelve a dar explícitamente a Jesús el título de *Rey;* las demás narraciones paralelas lo mencionan también o directa *(Jn* 12, 13. 15; *Lc* 19, 38) o indirectamente *(Mc* 11, 10). Por el peligro de que esta denominación derivase hacia un equívoco (cfr. *Lc* 23, 2; *Act* 17, 7), la Catequesis lo envuelve siempre en el contexto de un impresionante desposeimiento de todo aquello que hace parecer grandes a los "reyes de la tierra" (→ 27, 37). Al llegar a Jerusalén, cuando el Rey Hijo de David entra a tomar simbólica posesión de *su* Ciudad ("viene *tu* Rey..."), su contraste con los "reyes de la tierra" se manifiesta personalmente en su actitud de "HUMILDE" y exteriormente en la cabalgadura como signo de esta actitud.

Traducimos convencionalmente por "*humilde*" el adjetivo griego *(praÿs* → 5, 4 y 11, 29), que corresponde en el texto hebreo de Zacarías a *'anî* (→ 5, 3) o "pobre". El Mesías se presenta a la capital como el Rey "pobre" del pueblo de los "pobres" (cfr. *Sof* 2, 3 y 3, 12); manteniendo en la palabra "*pobre*" toda la plenitud evangélica de las Bienaventuranzas. El adjetivo griego *praÿs* o "manso" pone en primer plano la serena bondad de corazón, abnegada y modesta (→ 11, 29), que es propia y característica de los *anawim de Yahveh.*

El *signo externo* que traduce a los ojos esta actitud personal es el hecho de que el Rey de los Judíos se manifieste como tal a Jerusalén montado en un burrito. Aunque antaño el asno había servido de montura a los nobles de Israel[78], la institución de la monarquía y la evolución de los tiempos exigieron que la cabalgadura oficial de los reyes y de los grandes fuese la mula[79] o, sobre todo, el caballo[80]. Casi siempre que en el Antiguo Testamento se mencionan los caballos (muchas veces formando binomio con los "carros de guerra"), su valor y aprecio consiste en ser uno de los elementos más eficaces del potencial bélico. En el contexto bíblico inmediato del testimonio citado por Mateo, el Mesías montado en un asno es signo de la mansedumbre victoriosa que "destruirá los carros de guerra de Efraim y los caballos de Jerusalén... y *procla-*

---

[77] Quizá es para realzar este contraste que se omiten (también en el cuarto Evangelio) los epítetos "*justo y salvador*" *(díkaios kaì sōdsōn: Zac* 9, 9d) como aposición al sustantivo REY; palabras que resumirían tan bien el pensamiento cristológico de Mateo.

[78] Cfr. *Jue* 5, 10; 10, 4; 12, 14, etc.

[79] Vgr. *1 Re* 1, 33. 38. 44.

[80] Cfr. *Jer* 17, 25; 22, 4, etc. y *2 Sm* 15, 1; *1 Re* 10, 25ss...

mará la paz a las naciones" (Zac 9, 10 abd). Así, pues, el estilo con que entra Jesús en la Ciudad es también signo de PAZ y realización de la séptima Bienaventuranza [81]. Los zelotas u otros extremistas, siempre alerta en las circunstancias multitudinarias, poco podían esperar de un Mesías así.

También la tradición de los rabinos interpretaba en sentido mesiánico el texto de *Zac* 9, 9, relacionándolo a veces con *Gén* 49, 11 y con *Ex* 4, 20 (y aun con *Gén* 32, 6). La paradoja de un Mesías montado en un asno fue entre ellos objeto de curiosas reflexiones, como, vgr., la de Rabbí Yehosua' ben Leví (s. III), quien, según contaba unos años más tarde Rabbí Alexandrai, al contrastar el texto de Zacarías con *Dan* 7, 13, había dicho: "Si [Israel] lo merece, vendrá sobre las nubes del cielo; mas si no lo merece [vendrá] pobre y montado en un asno." Marcos y Lucas mencionan sólo un "pollino" [82]; Juan habla de un *onárion* ("asno", en forma de diminutivo). *Mc* y *Lc* añaden: *"en el que nunca ha montado nadie todavía"*. Desde muy antiguo, esta expresión podía sugerir una destinación sacral; p. ej., para un sacrificio. Late en el fondo la idea de la dignidad de aquel a cuyo servicio u honor se destina. La sencilla realidad inmediata es la de que el animal era joven y pequeño *(Zac* 9, 9 LXX: *pôlon néon)*. Solo *Mt* (muy en su línea de predilección por los binarios) escenifica la escena a base de dos animales: el asnillo y su madre. Bastantes comentaristas modernos, que dan a este pormenor una importancia desproporcionada, suponen que el evangelista adaptó la realidad al texto de Zacarías mal interpretado (como si hablase de dos animales, cuando en realidad se refiere a uno solo, desdoblando su mención con el elemental procedimiento poético hebreo del paralelismo sinónimo). Es poco verosímil, en el redactor del primer Evangelio, un fallo inconsciente de este género. La amplitud de recursos, tanto de la glosa targúmica como de la exégesis rabínica, permitía desdoblar conscientemente, si el tema lo requería, un paralelismo sinónimo en dos realidades distintas. Más que fingir la realidad a la luz de un texto profético, es probable que el evangelista adaptase las palabras proféticas al sentido realista de la gente sencilla del pueblo, que sabe que es imposible gobernar el asnillo separado de su madre. Por otra parte, la presencia y compañía de ésta no hace más que poner en evidencia (como la frase antes citada de *Mc-Lc)* el tema del *primicial servicio* del jumento.

3. *Los discípulos cumplen la orden del Señor* (6-7)

Sin explanar punto por punto la ejecución de las instrucciones recibidas (como *Lc* y, sobre todo, *Mc),* Mateo se limita a consta-

---

81 → 5, 9: *hoi eirēnopoioi:* cfr. *Lc* 19, 42.
82 Sentido popular de la palabra *pōlos*. Al oído griego culto, dicha palabra aislada hubiera sugerido más bien la idea de un caballo o potro.

tarla. Esta *constatación del cumplimiento de una orden* se ciñe a un molde literario casi esquemático, bastante usado en el Antiguo Testamento[83] y familiar a Mateo[84], que señala primero la disponibilidad activa del servidor **(los discípulos fueron...)**, subraya luego la adecuación del servicio prestado a la orden dada por el superior **(... e hicieron como Jesús les había ordenado)** y suele terminar especificando y aun describiendo este servicio: **trajeron el asna y el pollino.** Todo ello en la línea de la obediente docilidad activa, que es ley del discipulado y una de las líneas maestras de la espiritualidad de Mateo (→ 2, 14. 21). Ellos, como discípulos inteligentes, prolongaron el servicio obediencial en iniciativa propia y, para engualdrapar de gran fiesta el asna y el burrito, **pusieron sobre ellos sus mantos**[85], que serían multicolores a lo oriental, y el Maestro **se sentó encima de ellos**[86] —entiéndase: montó sobre el jumentillo flanqueado por el asna—.

b) En el camino: gestos de reconocimiento (8) *y aclamaciones* (9) *al Hijo de David*

El segundo diorama tiene por escenario *"el camino"*. Tres verbos en imperfecto *(ékopton, estrõnnyon, ékradson)* dan a la escena un aire de acción prolongada. Se acentúa, con énfasis, la magnitud del entusiasmo popular; en efecto, **una inmensa multitud tendió sus mantos en el camino** (cfr. *2 Re* 9, 13); **otros cortaron ramas de los árboles**[87] **y las extendían por el camino...** El alma del pueblo improvisa en pobreza y poesía lo que para un rey como los de este mundo hubieran tenido que ser alfombras de lujo. Esta alma encuentra su expresión en el "grito", que si es de súplica en la miseria (→ 20, 31) es de *aclamación* en el entusiasmo: **y las multitudes que iban delante de El y las que le seguían gritaban**

---

[83] Vgr. *Ex* 7, 6. 10. 20, etc.
[84] Cfr. 1, 24; 26, 19, etc.
[85] Cfr. 5. 40. Se refiere, sin duda, a los dos discípulos del versículo 1.
[86] En el último pronombre plural ("ellos") se observa una silepsis (cfr. también 2, 20, etc.) análoga a muchas que ocurren en el lenguaje espontáneo. Es conocida la proclividad del redactor del primer Evangelio hacia el número plural. No obstante, se ha escrito mucho a propósito del presente pronombre. Una explicación fácil y antigua (ya de Orígenes) lo refiere al sustantivo *mantos*. Interpretación posible, aunque todo su aire es de evasiva. Algunos manuscritos modifican el texto y ponen el pronombre en singular; los expertos en crítica textual prefieren, naturalmente, la lectura difícil. No pocos autores, en fin, se dejaron llevar por la tentación de dar a este plural un sentido alegórico.
[87] Según *Mc:* manojos de verdura por los campos, *Lc* omite. Sólo *Jn* (12, 13) describe el pueblo llevando *ramos de palmeras,* a modo de recibimiento triunfal.

diciendo: "¡Hosanna al Hijo de David! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!...

El pueblo aclama o canta según el repertorio patriótico o religioso que le es conocido. Para los peregrinos a la Pascua era familiar y de actualidad festiva el *Hal-lel* (= "Alabanza"), serie de Salmos [88] que acompañaba la inmolación y la comida (26, 30) del cordero pascual, y formaba parte también de la eucología de Pentecostés, de la fiesta de los Tabernáculos y de la Dedicación. Del último de dichos salmos (118 [117], 26) está tomada la aclamación responsorial—"*el que viene, sea bendito en el nombre del Señor*"— que el pueblo y el mismo Jesús (23, 39) interpretaron como aceptación del *Advenimiento* mesiánico (→ 11, 3). Los cuatro evangelistas consignan unánimemente este augurio litúrgico, que objetivamente era un acto de fe. Lucas (19, 38) intercala y Juan (12, 13) añade como epexegesis: "*el Rey* [*de Israel*]"; Marcos (11, 10) dobla la aclamación con una frase algo artificial: "*bendito el reino que viene, de nuestro padre David*". La expresión: "*en nombre del Señor*", que en el salmo seguramente se refería al verbo "bendito [sea]", en el Evangelio va unida (lo mismo que en la tradición litúrgica cristiana) al verbo "*venir*" [89]. El que viene *en el Nombre* [90] de Yahveh trae su invencible presencia operativa (cfr. *1 Sam* 17, 45), como quien lleva por nombre propio "*Dios-está-con-nosotros*" (→ 1, 23).

Lo más característico en el "grito" de la multitud es la exclamación **¡Hosanna!** Sólo la omite Lucas, tal vez por parecerle exótica al oído griego. Está tomada del mismo salmo 118 (v. 25). La forma hebrea es *hoši'ah nna'*: y su traducción literal sería: "¡salva!" o "¡socorre!" [91], en tono de súplica [92]. Pero el Evangelio recoge la forma popular aramea *hoša'na'*, convertida ya en vítor de júbilo a través de la liturgia y el folklore de los siete días de la festividad de los "Tabernáculos" o Tiendas de campaña [93]. Durante la procesión de estos días se repetía el *Hosanna* como una letanía incesante. Incluso llamaron al séptimo día "día del [gran] Hosanna", y aun "hosannas", por sinécdoque, los manojos de ramos que se llevaban ritualmente en las manos y se agitaban al compás de

---

88 113-118 [112-117].
89 Cfr. *Jn* 5, 43 [y *Mt* 24, 5].
90 Cfr. 6, 9c y 18, 20.
91 LXX: *sōson dē*.
92 Como vgr., en *2 Sam* 14, 4 y *2 Re* 6, 26.
93 Cfr. *Jn* 7, 2; *Lv* 23, 33-36. 39. 43; *1 Re* 3, 2. 65; *Ez* 45, 25; *Zac* 14, 16ss; *Neh* 8, 1-16.

las aclamaciones. El hecho de que la entrada en Jerusalén según Mateo y Lucas (y virtualmente también según Marcos) termine con una "purificación" del Templo (21, 12ss par) sugiere en el trasfondo de la intención de la primitiva Catequesis, en sintonía con el espíritu del pueblo, un reflejo de la fiesta de la Dedicación (cfr. *Jn* 10, 22) o *Ḥanukkah,* memorial de aquella "purificación del Templo" *(2 Mac* 6, 5) que realizó Judas Macabeo luego de reconquistar Jerusalén [94]. Las manifestaciones de júbilo durante la *Ḥanukkah* se inspiraban en las de la fiesta de las Tiendas [95]. Siendo históricamente reciente el recuerdo de los Macabeos, su gesta informaba el ansia de reivindicación nacional que latía en el alma del pueblo judío [96]. Jesús, incomprendido siempre (cfr. 20, 21), hablaba con su actitud el lenguaje de paz de Zacarías a los ojos de quienes quizá soñaban guerra, y, por encima de las miserias que dividen, iba a declarar el Templo casa de solo Dios, Rey del universo (cfr. *Zac* 14, 16ss) [97].

El *¡Hosanna!,* que es pura interjección en Marcos y Juan, va dedicado, según Mateo, "**al Hijo de David**" (→ 1, 1). En el directorio litúrgico de la *Didakhé* se dedica "al Dios de David" [98]. Traduciendo según la gramática el verbo *hoši'ah nna'* con el dativo que le sigue, resultaría: [Señor], *"da la salvación* (= la victoria) *al Hijo de David"*. Pero atendiendo a la psicología del lenguaje de masa, es más normal entender en toda la frase un grito espontáneo, equivalente a: *¡victoria al Hijo de David!* [99].

En Mateo y Marcos, el *¡Hosanna!* se repite, a manera de antífona, al principio y al fin de la aclamación. La segunda dice: "**Hosanna en las alturas**!" El grito tiene más de afectivo que de conceptual. En caso de analizarlo, el sentido podría ser: "¡Victoria [a Dios—o: de parte de Dios—que habita] en las alturas!" [100].

---

94 *1 Mac* 4, 36-59; *2 Mac* 10, 1-8.

95 2 *Mac* 10, 6s; cfr. 1, 9 y 2, 16ss.

96 Así, por ejemplo, la proporción de nombres "macabaicos" era muy elevada entre los elementos destacados de la resistencia.

97 Prescindimos de una cuestión cronológica, imposible de resolver: si la manifestación mesiánica de entrada en Jerusalén fue en la proximidad de la última Pascua, o si la tradición evangélica le dio este contexto por razón ideológica, habiendo tenido lugar en otra festividad.

98 *Didakhé* 10, 6. Una variante críticamente aceptable (también en *Mt* 21, 15) dice: *"a la casa de David"*. Otra lectura concordante: *"al Hijo de David"*.

99 En el trasfondo hebreo, "Hijo de David" podría ser un vocativo (= ¡sálva[nos], Hijo de David!).

100 Cfr. *Job* 16, 20; *Is* 57, 15 citado en *I Carta de San Clemente* 59, 3, etc. Lucas traduce la aclamación al oído griego: "¡Gloria en las alturas!" (19, 38), considerándola "canto de alabanza" (v. 37: *aineîn:* cfr. *Sal* 148, 1), en paralelismo con "¡Paz en el cielo!"; cfr. *Lc* 2, 14. - A título de curiosidad, mencionemos la fórmula que San Jerónimo atribuye al texto primigenio de *Mt* y leyó

c) ***En Jerusalén:*** *diálogo entre la ciudad y las multitudes* (10-11)

El tercer diorama es propio de Mateo [101] **Y cuando entró en Jerusalén, se agitó toda la ciudad diciendo:** "**¿Quién es éste?**" El verbo que describe la conmoción de la Ciudad [102] sugiere una especie de "seísmo" psicológico; recuerda una expresión parecida, a propósito de la llegada de los Magos a la capital (2, 3b). Para la "Santa Ciudad" (4, 5) "del gran Rey" (5, 35), privilegiada en amor y solicitud (23, 37b), la presencia del Mesías no es anuncio de paz sino presagio de tormenta. La expresión "*toda* la ciudad" es hiperbólica, al gusto del redactor [103]. Jesús no podía ser un desconocido en Jerusalén, ni en la perspectiva del cuarto Evangelio [104] ni siquiera en la de San Mateo (4, 25; 23, 37); la pregunta que hace "la Ciudad" como si fuera una sola persona ("*¿quién es éste?*") no es de ignorancia [105], sino expresión de frialdad indiferente, quizá despectiva [106]. En el resto de este capítulo y en el siguiente irán desfilando los principales exponentes de la Ciudad para representar su papel de oposición a Cristo.

La respuesta, que el evangelista pone en boca del pueblo también como si hablase una sola persona, tiene el sabor que corresponde a peregrinos galileos: **y las multitudes decían: "Este es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea."** La reflexión cristológica de la gente sencilla tiene como centros de gravedad, en *Mt*, la filiación davídica de Jesús y su misión de *profeta* (cfr. 21, 46) [107]. Al criterio del pueblo, Jesús no rebasaba la categoría de los grandes profetas de Israel (16, 14), aun ocupando entre ellos el vértice supremo. Leídas en atmósfera de iglesia, estas palabras del pueblo

---

seguramente en el "Evangelio según los Hebreos": "Denique Matheus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: '*osianna barrama,* id est, 'Osanna in excelsis'." *(Epist. 20, 5 ad Damasum;* ML 22, 379; CSEL 54, 110.) La casi totalidad de códices bíblicos latinos omiten la letra inicial *h* en *Hosanna.*

101 En *Lc* (19, 41-44) el no-reconocimiento del Mesías por parte de la Ciudad está dramatizado en la patética *lamentación* y *oráculo* sobre ella, en la línea de las lamentaciones sobre Corozaín, Betsaida y Cafarnaum *(Mt* 11, 20ss par).

102 De timbre escatológico: *eseísthē:* cfr. 28, 4, además de 27, 51 y 8, 24.

103 Cfr. 2, 3; 3, 5; 4, 23, etc. En su dimensión histórica, la manifestación popular debió de tener proporciones modestas y aspecto inofensivo, tales de no preocupar a la guarnición romana bajo cuya mirada se desarrollaba.

104 2, 13ss; 5, 1ss; 7, 14ss, etc.

105 Mucho menos una exclamación coral admirativa, aludiendo al Salmo 24 [23], 8. 10.

106 Aparte la conocida función pedagógica que tienen muchas veces las preguntas en *Mt* (→ 19, 3), redactadas principal o únicamente para preparar y destacar la respuesta.

107 Durante el proceso será escarnecido precisamente como *rey* (27, 27-30) y como *profeta* (26, 67-68).

se relacionarían con la expectación del nuevo Moisés, *el* Profeta según el Deuteronomio (18, 18: → *Mt* 17, 5). La doble señalación topográfica: *"de Nazaret, de Galilea"* tiene frente a la "ciudad" un sabroso acento de ufanía (cfr. *Jn* 7, 52). Para algunos lectores judeocristianos (apodados "nazarenos" o "galileos"), un motivo de gloria en la humillación. En la lengua del pueblo, el nombre "Jesús" ("éste es... *Jesús*") tendría una leve asonancia fonética con la exclamación *"¡Hosanna!"* [108]

En este momento de la entrada en Jerusalén, decisivo en la autorrevelación de Jesús, el evangelista ha puesto otra vez en la superficie el interrogante cristológico constantemente abierto a lo largo de su memorial catequético. A este interrogante, el lector-discípulo tiene que dar una respuesta personal. Cuando el mismo Nombre esté ya plenamente impregnado con todas las esencias de su lenta y progresiva revelación, le bastará al perfecto discípulo pronunciarlo para poner en acto de una sola vez toda la plenitud de su riqueza nocional y de su evocación superconceptual: "Este es *Jesús*..." (27, 37).

3. El Mesías "en el Templo"

Según los tres Sinópticos, llegar por primera vez a Jerusalén significa para Jesús *entrar en el Templo* (cfr. *Mc* 11, 11 y *Lc* 19, 45) y actuar en él como Señor. El cuarto Evangelio mantiene la misma idea, adaptándola a otra cronología *(Jn* 2, 13). El Evangelio de la Infancia de San Lucas lleva a Jesús recién nacido (2, 22ss) y luego adolescente (2, 42ss) a Jerusalén—es decir, al Templo—para anticipar ya de alguna manera su *revelación en él.* La "tentación" de Jesús como Mesías de los judíos consistió en ser conducido a Jerusalén por el mal espíritu con la propuesta de una exhibición al estilo apocalíptico en el Templo (→ 4, 5 par). Convergencia de datos que refleja la convicción ambiental de que el Templo de Jerusalén tenía que ser el lugar propio de la manifestación del Mesías.

Fiel a su método, San Mateo ha compuesto pedagógicamente esta unidad. Podemos distinguir en ella tres secciones

1. En paralelismo con los demás evangelistas, cuenta la expul-

---

[108] Cfr. 1, 21. En el hebreo de la Biblia y la Liturgia (que muchos entendían) había entre ambas palabras un estrecho parentesco formal y significativo.

sión de los mercaderes (vv. 12-13). El título teológico de esta primera parte sería: *Purificación del Templo.* El sentido del gesto no se limita al de una parábola en acción ni al de un signo profético. Es actuación de un "Poder" o *Exusía* (→ 21, 23ss) que viene del cielo y señala el momento de una antigua esperanza de santidad. Ha llegado la hora presentida por Zacarías (cfr. 14, 21) y Malaquías (3, 1ss). La necesidad de "purificar" el Templo se había hecho presente a la conciencia del pueblo después de cada una de las profanaciones provocadas *desde fuera,* ya por reyes impíos de Judá, ya por tropas de Nabucodonosor, Antíoco, Pompeyo... Una solemnidad litúrgica, la *Ḥanukkáh* (cfr. comentario a 21, 9), reanimaba todos los años este sentimiento popular, que Tito y Adriano volvieron a poner en carne viva para tantos siglos. Pero a los ojos de Jesús la profanación del Templo venía *de dentro.* De un mercado espectacular que invadía la Casa de Dios y desfiguraba su carácter. Y, sobre todo, de un alto sacerdocio que fomentaba aquel abuso porque estaba al servicio de Mammón (6, 24), con todas sus consecuencias (6, 19-23). Jesús amaba el Templo, y, de no haber sido rechazado por su pueblo, lo habría constituido, sin exclusivismo *(Jn* 4, 21-24), centro religioso del mundo. Sobre sus ruinas permanece la memoria de su gesto purificador y de las palabras que lo acompañaron: *la Casa de Dios es casa de oración.*

2. Unos versículos propios de Mateo (14-16) prolongan hasta el interior del Templo la aclamación al **Hijo de David** iniciada a la salida de Jericó, y también la manifestación de su misericordia con los afligidos (→ 20, 34). Estas líneas seguirían con más fluidez al versículo 9 (cfr. *Lc* 19, 39s), o al 11. Pero el evangelista ha querido montar uno de sus dioramas temáticos precisamente *en el Templo.* El inciso: "en el Templo", se repite cuatro veces como expresión-clave característica de la presente unidad. Dentro del diorama, presenta con el mayor relieve uno de sus temas predilectos: el de los **niños.**

3. Una breve *conclusión* (v. 17), a primera vista circunstancial, resume una situación de enfrentamiento entre los dirigentes religiosos de Jerusalén y Jesús que los *deja* para alojarse *fuera.*

* * *

La atención de los comentaristas antiguos y recientes se ha concentrado, casi siempre, en la escena de la expulsión de los mercaderes. Sobre todo, en la dificultad de concordar su cronología según Juan (al principio de la Vida pública) con la de los Sinópticos (empezada ya la "última semana"); y, entre los Sinópticos, la de Mateo y Lucas (el mismo día de la entrada en Jerusalén) con la de Marcos (el día siguiente). Los autores antiguos, por fidelidad a la convicción de que los evangelistas seguían (salvo raras excepciones) un orden temporal en la sucesión de los hechos, opinaron que Jesús había realizado dos veces el gesto de la expulsión de los mercaderes: una al principio y otra al final de su actividad pública. La casi totalidad de los modernos dan por descontado que se trata de un hecho único, que, o bien los Sinópticos o, más probablemente, Juan presentan fuera de su contexto temporal por criterio temático. Entre los Sinópticos, Mateo y Lucas lo habrían unido (también por motivo sistemático) con la entrada en Jerusalén. También es verosímil la hipótesis de que la expulsión de los mercaderes hubiese tenido lugar en algún otro viaje intermedio de Jesús a Jerusalén, vgr., con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos o de la *Ḥanukkáh*. Sin razones definitivas en pro o en contra, consideramos el hecho en la perspectiva de los Sinópticos, en inmediata proximidad de tiempo con el proceso de Jesús.

Expulsión de los mercaderes. Curación de enfermos. Aclamaciones de los niños
(21, 12-17. Cfr. *Mc* 11, 15-19; *Lc* 19, 45-48; [*Jn* 2, 13-22])

21, 12 **Y entró Jesús en el Templo, y echó a todos los que vendían y compraban en el Templo, y derribó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían las palomas.**

13 **Y les dice:**
"Está escrito:
'Mi casa será llamada casa de oración';
pero vosotros la hacéis
'cueva de ladrones'."

14 **Y se le acercaron ciegos y cojos, en el Templo, y los [curó.**

15 **Mas los jefes sacerdotales y los escribas, viendo las maravillas que había obrado, y que los niños gritaban en el Templo y decían:**
"¡Hosanna al Hijo de David!",
se indignaron
16 **y le dijeron:**
"¿No oyes lo que dicen éstos?";
mas Jesús les dice:
"Sí. ¿Es que nunca leísteis
que 'De la boca de los pequeñuelos y los niños
te has preparado una alabanza'?..." [de pecho

17 **Y, dejándoles, salió fuera de la ciudad, a Betania, y pernoctó allí.**

1. En los cuatro evangelistas, el relato de la *expulsión de los mercaderes* comprende *a)* el hecho, y *b)* su justificación bíblico-religiosa.

a) El hecho se refiere con esquemática sencillez. **Y entró Jesús en el Templo.** Para la Catequesis sinóptica, el momento es trascendental: el Mesías va a manifestarse, por fin, en el centro de la vida religiosa de Israel. Su actitud es humilde (v. 5), lejos de los ensueños apocalípticos (4, 5s). Pero su autoridad o *Exusía* (cfr. vv. 23ss) es la del "Angel de la Alianza", que viene a purificar a los hijos de Leví (cfr. *Mal* 3, 1-3). **Y,** en virtud de esta autoridad, **echó a todos los que vendían y compraban en el Templo.** "Comprar y vender" es frase hecha (vgr. *Ap* 13, 17) para expresar la idea de *comercio* (cfr. *Jn* 2, 16). Las palabras: "en el Templo" (es decir, en el recinto sacral) [109] son contraste y acusación, ya que, aun cuando la actividad comercial sea necesaria y en sí legítima, no deben ejercerse en el espacio delimitado por los muros de la Casa de Dios, cuya consagración exige que en ella se trate siempre y sólo de las cosas de Dios. Lucas (19, 45) se limita a constatar el hecho de la expulsión; Mateo y Marcos (11, 15) sugieren además algunos pormenores: **y derribó las mesas de los**

---

[109] La palabra *hierón* o *Templo* designa todo el conjunto de edificaciones y atrios, destinados a los fieles, en torno al *Santuario (naós)* propiamente dicho, que se considera morada litúrgica de la divinidad. Los mercaderes se situarían probablemente en el atrio más exterior, llamado "de los gentiles".

cambistas y los puestos de los que vendían las palomas[110]. Juan (2, 14-16) menciona también a los que vendían bueyes y ovejas. Se trataba, en suma, de facilitar los animales para los sacrificios y el cambio de moneda conveniente. Quien calcula la cantidad de víctimas que debían inmolarse, p. ej., en la fiesta de Pascua[111], e imagina el prolongado y sonoro mercadear característico de los orientales, podrá hacerse cargo del desorden que desfiguraba la fisonomía, oficialmente religiosa, de una gran parte del recinto del Templo. La gran variedad de monedas que los peregrinos traían a las mesas de cambio daba ocasión a especulaciones y abusos, tanto más ofensivos cuanto más cercanos al altar. Por otra parte, muchos templos de la antigüedad, y entre ellos el de Jerusalén (cfr. *2 Mac* 3, 6. 10-12. 15) ejercían una función análoga en ciertos aspectos a la de los bancos actuales, y tal vez las "mesas de los cambistas" estuvieran también a este servicio. La fama de los cambistas era como la de los publicanos. Por otra parte, no era ningún secreto que el control de todo aquel montaje estaba en manos de unas pocas familias que monopolizaban los altos cargos sacerdotales. Desautorizando su comercio sacrílego, Jesús hería la aristocracia sacerdotal y, ante todo, al supremo pontífice en el punto más sensible: sus intereses financieros. La persecución contra el profeta tendría un motivo más, y no de los menos eficaces.

Quien considere la escena en su marco realista comprenderá que la *humildad* (v. 5) de Jesús se armoniza con una extrema *audacia*. Es arte de perfección conjugar en síntesis superior cualidades que son, en apariencia, incompatibles. El "Evangelio según los Hebreos", y luego otros escritores, atribuyeron la fuga de los mercaderes atemorizados a un resplandor milagroso que irradiaba de la mirada de Jesús[112]. Pero si se entiende el adjetivo "todos"[113] en el sentido hiperbólico popular que le da muchas veces San Mateo (→21, 10), y si se tiene presente que el entusiasmo de la multitud

---

110 Todos los evangelistas menos Lucas se fijan especialmente en el comercio de las *palomas*, tal vez por inspirarles una peculiar aversión el negocio en una ofrenda que era la característica de los pobres (*Lv* 5, 7; 12, 8; cfr. *Lc* 2, 24). Cfr., en la Mishnáh, el tratado *Kerithoth* 1, 7.

111 Josefo Flavio (*Guerra Jud.* VI, 9, 3 [424] cuenta, con evidente exageración, que en una de las fiestas de Pascua (hacia los años 63-66) se inmolaron 255.600 (lect. var.: 256.500) corderos. Aun reduciendo el número, prudentemente, a una décima parte—y hasta a una vigésima—supone un tráfico enorme.

112 "In libris evangeliorum quibus utuntur nazareni legitur quod radii prodierunt ex oculis eius quibus territi fugabantur" (Journ. Theol. Stud. 7 (1905/6) 566: *Notes on Apocrypha* [M. R. James]). Probable influjo en San Jerónimo (*'Comm. in Mt.*, lib. III (in 21, 5); ML 26, 158A; cfr. 26, 57D (in 9, 9), que considera este milagro como el mayor de los obrados por Jesús (*ibid.*, ML 56, 157-8).

113 "Echó a *todos* los que vendían y compraban..."; cfr. también *Jn* 2, 15.

de peregrinos galileos que acompañaban a *su* profeta le protegía, de momento, frente a sus enemigos [114], se puede explicar el episodio sin recurrir a otras leyes que las del juego natural de reacciones psicológicas ante una acción decidida que coge de sorpresa. El incidente ni siquiera debió de preocupar a la guardia romana que vigilaba el orden público del Templo (cfr. *Act* 21, 30-32). No es de suponer que el gesto del Señor terminase con el abuso, y seguramente ni se percibió su influencia en los días inmediatos. Lo que importa es que quedó, como signo de su mensaje de pureza religiosa, grabado en la conciencia de sus discípulos para siempre.

b) Justificación bíblico-religiosa del hecho. **Y les dice: Está escrito** (→ 2, 23): **"Mi casa será llamada casa de oración."** La cita es de la sección tercera del Libro de Isaías (56, 7), de un oráculo mesiánico con tendencia universalista (56, 1-8) [115]. En el contexto del profeta, la *oración* entra como coeficiente de los sacrificios. A oidos de la Comunidad cristiana, la palabra "oración" debía de tener un sentido más directamente eucológico [116], también en consonancia con la tradicional religiosidad israelita (cfr. *1 Re* 8, 22-53). Estas palabras de Jesús constituyen una "enseñanza" *(Mc* 11, 17: *edídasken),* y manifiestan su respeto y amor al Templo de Jerusalén, Casa de su Padre (→ 17, 26). Amor que, frente a la profanación, se transfigura en celo ardiente *(Jn* 2, 17 = *Sal* 69 [68] 10) y purificación *(Mal* 3, 1ss). En efecto, los mercaderes de los atrios (y, sobre todo, los sacerdotes financieros, responsables del desorden) desfiguran la Casa de oración: **pero vosotros la hacéis "cueva de ladrones"**. Estas últimas palabras evocan un oráculo de Jeremías (7, 1-15; v. 11), que presagia la destrucción del Templo a consecuencia de los pecados de Judá. El cuarto Evangelio atenúa la dureza de la expresión: "No hagáis la Casa de mi Padre *casa de comercio" (Jn* 2, 16). Pero algunos textos rabínicos [117] a propósito de abusos en materia económica cometidos a la sombra del Tem-

---

114 Cfr. *Mc* 11, 18; 12, 12; 14, 2 y par.

115 San Marcos (11, 17) transcribe también las palabras de Isaías: "[... casa de oración] PARA TODOS LOS PUEBLOS" *(pâsin toîs éthnesin). Mt* y *Lc* reservan esta solemne expresión de universalismo (excesiva para la concreta realidad histórica del Templo de Jerusalén) a la Misión cristiana *(Mt* 28, 19 y *Lc* 24, 77; cfr. también *Mc* 13, 10 par).

116 Cfr., vgr., *Lc* 2, 37; 18, 10; 24, 53; *Act* 2, 46 y 3, 1; 22, 17.

117 Cfr., p. ej., los tratados *Pesaḥim* (del Talmud de Babilonia) 57a, y *Menaḥoth* (de la Toseítá) 13, 21-22.

plo justificarían un paralelismo entre la fórmula de San Juan y la de los Sinópticos [118].

2. Jesús empieza su *actividad mesiánica* en el Templo simbólicamente purificado. Esta actividad recuerda el díptico de la de Galilea: *enseñar* — *sanar* (vol. I, págs. 176s). Las *Palabras del Mesías en el Templo* van a llenar varias páginas (21, 23 - 23, 39; cfr. 26, 55). Las *Obras* se resumen en una breve constatación, en estilo de sumario: **se le acercaron ciegos y cojos, en el Templo, y los curó**. Es la última vez que reaparece en el Evangelio de San Mateo la imagen de Jesús-Médico, al que "siguen", "se acercan" o "son presentados" toda clase de enfermos, y El los *cura* a todos (vol. I, págs. 429-430, nota 1). La indicación: "*en el Templo*", es intencionada: la Casa de oración será también hogar de Misericordia y fuente de Salud. El primer milagro de los Apóstoles en nombre de Jesús estará en esta línea *(Act* 3, 1-10). El evangelista alude a una frase del Antiguo Testamento *(2 Sam* 5, 8 LXX), que parece indicar que no se permitía a los ciegos y cojos entrar en la Casa del Señor [119]. El Hijo de David, por el contrario, los acoge en el Templo; y van a ser ellos precisamente, en unión con los "niños", la más genuina representación del pueblo de los "pobres" abierto a la Salvación.

A manera de contraste para destacar más las aclamaciones a Jesús, entra en juego la murmuración de sus adversarios: **Mas los jefes sacerdotales y los escribas** (cfr. 2, 4), **viendo las maravillas que había obrado, y que los niños gritaban en el Templo y decían: "¡Hosanna al Hijo de David!"** (→ v. 9). **se indignaron**... San Juan (12, 19) y, sobre todo, San Lucas (19, 39-40) mencionan un análogo gesto de protesta durante el camino. La ambientación que le da San Mateo es sistemática y no cronológica; inmediatamente después de haber expulsado a los mercaderes, los sacerdotes y doctores habrían tomado por objeto de sus quejas este tema y no

---

118 Algunos ven en la expresión *spēlaion lēstōn* una referencia velada a la utilización del Templo como fortaleza por parte de los zelotas u otros grupos análogos durante los años 68-70. Este reflejo alusivo se debería al redactor; en su mente, la expresión equivaldría, más o menos, a "una guarida de bandidos". Se apoya esta opinión en el uso que suele hacer Josefo Flavio de la palabra *lēstes* (quizá también el N. T.; cfr. 27, 38).

119 De haber existido realmente dicha prohibición, no estaba vigente en la época del N. T. Los de Qumrán aplicaban rigurosamente a su comunidad los impedimentos al sacerdocio por defecto físico (cfr. *Lv* 21, 17ss). Esta escena de Jesús *dentro del Templo* es signo de la generosa amplitud de su comunidad mesiánica (comparar con *Lc* 14, 21).

otros. La expresión de Mateo: "*hacer maravillas*" [120], es característica del Antiguo Testamento [121], refiriéndose casi siempre a las grandes obras realizadas por Dios [122]. Era lógico que los milagros de Jesús constituyesen uno de los motivos más eficaces del entusiasmo popular (cfr. *Lc* 19, 37 y *Jn* 12, 17s); sus portavoces fueron esta vez los *niños* (vol. I, pág. 590), tal vez muchachos galileos que habrían subido, como El años antes *(Lc* 2, 43: *ho païs),* en peregrinación a Jerusalén. San Mateo compone con mano maestra sus dioramas teológicos; este de *Jesús Mesías en el Templo,* rodeado de pobres y enfermos, aclamado por los niños e incomprendido por los sabios de Israel, no necesita comentario. La iglesia de Mateo siente un peculiar interés pastoral por la infancia (18, 5). Pero sus adversarios **le dijeron**, pidiéndole cuenta como otras veces (vgr. 9, 14; 12, 2; 15, 2) de la actuación de sus discípulos o seguidores: "**¿No oyes lo que dicen éstos?" Mas Jesús les dice: "Sí": ¿Es que nunca leísteis** (→ 19, 4) [123] **que "De la boca de los pequeñuelos y los niños de pecho te has preparado una alabanza"** *(ka tērtísō aînon)...?"* La cita es del Salmo 8 (v. 3 LXX), himno a la gloria de Dios y del hombre, en el que la Comunidad apostólica solía meditar la gloria de Cristo [124]. El valor alusivo de la cita era muy severo para aquellos maestros de Israel, por cuanto el salmo considera la *alabanza* [125] de los niños como una réplica a los "enemigos" de Yahveh, nuestro Señor (vv. 3b y 2). El contraste entre los *pequeñuelos (nēpioi)* y los grandes sacerdotes o maestros dentro del Templo es paralelo y complementario al contraste entre ellos mismos y los *sabios y prudentes* según el "Himno de Bendición" (→ 11, 25).

---

120 *Poieîn thaumásia:* única vez en el N. T.

121 Vgr. *Jos* 3, 5; *Sal* 40 [39] 6; 72 [71] 18; 77 [76] 15; 78 [77] 4. 12; 86 [85] 10; 88 [87] 11; 136 [135] 4, etc.

122 Cfr. también la "inclusión" del salmo 8 (vv. 2 y 10 LXX: *hōs thaumastón...*), citado en el versículo siguiente.

123 Pregunta característica de Jesús, exclusiva de El en el N. T.: *Mt* 12, 3 *(Mc* 2, 25; *Lc* 6, 3); 12, 5; 19, 4; 21, 42 *(Mc* 12, 10); 22, 31 *(Mc* 12, 26); cfr. 10, 26.

124 Conjuntamente con el Salmo 110 (→ *Mt* 22, 42); cfr. *1 Cor* 15, 27 y 25; *Ef* 1, 22 y 20; *Heb* 2, 6-9 (y 1, 13).

125 El evangelista cita el Salmo según la versión griega de los LXX. El sustantivo *aînos* ("alabanza") es muy poco usado en el N. T. (sólo aquí y en *Lc* 18, 43). En los LXX suele tener sentido religioso-eucológico. Al calificarlo como *aînos,* precisamente en el Templo (15), Jesús eleva a himno litúrgico el *Hosanna* con que le aclaman los niños. El texto masorético se presta a diversas interpretaciones, y algunos opinan que debe ser corregido críticamente. Pero el sustantivo hebreo *'oz* = "fuerza", "fortaleza", puede connotar también el sentido de "alabanza por ella", como *dýnamis* en *Ap* 4, 11; 5, 12-13 (cfr. *Sal* 29 [28] 1 y 96 [95] 7, etc.).

3. El evangelista redacta la *conclusión* con una frase muy suya (→ 16, 4c) y significativa: **Y, dejándolos** en su actitud de contestación, **salió fuera de la ciudad.** Según la tradición sinóptica, Jesús nunca pernocta dentro de Jerusalén durante los días de su misión en ella (cfr. *Lc* 21, 37). Teniendo en cuenta el ambiente que le rodea (cfr. *Jn* 11, 54-56), una de las razones pudo ser la de su seguridad personal. El evangelista subrayó con intención las palabras "fuera de la Ciudad" (e. d.: de Jerusalén). Quien sea sensible a los valores humanos afectivos, hallará en ellas motivo de reflexión. Betania [126] estaba a unos tres kilómetros al oriente de Jerusalén *(Jn* 11, 18), al otro lado del Monte de los Olivos, en el límite entre la zona habitada y el semidesierto de la bajada a Jericó. Tenían su casa en Betania los amigos de Jesús, Lázaro, Marta y María *(Jn* 11, 1ss; cfr. *Lc* 10, 38ss), así como Simón "el leproso" (cfr. 26, 6 par). La expresión: "salió... a **Betania**", podría entenderse también: *"en dirección a Betania"*, quedándose en alguna parte del Monte de los Olivos (cfr. *Lc* 21, 37; 22, 39; *Jn* 18, 2). **Y pernoctó allí,** tal vez acogido como huésped en casa de algún "hijo de la paz" *(Lc* 10, 6 par). Sin embargo, formando con sus discípulos (cfr. *Mc* 11, 11) un grupo relativamente numeroso, parecería natural que acampasen al aire libre, como tantos otros peregrinos que habían subido a Jerusalén por la Pascua.

[126] Etimología incierta; tal vez = [*Beth*]-*Ananya* de *Neh* 11, 32. Si la transcripción de "Betania" era, según parece, *Beth* (= casa) *'ăniyyâh,* el segundo componente sugeriría, al oído de los que conociesen el hebreo, la idea de "pobre", "humillada" (= *'ăniyyah*; cfr. vgr. el texto hebreo de *Is* 51, 21 y 54, 11). La simpatía con que se habla de Betania en la tradición evangélica permite sospechar la existencia allí de una fervorosa comunidad cristiana de primera hora.

C) MAGISTERIO

Preludio: El signo profético de la higuera

Antes de la segunda y última visita al Templo, Mateo presenta al Mesías realizando un signo profético sobre una higuera, que, siendo frondosa, no daba fruto. La unidad está compuesta de dos elementos, que Marcos separa (11, 12-14 y 20-26) distanciándolos de una jornada (cfr. vv. 12. 19. 20) e intercalando la escena de la purificación del Templo. Mateo sintetiza los dos momentos en un solo acto; a consecuencia de esta sobreposición didáctica de perspectiva, la higuera tiene que manifestar su aridez "al punto" (21, 19s).

Una parábola recogida por Lucas (13, 6-9) ilustra, en la esterilidad de una higuera plantada en una viña, la situación de pecado en el pueblo y la proximidad del castigo si no se convierte. Oseas (9, 10) y Miqueas (7, 1) habían comparado a Israel con la higuera o su fruto. No habría inconveniente en suponer que la Catequesis primitiva escenificó en forma de gesto personal una narración parabólica del Señor. Pero esta hipótesis no es necesaria. Cierto que este episodio de Jesús nos resulta extraño; mas, precisamente por su singular extrañeza, es poco verosímil que lo forjase la Comunidad apostólica cuando ya contemplaba a Cristo bajo la luz del misterio pascual. A los ojos del pueblo sencillo, Jesús aparecía como un profeta. Uno de los procedimientos pedagógicos de que se servían los profetas eran aquellos *gestos simbólicos,* insospechados y a veces desconcertantes, con que preparaban o acompañaban mensajes particularmente ingratos [127]. Como prelu-

[127] Véanse, entre otros, los siguientes textos: *1 Re* 11, 29ss; *Is* 20, 2ss; *Jer* 13, 1ss: 16, 2ss; 19, 1ss; 27, 2ss, etc. Se trata, casi siempre, de presignificar cala-

dio de la última extensa "coordinación de Palabras del Señor", el signo de la higuera sin fruto encarna en su imagen el pecado y castigo de la generación incrédula contemporánea al Mesías [128].

Apenas hay exegeta que no deje entender, ante esta página, su incómoda dificultad [129]. En las numerosas hipótesis que se han propuesto hay mucho de pensamiento y no poco de imaginación. En nombre de esta última, podríamos suponer que los fieles de la primitiva comunidad de Betania conservaron el recuerdo de una enseñanza escatológica del Señor unido a la figura de cierta higuera seca que llamaba particularmente la atención junto al camino por donde iban a Jerusalén... Al margen de su peculiar razón significativa, les servía también como testimonio de cuán eficaz es la Palabra del Señor. Ocasión para introducir una vez más en la Catequesis la lección de la Fe, que pone la palabra del hombre en comunión de eficacia con la Palabra de Dios (vv. 21-22).

* * *

La muerte de la higuera infecunda insiste en una lección de Cristo, muy subrayada por San Mateo: el imperativo de *fructificar*. De poner en acto todo el potencial de energía que Dios ha puesto en la entraña de cada existencia. Este imperativo se traduce a veces a simbología campestre en las imágenes del árbol (cfr. 3, 8. 10 par; 7, 16-20 par y 12, 33), de la espiga (cfr. 3, 12 par; 13, 3-8. 19-23 par; 13, 26. 30) o de la vid (cfr. 21, 34. 41. 43) que *dan fruto*. Se manifiesta también en ejemplos de *productividad* económica (cfr. 25, 14-30, o en relatos que tienen por común denominador la ascética del *trabajo*. Encuentra su expresión concreta en el verbo "**hacer**", sobre todo cuando lleva explícitamente por término "**la voluntad del Padre**" (vol. I, págs. 412s). Las dificultades exegéticas de la presente unidad son de escasa importancia si queda clara esta lección sustantiva. El ejemplo del antiguo Israel es programá-

---

midades que van a caer sobre el pueblo o sus representantes en castigo de su infidelidad a Dios.

[128] Se puede seguir el hilo conductor de la *idea* evocada por dicha *imagen* en los siguientes textos: 21, 31s; 21, 41 y 43s; 22, 7; todo el capítulo 23, especialmente versículos 35-39; 24, 2. 15ss, etc. El símil de la higuera que reverdece (24, 32), en el punto final de los oráculos apocalípticos, es un reflejo de esta imagen preliminar; son las dos únicas veces que se hace mención de una higuera en los Evangelios de Mateo y Marcos.

[129] Ya a Maximus Confessor (580-622), en *Quaestiones ad Thalassium,* 20 (MG 90, 308-312), le resulta *paralógōs* esta historia de la higuera.

tico: todo el que no "dé fruto"—individuos o instituciones—tiene su aviso en la higuera muerta.

La muerte de la higuera que no ha dado fruto. Eficacia de la fe
(21, 18-22. Cfr. *Mc* 11, 12-14 + 20-24)

21, 18 **A primera hora de la mañana, cuando regresaba a la**
ciudad, sintió hambre.
19 **Y viendo una higuera junto al camino, se llegó a ella,**
y no encontró en ella nada más que sólo hojas.
Y le dice:
"¡Nunca jamás nacerá fruto de ti!"
Y en seguida se secó la higuera.
20 **Y al verlo, los discípulos se maravillaron y dijeron:**
"¡Cómo se ha secado en seguida la higuera!"
21 **Mas Jesús, respondiendo, les dijo:**
"En verdad os digo: Si tenéis fe y no os dejáis llevar
por la duda, no solamente haréis lo de la higuera,
sino que aun si dijereis a esta montaña: 'Quítate
y échate al mar', así se hará.
22 **Y todo cuanto pidiereis en la oración hecha con**
fe, lo recibiréis."

Distingamos las dos secciones de esta unidad:

1. *El oráculo contra la higuera que no da fruto*

A primera hora de la mañana (*prōî*[*as*]: cfr. 20, 1), **cuando** Jesús **regresaba a la ciudad,** desde Betania o sus cercanías a través del monte de los Olivos (→ v. 17), **sintió hambre.** La costumbre, de acuerdo con la Ley (*Dt* 23, 25 [24]s), permitía coger y comer allí mismo (no llevárselos) alguno de los frutos que el caminante encontrase al paso; tal como se seguía permitiendo hasta hace poco en muchos pueblos agrícolas. **Y viendo una higuera junto al camino, se llegó a ella.** A mediados de Nisán, apenas iniciado el despertar de la vegetación, no se podía esperar que la higuera tu-

viese higos maduros [130]. En absoluto, se podría suponer que Jesús, hijo de un pueblo austero, buscase únicamente entretener el hambre (cfr. 12, 1) con alguna de las diminutas e insípidas albacoras, que no suelen madurar hasta junio pero la gente del país—dicen— las come también a veces apenas despuntan. Pero, en las concretas circunstancias que le señalan los evangelistas, hay que prescindir de semejantes explicaciones y entender el gesto como *puramente significativo*. El Maestro quiso impresionar la imaginación de los discípulos con un "signo profético" que sirviera de base para ulteriores reflexiones.

Así, pues, Jesús se llegó a la frondosa higuera, y **no encontró en ella nada más que sólo hojas** [131]. Parece espontánea la transparencia alegórica. Se acerca el tiempo de dar fruto, y el árbol sólo ofrece esterilidad [132]. Ha demostrado ser inútil, y la inminencia de los acontecimientos definitivos ya no permite espera (cfr. *Lc* 13, 6-9). En línea con el estilo profético, Jesús pronuncia un oráculo que dicta sentencia contra el "árbol". Los ojos educados en el estilo bíblico, *ven* directamente lo significado a través de lo significante. Se dirige, pues, a la "higuera" (es decir, a la realidad religioso-social que ahora representa), y **le dice: "¡Nunca jamás nacerá fruto de ti!"** [133]. **Y,** dando testimonio de cuán eficaz sea la palabra de Cristo, **en seguida se secó la higuera.**

* * *

---

130 "*Pues no era tiempo de higos*", observa Marcos (11, 13) con uno de sus característicos incisos parentéticos a base de la partícula *gár*, que tienen dentro del texto una función equivalente a la de las "notas" y sirven para aclarar una afirmación precedente (cfr., vgr., 2, 15; 3, 21; 5, 42; 6, 48; 7, 3, etc.). Sin embargo, dicen que algún año excepcional se han visto brevas relativamente maduras por aquella región dentro del tiempo en que es posible la Pascua. También podría la narración, por mentalidad catequética, partir del presupuesto de que aquella "higuera" tenía que constituir un caso aparte... La "nota" de Marcos es una clara invitación a ver en el gesto un sentido alegórico.

131 El expresivo subrayado "*sólo*" *(mónon)* es propio y característico de *Mt* (cfr., vgr., 5, 47; 8, 8; 9, 21; 10, 42; 14, 36; 24, 36). Tal vez este aspecto de la imagen (un árbol "frutal" con *sólo* hojas) sea tambin alusivo a una religiosidad meramente exterior, que reprobará el capítulo 23.

132 Algunos exegetas, para hacer más lógica esta "parábola en acción", proponen ambientarla en la fiesta de los Tabernáculos, al tiempo de la plena madurez de los higos. (En esta hipótesis, la "nota" de Marcos sería una glosa redaccional). Pero entonces el gesto simbólico pierde su significado unívoco. No encontrar fruto al tiempo de la cosecha puede ser debido a la sencilla razón de que otros lo han recogido antes... En las circunstancias que suponen los evangelistas quiere decir (significativamente) que el "árbol" no va a producir nada por su propia y *culpable* esterilidad.

133 Traducción también posible (según l. var.): "Nunca jamás *nazca*..." Cfr. *Mc* 11, 14. La estructura gramatical es característica de muchas frases atribuidas a Jesús, especialmente en el cuarto Evangelio (vgr. 8, 51b; 10, 28b, etc.), siguiendo el estilo bíblico de los profetas (cfr., vgr., *Jl* 2, 26d).

El gesto profético de Jesús es escenificación, en clima de inminencia escatológica, de un tema que domina en este capítulo y en los siguientes: Israel, representado concretamente por Jerusalén, es una planta que no ha dado *fruto*, y por eso va a ser reprobado. A través de la Biblia, la imagen de la "planta" se concreta muchas veces en una *viña* o *vid* (→ 21, 33); algunas en un *olivo* (cfr. *Rom* 11, 17-24; *Jer* 11, 16, etc.); en el presente contexto en una *higuera* [134].

Esta enseñanza del Maestro es como una "cita dramatizada" o un "comentario actualizado *(= pésher)* en acción" de algunos textos bíblicos (más sugerentes aún en sus glosas targúmicas). Principalmente de *Miq* 7, 1 [135]:

"¡Ay de mí, que he venido a ser
como un espigador en verano *(qayiṣ:* → 24, 32),
como un rebuscador tras la vendimia!
¡Ni un solo racimo para comer,
ni una sola albacora [136], *que apetezco tanto!*

Sigue el profeta, interpretando la imagen (v. 2):

"Han desaparecido los fieles del país;
¡ni un solo justo entre la gente!:
todos están al acecho para derramar sangre..."

Oseas evoca la época del desierto. Dice el Señor... "... *como una albacora precoz en una higuera vi a vuestros padres*" (9, 10). Pero Israel ha prevaricado, y por eso (v. 16) "Efraim está herido, *su raíz se ha secado* [137], *ya no dará más fruto...*" [138]. A continuación (v. 17) explica la imagen: "Mi Dios los rechazará, porque no le han escuchado; y andarán errantes entre las naciones."

Recuérdese la fuerza de *evocación de contexto* que tienen muchas citas o alusiones del Antiguo Testamento en el Nuevo. El sig-

---

[134] Son los tres árboles más característicos (los "reyes": cfr. la fábula de Jotam en *Jue* 9, 8-15) de la vegetación útil bíblico-palestinense. Con mayor frecuencia se menciona el binomio: *la vid y la higuera* (cfr., vgr., *1 Re* 5, 5; *2 Re* 18, 31; *Sal* 105 [104] 33; *Cant* 2, 13; *Is* 34, 4; *Jer* 5, 17; 8, 13; *Os* 2, 14; 9, 10; *Jl* 1, 7; 2, 22; *Miq* 4, 4; *Zac* 3, 10, etc.).

[135] Cfr. también *Jer* 8, 13.

[136] En hebreo, *bikkûrâh*. Pasa al castellano a través del árabe *(bakura - albacora)*. En valenciano se dice *bacora*. *Is* 28, 4 describe la avidez con que el caminante que encuentra una *bikkurâh* en primavera la coge y se la traga.

[137] LXX: *tàs rhídsas autoû exēránthē*. Comparar con *Mc* 11, 20.

[138] LXX: *karpòn oukéti mē enérgkē*: comparar con *Mt* 21, 19.

no de la higuera sin fruto es una actualización del dolor de los profetas ante la esterilidad del Pueblo de Dios en obras de justicia. El foco intencional de esta unidad se concentra en la palabra "**fruto**" (→ 13, 23). Desde este punto de vista, la parábola-escenificada de la *higuera* es un preludio a la parábola-explicada de la viña (→ 21, 33ss), que resume también su tema en la palabra **fruto** (vv. 34. 41. 43). También los antiguos profetas ilustraban con gestos simbólicos, desconcertantes para nosotros [139], lecciones análogas a la de la higuera condenada a morir. Una antigua experiencia de pedagogía popular (vol. I, págs. 271-272) sabe que la *imagen,* cuanto más insólita, más indeleblemente graba la *idea,* a través de los sentidos y la imaginación, en el espíritu.

* * *

Mateo termina el relato, como si fuera una "narración-milagro", con la *constatación objetiva del hecho* (vol. I, págs. 441-442): **y en seguida se secó la higuera.** Marcos reserva la experiencia del resultado de la "maldición" (o, mejor, *lamentación)* a una segunda fase, el día siguiente *(Mc* 11, 20). El árbol no deja de dar fruto porque se ha secado, sino que se seca porque no daba fruto, como los sarmientos en la alegoría de la Vid según San Juan (15, 2a. 6) [140]. En el orden de la teología de la Gracia, la lección es transparente.

También según el estilo de las narraciones-milagro, el redactor añade inmediatamente la *reacción subjetiva de los testigos* (vol. I, pág. 442), o "coro final": **Y al verlo, los discípulos se maravillaron y dijeron: "¡Cómo se ha secado en seguida la higuera!"...** [141]. Esta espontánea exclamación sirve de paso a nivel hacia la segunda parte:

2. *La eficacia de la Fe*

Mas Jesús, respondiendo (→ 17, 4), **les dijo...** La admiración manifestada por los discípulos equivalía a un interrogante. En

---

[139] Vgr., *Jer* 13, 1-11; 19, 1-15, etc.

[140] Cfr. también *Mt* 3, 10 y 6, 19 par. En relación con el tema de la aridez y esterilidad, cfr. *Os* 9, 16 y 14 (y *Lc* 23, 29); *Ez* 17, 24; 19, 12, etc.

[141] En *Mc* es Pedro, en singular, quien al día siguiente llama la atención sobre el hecho (11, 21). El Maestro contesta en plural a todos ellos, los doce (v. 11) discípulos (14).

una encuesta entre lectores actuales del Evangelio, la mayor parte considerarían lo de la higuera como un *signo*, y pedirían que se les explicase su *significación*. En cambio, la forma catequética de la que dependen Mateo y Marcos ve en la muerte del árbol una "maravilla" (v. 15), que pone en evidencia el Poder eficaz de las Palabras del Señor (vol. I, págs. 430ss). El catequista aprovecha el momento psicológico para repetir una lección sobre la Fe: **En verdad os digo: Si tenéis fe y no os dejáis llevar por la duda, no solamente haréis lo de la higuera, sino que aun si dijereis a esta montaña: "Quítate y échate al mar", así se hará.** Véase el comentario a → 17, 20. La condición esencial es: *"si tenéis fe"*. La exclusión de la *duda* es un criterio para aquilatar la pureza de la fe. El verbo griego correspondiente a *"dudar"* *(diakrínomai)* [142] expresa el indeciso balanceo del que se afana en *"discernir"* dentro de sí ("en su corazón": *Mc* 11, 23) el peso de las razones favorables o contrarias, que le inclinan a la esperanza o al temor de fracasar. Al que duda cuando pide algo a Dios, Santiago (1, 5-8) lo compara al oleaje del mar movido por el viento: es un "hombre de dos almas" *(anḗr dípsykhos:* v. 8). La espiritualidad cristiana ha encontrado su mejor clima en esta atmósfera de la fe, que florece en *confianza*. La conocida hipérbole de la "montaña" (17, 20) quiere decir que esta confianza no se detiene ni ante lo humanamente imposible.

Y todo cuanto pidiereis en la oración hecha con fe, lo recibiréis. Véase el comentario a [17, 21] y a 18, 19. La oración es el ejercicio práctico de la fe [143].

El ministerio de la Palabra en Jerusalén

Lo mismo que en Galilea (vol. I, págs. 176s), Mateo presenta la actividad del Mesías en Jerusalén bajo dos aspectos: *Obras* y *Palabras*. "Poder" *(dýnamis)* y "sabiduría" *(sophía):* cfr. 13, 54. A las Obras se dedica una breve mención, casi a modo de sumario (21, 14). El Ministerio de la Palabra ocupa cinco capítulos.

---

[142] Significación excepcional en este verbo; cfr. también el lugar paralelo de *Mc* (11, 23) y *Sant* 1, 6; *Rom* 4, 20; *Act* 10, 20; *Lc* 11, 38 l. v.

[143] En la "concadenación de vocabulario" tan acentuada en los procedimientos literarios de *Mt*, la *proseukḗ* de este versículo refleja la del versículo 13; así como la expresión *ethaúmasan* del 20 es un eco de *thaumásia* en el 15. Nótese asimismo la correspondencia entre el versículo 23 y el 12. San Marcos añade, en el texto paralelo, otro condicionamiento de la oración cristiana: el perdón de las ofensas *(Mc* 11, 25 [26]; cfr. *Mt* 5, 23 y 6, 12. 14-15).

Por su situación topográfica-significativa se distinguen dos grandes secciones:

I. *En el Templo* (entrada: 21, 23; salida: 24, 1)

II. *En el Monte de los Olivos* (24, 3 - 25, 46).

1. Enseñando en el Templo

La actividad magistral *en el Templo* se desarrolla en tono de contraste, "controversia", o polémica. Los adversarios van tomando sucesivamente la fisonomía y nombre de los diversos grupos de influencia, corporativamente hostiles a Jesús o a la Comunidad cristiana. En el siguiente esquema se engloban bajo el nombre genérico de "adversarios".

A

Contrastes entre Jesús y los adversarios

a) *Pregunta crítica de los adversarios* (¿con qué Autoridad...?)
b) *Jesús acusa* a los responsables o representantes de la infidelidad de Israel a su vocación, y proclama las consecuencias. Tres parábolas:
   b') los dos hijos (indiferencia ante la misión de *Juan)*
   b") los viñadores (muerte de *Jesús*. El Reino pasa a otro Pueblo)
   b"') las bodas (persecución contra los *Enviados* del Mesías. Destrucción de Jerusalén).
c) *Los adversarios interpelan* a Jesús sobre algunos puntos de su enseñanza. Tres cuestiones:
   c') en relación con la autoridad del César
   c") a propósito de la vida futura
   c"') sobre el principio supremo de la Ley.
a') *Réplica de Jesús a la pregunta crítica inicial:* El Mesías es "Kyrios" o Señor.
   Silencio definitivo de los adversarios.

B

Monólogo de Jesús contra los responsables o representantes de la infidelidad de su Pueblo (cap. 23).

1. En tono de enseñanza a la gente y a sus discípulos.
2. En tono de invectiva contra los responsables.
3. En tono de lamentación sobre Jerusalén.

(En cuanto a la sección II [*en el Monte de los Olivos*], véase la introducción al *Sermón Escatológico)*.

Este complejo temario polémico-doctrinal llena la "segunda jornada" de Jerusalén, habiéndose dedicado la primera a la manifestación mesiánica, purificación del Templo y Obras de misericordia (21, 1-17) [144]. Salta a la vista la índole artificiosa de esta composición, que tiene por preludio y síntesis el gesto profético ante la higuera estéril. Conforme a su método habitual, Mateo recoge, organiza, adapta y completa elementos o bloques parciales de tradición catequética. En el comentario se irá indicando el paralelismo o relación con los demás Sinópticos.

* * *

La jornada de magisterio en Jerusalén empieza con una pregunta en actitud inquisitorial, que pone en tela de juicio las credenciales de su Misión. En una ordenación cronológica de la vida de Jesús, esta escena habría correspondido a una etapa anterior. La aparente imprecisión de la respuesta incluye, en realidad, una afirmación de Cristología trascendente, apoyada una vez más en el testimonio de Juan. Esta perícopa, junto con la siguiente, es el último de los jalones que, a lo largo de todo el Evangelio [145], asocian la persona y obra del Bautista a la del Mesías Salvador (vol. I, págs. 91-93).

---

144 O, también, atendiendo a la unidad temática: 20, 17 - 21, 17.
145 Cfr. 3, 1-15; 4, 12; 11, 2-19; 14, 1-12; 17, 10-13.

La pregunta sobre la autoridad de Jesús
(21, 23-27. Cfr. *Mc* 11, 27-33; *Lc* 20, 1-8)

21, 23 **Después que entró en el Templo, mientras estaba enseñando, se le acercaron los jefes sacerdotales y los Ancianos del Pueblo diciendo:**
"¿Con qué autoridad haces esto? ¿Y quién te ha [dado esa autoridad?"
24 **Por respuesta, Jesús les dijo:**
"Os voy a preguntar Yo también una sola cosa; si me la decís, también Yo os diré con qué autoridad hago esto.
25 **El bautismo de Juan, ¿de dónde era? ¿Del Cielo o de los hombres?"**
Ellos discurrían entre sí diciéndose: "Si decimos: 'del Cielo', nos va a decir: ¿Por qué, pues, no le creísteis?
26 **Y si decimos: 'De los hombres', tememos al pueblo, porque todos tienen a Juan por profeta."**
27 **Y respondieron a Jesús diciendo:**
"No sabemos."
Díjoles El a su vez:
"Tampoco Yo os digo con qué autoridad hago esto."

El evangelista, que a lo largo de su libro ha ido encuadrando la actividad del Mesías ya en el desierto, ya en las sinagogas, o en el monte, en el mar, en una casa o, tantas veces, de camino, ofrece ahora una extensa concadenación de enseñanzas ambientadas en el centro religioso de Israel: el Templo de Jerusalén.

Después que entró en el Templo, mientras estaba enseñando, se le acercaron los jefes sacerdotales y los Ancianos del Pueblo [146]; es decir, algunos representantes de la alta dirección religiosa y social del judaísmo [147]. Esta segunda interpelación (cfr. 21, 15)

---

[146] La expresión: "Los Ancianos *del Pueblo*", de sabor veterotestamentario (cfr. *Núm* 11, 16. 24. 25. 30; *Ex* 19, 7; *Is* 3, 14; *Jer* 19, 1, etc.) es exclusiva de *Mt* en el N. T., quien hará recaer sobre el binomio *Sacerdotes y Ancianos* una acentuada responsabilidad a lo largo del relato de la Pasión; cfr. 26, 3. 47; 27, 1. 3. 12. 20; 28, 12. En el momento culminante (27, 41) reaparecerá (cfr. 16, 21) la trilogía completa *(Sacerdotes, Doctores, Ancianos)* de los "jefes" (cfr. *Lc* 23, 35) representantes de "todo el pueblo" (cfr. 27, 25)

[147] Marcos (11, 27) y Lucas (20, 1) añaden *"los escribas"*, completando así la trilogía de los sectores que integraba el Sanedrín supremo (→ 2, 4). Mateo ha

tiene aire oficial. Los responsables del Pueblo se llegan al Rabí **diciendo: "¿Con qué autoridad haces esto** *(taûta)?* **¿Y quién te ha dado esa autoridad?** El Nuevo Testamento recuerda otras dos situaciones análogas: la legación de los "judíos" a Juan Bautista *(Jn* 1, 19-28) y el interrogatorio de los jefes sacerdotales a Pedro y Juan acusados de enseñar y aun de curar a un inválido en el mismo Templo[148]. La pregunta de los dirigentes se desdobla en dos incisos paralelos, al estilo semítico. La cuestión está bien planteada; no hay obra legítima sin orden, ni orden que no se sujete a la responsabilidad de unos dirigentes autorizados. No le incriminan directamente por lo que hace; le piden que acredite su derecho a hacerlo. El demostrativo "esto" o *estas cosas (taûta)* se refería espontáneamente, por contexto, a la expulsión de los mercaderes, o, mejor, a todo el conjunto de la entrada en Jerusalén. Sin embargo, Lucas (cfr. 19, 47-48 y 20, 1s) y también Mateo parecen relacionar la interpelación de los inquisidores con el ejercicio público del magisterio religioso, precisamente en el Templo. Está muy en el pensamiento del primer evangelista considerar el *Magisterio* de Cristo como actuación de una suprema *Autoridad* (cfr. 7, 28s par; 11, 27; 28, 18-20). El tema de la "Autoridad" o **Exusía** de Jesús es fundamental en la Cristología del primer Evangelio (→ 7, 29 y 28, 18b).

En el tono con que la refieren los evangelistas, la pregunta es malintencionada y capciosa, no obstante su aparente legitimidad. Los Sinópticos la sitúan en un momento cronológico, cuando ya habían precedido toda clase de "signos" para acreditar a Jesús. Los jefes quieren una declaración comprometedora (cfr. 26, 63). Pero el Maestro se defiende con un procedimiento de dialéctica practicado desde antiguo por muchos y también por los rabinos: condiciona la respuesta a una contra-pregunta (cfr. 22, 17. 20), con la que compromete al interlocutor a formular él mismo una premisa de la que se derivará una conclusión, en la que estará incluida la respuesta que quiere dar el que ha sido interrogado, pero de tal manera que la da de hecho (tal vez contra su voluntad) el

---

anticipado la colaboración de los escribas con los grandes sacerdotes a la primera intervención de éstos (21, 15), a propósito de las aclamaciones que siguen a la purificación del Templo.

[148] Cfr. *Act* 4, 7 y contexto. Analogía de fondo con Jeremías, perseguido por profetizar en el Templo a disgusto del sacerdocio oficial: cfr. *Jer* 19, 14 - 20, 2; 26, 1-24.

mismo que preguntó [149]. **Por respuesta, Jesús les dijo: "Os voy a preguntar Yo también una sola cosa: si me la decís, también Yo os diré con qué autoridad hago esto. ' El bautismo de Juan** (→ 3, 6), **¿de dónde era? ¿del Cielo o de los hombres?"** La palabra "Bautismo", puesta al principio de la frase interrogativa para darle más énfasis, caracteriza y resume *toda la Misión* de Juan (cfr. v. 32). Cuando hay que formular un juicio de valor sobre una determinada misión religiosa, el interrogante: "*¿de dónde?*", es decisivo (cfr. vgr. *Jn* 8, 14; 19, 9). Las posibles respuestas se reducirán a una disyuntiva: o la misión tiene su última fuente en una voluntad humana (y, por tanto, es efímera y discutible) o procede de la Voluntad de Dios (cfr. *Act* 5, 38-39). El Maestro se adapta a la costumbre judía de no pronunciar directamente la palabra Dios, sustituyéndola por una denominación implícita [150].

Ellos, los interlocutores, al caer en la cuenta del juego dialéctico de la contra-pregunta, **discurrían entre sí diciéndose: "Si decimos: 'del Cielo', nos va a decir: ¿Por qué, pues,** si el Bautista tenía por credenciales la Voluntad de Dios, **no le creísteis?"** La próxima parábola acusará directamente a los responsables del pueblo de no haber prestado fe obediencial al Camino de la Justicia que proclamó el Precursor (v. 32). Entrar por este *Camino* les hubiera conducido, por docilidad al testimonio de Juan, a aceptar la Autoridad de Jesús. El eco de la Voz que gritó en el desierto (3, 3) resonaba aún en la conciencia colectiva. No se podía desautorizar a Jesús sin desautorizar también a Juan. Esto podía resultar peligroso, y ellos reflexionaron con prudencia: "**Si decimos** que la misión del Bautista no fue más que cosa **'de los hombres', tememos** [151] **al pueblo** *(tòn ókhlon)*, **porque todos tienen a Juan por** auténtico **profeta** (cfr. 14, 5) y le consideran enviado de Dios *(Jn* 1, 6)." A lo largo de esta serie de enseñanzas en el Templo, el *pueblo* sigue siendo la defensa de Jesús [152]. Sensible a esta realidad, la diplomacia de los inquisidores se refugia en una evasiva: **y respondieron a Jesús diciendo: "No sabemos."** Eufemismo que equivale a: "preferimos no contestar". Por derecho de reciprocidad,

---

149 O, por lo menos, se le pone en contradicción consigo mismo para que desista de preguntar.

150 *El Cielo* → 4, 17. Comparar con el axioma teológico rabínico: "*La Toráh es* (= procede) *del Cielo*". O sea: Dios es el autor de la Ley.

151 *Lc* 20, 6, más expresivo: " *el pueblo entero nos apedreará...*" En *Mc* 11 32 la observación está redactada en forma de "nota", a modo de paréntesis.

152 Cfr. *Lc* 19, 47s; *Mt* 21, 46 par; 22, 33; *Mc* 12, 37; *Lc* 20, 26.

díjoles El a su vez: "Tampoco Yo os digo con qué autoridad hago esto." Hasta que llegue la hora suprema (cfr. 26, 64), el Hijo de Dios sigue negando la revelación directa de su personalidad a los que no quieren ver.

2. Tres parábolas

a) Indiferencia ante la Misión de Juan

Una parábola transmitida por solo San Mateo caracteriza dos actitudes contrarias, plasmándolas en la diversa manera con que responden *dos hijos* a la orden del padre que los envía a trabajar en su viña. En esta imagen de "la Viña" se transparenta de nuevo (→ 20, 1ss) una referencia a la vocación teológica de Israel como Pueblo de Dios. La parábola juzga la fidelidad a esta vocación en un momento crítico de su historia: *la Misión de Juan el Bautista.*

Por contexto, Jesús habla a los dirigentes del Pueblo que no han querido manifestar su pensamiento acerca de la autenticidad de dicha Misión (v. 27). Ahora se la afirma claramente (v. 32), y además les declara que están fuera del "Camino de la Justicia" que Juan vino a mostrar.

Una expresión-clave conecta esta unidad con la anterior: *no creísteis* (en el v. 25, y en el 32 con reiteración). Ambas unidades dan por supuesta, en la mentalidad de Mateo, una intrínseca relación de propedéutica de la Fe entre la persona y obra del Precursor y la del Mesías: *creer a* Juan lleva a *creer en* Jesús.

Conviene distinguir el relato parabólico (28-31a) de su artificiosa aplicación a los interlocutores (31b-32). Esta segunda parte, junto con las preguntas al principio y al fin de la primera, forma, por decirlo así, el "marco" de la parábola [153], de estilo y vocabulario mateano. Antes de ser encuadrada en este marco, la parábola debió tener una aplicación más amplia, como se indicará al comentarla. La fisonomía del hijo que supo recapacitar y volver atrás de su falta recuerda la del "hijo pródigo" según San Lucas (15, 11ss).

La transmisión textual de la parábola es compleja y desconcertante. Aparece, en los diversos documentos, bajo dos esquemas

---

[153] Véase el significado de la comparación en la introducción al comentario de 19, 30-20, 16.

principales[154]: *a)* el primer hijo dice *"sí"*; la respuesta conclusiva normal tendrá que ser: *"el último"*; *b)* el primero es el que dice: *"no"*, siendo la respuesta final espontánea: *"el primero"*. No vemos ninguna razón clara que decida cuál de las dos formas es la primitiva. Adaptamos el comentario al esquema *a)*[155].

LA PARÁBOLA DE LOS DOS HIJOS (21, 28-32)

21, 28 **"Mas ¿qué os parece?:**
Un hombre tenía dos hijos,
y, llegándose al primero, le dijo:
"Hijo, ve hoy a trabajar en la viña";
29 **y él contestó:**
"Voy, señor";
y no fue.
30 **Llegándose al segundo, le dijo lo mismo;**
y él contestó:
"No quiero";
pero después, arrepentido, fue.
31 **¿Cuál de los dos hizo la voluntad del padre?**
Dícenle:
"El último."
Les dice Jesús:
"En verdad os digo que los publicanos y las prostitutas os han tomado la delantera hacia el Reino de Dios;
32 **porque vino Juan a vosotros en el Camino de la [Justicia,**
y no le creísteis;
en cambio, los publicanos y las prostitutas le [creyeron;
pero vosotros, ni aun después de ver [esto] os arrepen- [tisteis para creerle.

---

[154] Pero cfr. nota 164.

[155] La mayor parte de autores contemporáneos prefieren el esquema (b), entre otras razones, por ser más difícil de adaptar al sentido que da *Mt* a la parábola. Dado que el hecho de la coexistencia de la doble forma es antiquísimo, tal vez una de ellas *(No - Sí)* provenga de cuando la parábola todavía se transmitía y explicaba aislada, y la otra *(Sí - No)* de la modificación introducida por el redactor al encuadrarla en este contexto, en paralelismo con el orden de presentación de las dos actitudes (vosotros - ellos) en el versículo 32.

Distingamos la *parábola* (vv. 28-31a) de la *sentencia* contra los responsables del pueblo (31b-32), unida artificiosamente.

a) La *parábola* está incluida entre dos "preguntas pedagógicas": una inicial que invita a prestar atención [156], y otra conclusiva que compromete al interlocutor a formular por sí mismo la lección del apólogo; lección que recae sobre él mismo [157]. El contexto redaccional que le ha dado Mateo hace que los destinatarios inmediatos de la parábola resulten ser los "jefes sacerdotales y Ancianos del Pueblo" de la unidad precedente (→ 21, 23). Ahora se les invita a reflexionar **(mas ¿qué os parece?...:** → 17, 25) sobre un sencillo ejemplo. Este ejemplo lo habría propuesto Jesús al público en general, quizá más de una vez, para inculcar aquel principio sobre el que tanto insiste el Evangelio: que no está en el "decir", sino en el "*hacer*" (→ 7, 21), el cumplimiento de la Voluntad de Dios. **Un hombre** (→ 18, 12) **tenía dos hijos**. Dos personas (o dos categorías de personas) constituyen el esquema tradicional para enaltecer o reprobar tal o cual actitud por vía de contraste [158]. El padre era dueño de una viña, y, pues urgía cuidarla, **llegándose** de mañana **al primero** [159] de sus hijos, **le dijo: "Hijo** mío, **ve hoy a trabajar** [160] **en la viña.**" El hijo que se siente en comunión de intereses con su padre, vive en espontaneidad de obediencia gozosa. **Y él contestó**, como si estuviese en esta actitud: "**Voy, señor**". Se percibe, en el oficioso asentimiento, un reflejo del *hinnenî* hebreo—"¡heme aquí!"— [161] expresión de alada prontitud con que el llamado pone a disposición de quien le llama toda su persona y trabajo [162]. Pero no siempre hay amor en las buenas razones. El hijo aparentemente justo era uno de los que "dicen pero no hacen" (23, 3) y, mintiendo al padre, **no fue** a la viña.

La otra tabla del díptico es el reverso de la primera: **llegán-**

---

156 Versículo 28a = 17, 25 y 18, 12. Cfr. también 22, 42.
157 Versículo 31a. Cfr. 21, 40; *Lc* 7, 42; 10, 36, etc.
158 Dos hijos: cfr. *Lc* 15, 11; *Gál* 4, 22; dos deudores: *Lc* 7, 41; dos grupos de doncellas: *Mt* 25, 2, etc.
159 *Tō prōtō̧* no indica, de por sí, más que el orden dentro de la parábola. Pero es connatural imaginar espontáneamente que se trata del hijo mayor. En esta perspectiva, la parábola podría ser reflejo de un tópico frecuente en la Biblia: el primogénito igualado, precedido y aun suplantado por el hijo menor.
160 Véase la introducción a 20, 1ss.
161 Suponemos el texto: *egō, kýrie* (mejor que: *hypágō, kýrie)*.
162 Ejemplos clásicos en la Biblia hebrea, como respuesta del hombre a Dios: *Gén* 22, 1. 11 (Abrahán); *Ex* 3, 4 (Moisés); *1 Sm* 3, 4ss (Samuel); *Is* 6, 8 (Isaías). Expresión análoga en *Sal* 40 [39], 8, referida a Cristo por *Heb* 10, 7.

dose el padre **al segundo, le dijo lo mismo** que a su hermano: *"Hijo, ve a trabajar en la viña."* **Y él contestó: "No quiero."** Su brusca sinceridad le manifiesta abiertamente *pecador,* siendo la obediencia, según la Biblia, el deber fundamental de los hijos [163].

Bajo ambos rostros, aunque con estilo diverso (el de la mala educación y el de una amable hipocresía), se transparenta una misma realidad: la del pecado como respuesta negativa a la llamada de Dios. Para todo pecador hay un camino de retorno; **pero,** de los dos hijos, sólo uno, **después, arrepentido,** entró por él. Y, manifestando con hechos su "conversión", **fue** a trabajar en la heredad del padre.

El "interrogante pedagógico" conclusivo parece tener una sola respuesta [164]. **¿Cuál de los dos,** pregunta el Maestro, **hizo la voluntad del padre? Dícenle** los interlocutores: **"El último"** [165]. En su sentido común, el criterio de bondad no son las meras palabras, sino las obras. Jesús acepta el criterio, y, pasando del plano humano significante de la parábola al orden teológico que se transparenta en ella, eleva el "hacer" del hijo a sintonía con la Voluntad del Padre celeste (→ 12, 50). A este nivel, la "obra" por excelencia será la Fe (v. 32; cfr. *Jn* 6, 29). La intención se centra en aquel momento inicial de la Fe en el Mesías, a que invitaba el kerigma de Juan (→ 3, 2): *la conversión.* El hijo se rehabilitó gracias a que, de pecador, se hizo "arrepentido" [166].

b) La *sentencia* contra los interlocutores aplica la parábola a una situación concreta, fijándose sólo en este punto focal del

---

163 *Eclo* 3, 1-16; *Ef* 6, 1ss y *Col* 3, 20, etc.

164 En algunos documentos, entre ellos el códice de Beza (D) y unos cuantos de la *Vetus Latina,* la respuesta: "el último", es a favor del segundo, el que dijo "sí", pero no fue. Es posible que se trate de una confusión de los amanuenses ante la diversidad de lecturas de los manuscritos. Salvo la extraña hipótesis de que algún copista (¿o el mismo redactor?) quisiera presentar a los interlocutores defendiendo su propia actitud (la de decir y no hacer)... Se comprende que los autores eclesiásticos que dependían de un códice con esta lectura se refugiasen en exégesis tan ingeniosas como inverosímiles; por ejemplo, la de suponer que el "sí" del hijo era expresión de una sincera buena voluntad, y que si no fue a la "viña" se debió a la consciente imposibilidad de practicar las obras de justicia sin la gracia... (en este caso, el hijo menor representa a la gentilidad; el otro a Israel). Algunos autores recientes han intentado probar que esta lectura (la del códice D, etc.), la más difícil de todas, es la primitiva. La cuestión sigue abierta.

165 *Ho éskhatos* (l. var.: *ho hýsteros;* o también: *ho déuteros).* Si el texto que hemos preferido es el de la redacción de Mateo, la parábola y su aplicación se reflejan como un eco sobre la de los jornaleros llamados a trabajar en la viña (19, 30 - 20, 16). Los significados por *"el último"* han pasado a ser *"los primeros"* (31b: ... *proágousin).*

166 *Metamelēthéis.* Verbo poco usado en el N. T. (sólo *Mt* 21, 30 [29]. 32; 27, 3; *2 Cor* 7, 8 y *Heb* 7, 21 = *Sal* 109, 4). Destaca en él el sentido de "cambiar diametralmente de actitud", volviendo atrás de la decisión tomada. Atendiendo al sentido religioso de la parábola, resulta muy afín a *metanoéō* → 4, 17.

"arrepentimiento". **Les dice Jesús: "En verdad os digo** (→ 5, 18; 16, 28) **que los publicanos y las prostitutas os han tomado la delantera** [167] **hacia el Reino de Dios."** No cabía expresión más dura, en el vocabulario ambiental, que la de "*publicanos*" (→ 5, 46) y *prostitutas* (cfr. *Lc* 15, 30) para acentuar el concepto de *pecadores públicos*. Pero en el "Camino" que tiene por fin *entrar en* (→ 7, 13) "el Reino de Dios" (→ 19, 24), ellos han ganado la delantera. No, evidentemente, por sus pecados. La afirmación de que los pecadores van por el Camino de la Justicia tiene la misma estructura que las que dicen que los ciegos ven y los mudos hablan (11, 5; 15, 31, etc.). Una gracia los ha transformado en justos. Y la actitud personal de Fe en que ha prendido la llama de esta gracia es su "arrepentimiento" o "conversión". Ni Jesús ni el evangelista establecen una teoría; constatan un hecho reciente. Cuando se leía esta página en la iglesia de Mateo, muchos bendecirían a Dios pensando en su milagro personal.

La acusación del Maestro contra aquellos que habían querido fiscalizarle (21, 23) vuelve a evocar la Misión del Bautista (21, 24ss): **Porque vino Juan a vosotros en el Camino de la Justicia, y no le creísteis...**

Traducimos literalmente la expresión hebraizante (aunque no extraña al oído griego): "venir en [el] Camino de [la] Justicia". *El Camino de la Justicia* era fórmula veterotestamentaria [168], y también cristiana *(2 Pe* 2, 21), que concretaba epexegéticamente en *la Justicia* la frecuente alegoría bíblica: *el Camino* (→ 7, 13s). Por consiguiente, "conocer", "entrar en", "caminar por", "seguir", "apartarse de" *el Camino* equivale a "conocer", "seguir", etc., *la Justicia;* o sea, la Voluntad de Dios sobre el hombre, manifestada en su Palabra. San Mateo da a la *Dikaiosyne* o "Justicia" una amplitud equivalente a la del ideal de *perfección* (→ 5, 48). Perfección activa, que suele concretar en la frase: *hacer la Voluntad del Padre* (vol. I, págs. 225s y 372s). El verbo "*venir*" (→ 5, 17) connota muchas veces el concepto de *misión,* y podría intercambiarse por "ser enviado". Quiere decir, por tanto, que la misión de Juan (como la de Jesús → 3, 15) consistía en promover la Justicia. En rigor, el

---

[167] *Proágousin*. Comparación hebraizante en el sentido absoluto de: *ellos van, y vosotros no*.

[168] Cfr., vgr. (en los LXX), *Tob* 1, 3, 1. var.; *Job* 24, 13; 28, 4, 1. var.; *Prov* 8, 20; 12, 28; 16, 31; 17, 23; 21, 16. 21, etc.

sentido de la frase de Mateo podría limitarse a la ejemplaridad personal del Bautista. Pero, sin excluir esta dimensión que se da por supuesta, el contexto general exige referirla a su quehacer profético: el de introducir al pueblo por este Camino.

La expresión "*venir en el Camino de la Justicia*" se la pudo sugerir a Mateo el clásico testimonio (*Is* 40, 3) que describía la tarea del hijo de Zacarías como la de quien *prepara el Camino del Señor* (→ 3, 3), que es Camino de Salvación (*Lc* 1, 76-77), de Justicia, de Santidad (1, 75) y de Paz (1, 79b).

Según la perspectiva de Mateo (3, 7) [169], en algún momento los responsables de Israel y luego adversarios de Cristo también habían acudido al bautismo de Juan. Pero no aceptaron la conversión que el rito significaba. En una palabra: no le creyeron con el asentimiento obediencial que los hubiera llevado, de la mano de su testimonio, a creer en Jesús.

El redactor termina subrayando, con énfasis pleonástico, la acusación de incredulidad: **en cambio, los publicanos y las prostitutas le creyeron; pero vosotros, ni aun después de ver** esta maravilla de la gracia **os arrepentisteis para** reconocer en su mensaje la Voluntad de Dios y **creerle.**

b) *Rebelión contra el Mesías, Hijo de Dios*

La tercera *parábola de la Viña* es una de las pocas parábolas (con 13, 3ss y 13, 31s) transmitidas por la triple tradición sinóptica. También la recoge, en forma muy concisa, el "Evangelio de Tomás" (núms. 65s). Difícil analizar las relaciones de dependencia de los cuatro relatos con respecto a la fuente común o entre sí.

En sus líneas esenciales, la parábola expresa la infidelidad del Pueblo elegido a las condiciones de la Alianza. Y una agresiva rebeldía contra todos los mensajeros del Señor. El asesinato del "hijo" señala el momento crítico hacia el que converge todo el movimiento dramático de la composición. Situada en el presente contexto del Evangelio, este vértice emocional tiende a convertirse en centro temático, como si se tratase, ante todo, de una predicción alegórica de la muerte del Mesías. Esta perspectiva de la Pasión se coordina con la del rechazo de Israel y consiguiente llamamiento

[169] Diversa de la de *Lc* en un texto análogo (7, 20).

de otro Pueblo para continuar su antigua Misión y Alianza. El conjunto esboza una visión panorámica de la *Historia del Reino de Dios en la tierra,* centrada en el sacrificio de Cristo.

Las distintas etapas de la Catequesis apostólica (y luego de la homilética eclesial) se fijaron con particular complacencia en uno u otro de los varios aspectos de esta compleja unidad. Mateo, por ejemplo, por su carácter parenético y pastoral, subraya con más insistencia el tema, tan suyo (→ 13, 23), de la *fructificación.* Además de reforzar la única mención explícita de dicho tema común a los tres sinópticos (v. 34b), "incluye" (→ vol. I, pág. 175[132]) la parte dramática de la parábola en una doble alusión al "*tiempo de los frutos*" (vv. 34a y 41), y reitera luego el mismo tema en la amenaza conclusiva (v. 43). Se destaca así en relieve el imperativo de "productividad", que es ley del Pueblo de Dios en orden a florecer y "dar frutos" de santidad y justicia. Desde este punto de vista, la parábola sirve de complemento al gesto profético de la maldición de la higuera (→ 21, 19).

Otro tema predilecto de Mateo es la abertura *eclesiológica* a través de la infidelidad de Israel (→ v. 43). Tanto él como los demás Sinópticos añaden al fin de la parábola una *reflexión bíblica* (versículo 42 par), que prolonga la perspectiva inmediata de la Pasión hacia la de la Gloria definitiva.

* * *

Los comentaristas no se ponen de acuerdo al calificar literariamente esta página. ¿Es una perfecta *alegoría* (históricamente imposible, y aun absurda) al puro servicio de las ideas religiosas que envuelve en sus imágenes, o es una auténtica *parábola;* es decir, un relato humano, terreno y verosímil en lo sustancial, que invita pedagógicamente a reflexionar sobre cosas del Reino de Dios (volumen I, págs. 671 ss)? Advirtamos ante todo que la mentalidad de su trasfondo narrativo está lejos de nuestros criterios sociológicos. También otra parábolas evangélicas dejan entrever estructuras, por decirlo así, "feudales". Y es oportuno recomendar sensatez y prudencia cuando haya que explicarlas homiléticamente a quienes puedan confundir la transposición analógica de unos hechos (históricos o fingidos) a reflexión de orden religioso con la aprobación implícita de tales hechos en su aspecto jurídico, social o moral [170].

---

170 Ejemplo típico de esta necesaria cautela : la parábola del mal administrador, según *Lc* 16. 1-9.

Al margen de cualquier definición concreta de su género literario, el relato fundamental se puede considerar globalmente verosímil en la Palestina helenizada del tiempo de Jesús o de los dos siglos precedentes, cuando abundaban los latifundios de ricos que residían habitualmente en alguna ciudad alejada y aun en otro país. Sería humanamente normal, y constan casos, que algunos colonos se negasen a veces a cumplir el contrato, e incluso que recurriesen a la violencia, por razones administrativas, y también sociales e incluso políticas. Dentro de este realismo global, varios pormenores aparecen marcadamente alegorizados al servicio de la idea que en ellos se transparenta, conforme se indicará en el comentario.

LA PARÁBOLA DE LOS VIÑADORES REBELDES
(21, 33-46. Cfr. *Mc* 12, 1-12; *Lc* 20, 9-19)

21, 33 **Oíd otra parábola:**
"Había un hombre propietario, que plantó una viña;
y la cercó con un vallado,
y excavó en ella un lagar,
y edificó una torre;
y la arrendó a unos labradores,
y se ausentó.

34 **Cuando vino el tiempo de los frutos,**
envió sus siervos a los labradores para percibir sus frutos.
35 **Y agarrando los labradores a los siervos,**
a uno lo golpearon, a otro lo mataron, a otro lo apedrearon.
36 **De nuevo les envió otros siervos, en mayor número que**
los primeros, y los trataron de la misma manera.
37 **Por fin, les envió su propio hijo,**
diciendo:
'Tendrán respeto a mi hijo.'
38 **Pero los labradores, cuando vieron al hijo, se dijeron**
entre ellos:
'Este es el heredero;
vamos, matémosle y nos quedaremos con su heredad.'

39 **Y agarrándolo, lo echaron fuera de la viña y lo mataron.**
40 **Cuando venga, pues, el dueño de la viña,**

¿qué hará con esos labradores?"
41 **Dícenle:**
"A esos malvados, los hará perecer de mala manera;
y arrendará la viña a otros labradores,
que le entreguen los frutos a su tiempo."
42 **Díceles Jesús:**
"¿Nunca habéis leído en las Escrituras:
'La piedra que desecharon los constructores,
ésta ha venido a ser la piedra angular;
Por obra del Señor ha sucedido esto,
y es admirable a nuestros ojos'?
43 **Por eso, os digo que os será quitado a vosotros el Reino de**
Dios, y será dado a un pueblo que produzca sus frutos.
44 **[Y el que caiga sobre esta piedra se estrellará;**
y a aquél sobre el que caiga lo hará polvo]."

45 **Y, al oír los jefes sacerdotales y los fariseos sus parábolas,**
comprendieron que estaba hablando de ellos.
46 **Y, queriendo prenderlo, tuvieron miedo de las multitudes,**
porque lo tenían por profeta.

Una transición redaccional, de estilo mateano (cfr. 13, 18. 24. 31. 33), introduce el apólogo de la Viña y sus colonos: **Oíd otra parábola...**

1. *Plantación y arriendo de la Viña*

Había un hombre (→ 18, 12) **propietario, que plantó una viña.** Con la aposición: *propietario* (o "dueño de la casa" = *oikodespótēs),* quiere San Mateo subrayar la autoridad o derecho del *señor,* protagonista de esta historia. En la primera de las tres "parábolas de la Viña" ya empleó el mismo lenguaje (→ 20, 1). Se advierte por simple intuición la transparencia religiosa que evoca el tema de la *Vid* o de la *Viña.* La Vid tenía, junto con la higuera y el olivo, el primado de estimación (→ 21, 19). En momentos de elevación poética pudo simbolizar también la mujer esposa (vgr. *Sal* 128 [127], 3),

o la Sabiduría (vgr. *Eclo* 24, 17 [23]); mas, de ordinario y a manera de "signo ideológico" ya cristalizado [171], mencionar la "Vid" o la "Viña" es hablar del *Pueblo de Israel* y su vocación histórica. Salvo hermosas excepciones (vgr. *Is* 27, 2-5), este tema se desarrolla casi siempre, dentro de la Biblia, en un tono de desengaño, amenaza, lamento o aviso de devastación punitiva por la infidelidad del Pueblo a su dueño, el Señor. Los diversos contextos proféticos que se pueden citar [172] tienen por cima literaria el apasionado *Cántico de amor a la Viña* del capítulo 5 de Isaías (vv. 1-7).

Subrayando la intención de evocar este cántico, la parábola [173] adorna la afirmación sustancial de que el dueño *plantó la viña* con una ampliación descriptiva que alude libremente al texto griego (LXX) del v. 2 de Isaías: **y la cercó con un vallado,** seguramente un muro de piedras *(Is* 5, 2a hebr.; cfr. *Núm* 22, 24), a fin de protegerla *(Is* 5, 5), en especial contra las alimañas (cfr. *Sal* 80 [79], 14; *Cant* 2, 15); y **excavó** en la roca dentro del recinto de **ella, un lagar** *(Mt: lēnós; Is: prolēnion)* para exprimir las uvas, con su tinillo o depósito inferior *(Mc: hypolēnion)* para recoger el mosto; **y edificó una torre** o pequeña atalaya de guardia con el fin principal de velar desde ella contra ladrones y malhechores. Estas tres pinceladas descriptivas no parecen tener importancia en orden al sucesivo desarrollo del drama; subrayan el solícito interés personal de aquel "hombre" que no escatimó cuidados a su heredad. No obstante, habituados al método frecuentemente alusivo de las glosas targúmicas en la liturgia sinagogal, es probable que los responsables de la Catequesis palestinense (y aun Jesús mismo) refirieran estos pormenores a la ciudad y murallas de Jerusalén y a su Templo, que constituye el horizonte concreto de estas últimas enseñanzas del Mesías.

Sigue la parábola en su línea propia, apartándose de esta incidental reminiscencia de Isaías: **y la arrendó a unos labradores; y se ausentó.** El trasfondo social contemporáneo no exige entender el último verbo *(se ausentó: apedēmēsen)* en el sentido de *marcharse a otro país*. La imagen podría ser también la de un hacendado judío que hace una inversión de dinero en el campo, pero

---

171 E incluso plasmado en una gran vid de oro dominando la entrada del Templo herodiano de Jerusalén: Josefo Fl., *De Bello Iud.* V, 5, 4 [210]; *Antiq. Iud.* XV, 11, 3 [395].

172 Vgr., *Os* 10, 1; *Jer* 2, 21; 5, 10; 6, 9; 12, 10; *Ez* 15, 1-8; 17, 6-10; 19, 10-14. Cfr. *Sal* 80 [79], 9-17 y *Dt* 32, 32s.

173 Sólo en *Mt* y *Mc*.

prefiere vivir en una gran ciudad. El proceso dramático y su desenlace resulta más "verosímil" si uno imagina que el hombre goza además de cierta autoridad civil y poder ejecutivo. Pero todo ello es accidental para el que ha intuido ya desde la primera línea el rostro inconfundible del Señor Dios de Israel en la imprecisa fisonomía humana del "propietario". En su gesto de arrendar la viña y marcharse aflora un tema trascendental: la delegación de la Providencia activa sobre el Pueblo en la *plena responsabilidad* de unos hombres que se han comprometido a aceptarla [174].

2. *Los enviados del Señor a la Viña*

Las tres recensiones sinópticas de la parábola, así como la del "Evangelio de Tomás", coinciden en la idea de que el propietario *envió* reiteradamente servidores suyos para requerir a los colonos que entregasen los *frutos* debidos según el contrato; coinciden también en el hecho de que los arrendatarios se negaron a cumplir su deber y, además, maltrataron a los enviados. Dentro de este tema común, cada uno esquematiza y redacta a su manera. En vez de tres *(Lc)* o más *(Mc)* misiones antes de la del hijo, Mateo (con el Ev. de Tomás) enumera tres, incluida la del hijo:

a) **Cuando vino el tiempo de los frutos, envió sus siervos a los labradores para percibir sus frutos.** Mateo acentúa enérgicamente la expresión: *los frutos* (vv. 34a. 34b. 41. 43) producidos a su debido *tiempo* (34 y 41: *kairós).* Subraya que los "frutos" son *suyos,* es decir: del propietario, quien parece recabar toda la cosecha (perspectiva propia del aspecto religioso *significado),* no solamente una parte de ella (cfr. *Mc* y *Lc),* ya fuese en especie, ya en dinero, conforme se estipulaba en los contratos de arrendamiento (perspectiva propia del aspecto humano-social *significante).* Una viña no se considera económicamente rentable antes de su cuarto o quinto años (cfr. *Lev* 19, 23-25). Por "siervos" enviados del Señor se sobrentienden los "profetas y justos" en general (cfr. 23, 29-31. 37). Mediante ellos Dios reclamaba a Israel, y sobre todo a sus dirigentes, las obras de justicia a que estaban comprometidos en virtud del pacto o Alianza.

Pero se declararon en rebeldía, **y agarrando los labradores a**

---

[174] Desde otra vertiente teológica, Juan contemplará al Padre trabajando como "labrador" en el cuidado directo de su auténtica "Vid" *(Jn* 15, 1ss).

los siervos, a uno lo golpearon, a otro lo mataron, a otro lo apedrearon. Cada evangelista concreta a su manera la enumeración y orden de los malos tratos. Mateo ha añadido la *lapidación* (confróntese *2 Cr* 20, 20-22; → *Mt* 23, 25; *Heb* 11, 37) y redacta la frase en paralelismo con el apóstrofe final del capítulo 23 (v. 37 = *Lc* 13, 34). El que la persecución y muerte violenta fuera destino connatural de los profetas era un tema común, tanto de parenesis como de acusación y remordimiento en la conciencia colectiva del Pueblo de Dios [175].

b) El dueño de la viña, en vez de proceder a una acción judicial inmediata contra los colonos, **de nuevo les envió otros siervos en mayor número que los primeros.** Mas los rebeldes no por eso cambiaron de actitud, **y los trataron de la misma manera.** En los relatos paralelos de *Mc* y *Lc,* que tienen más color y vida, es enviado *un* siervo cada una de las tres veces. Mateo prefiere, por sistema, el número plural; con ello, además, resulta más transparente la alusión a la historia de Israel [176]. Diciendo: *"de la misma manera" (hōsáutōs),* simplifica y esquematiza la reiteración de unas situaciones análogas, exactamente igual que en las otras dos parábolas de la viña [177].

c) **Por fin,** como último esfuerzo de persuasión, **les envió su propio hijo, diciéndo**se, en el límite extremo, humanamente inverosímil, de su buena voluntad: **"Tendrán respeto a mi hijo"** [178]. El *crescendo* emotivo de la parábola llega al vértice. Su intención didáctica es transparente para quien la considere en el conjunto orgánico del magisterio de Jesús. Se puede observar en este versículo la conjunción, tan neotestamentaria [179], de dos categorías cristológicas: la de *Hijo* y la de *Enviado.* Es tema primordial de fe, a lo largo de todo el primer Evangelio, reconocer que *Jesús es el Hijo de Dios* (→ 16, 16), así como era centro de su intimidad psicológica

---

175 Además de los textos ya citados, cfr., vgr., *1 Re* 18, 13; *2 Par* 36, 15s: *Neh* 9, 26; *Jer* 37 [44], 15s; *Mt* 5, 12 par; *Lc* 13, 33; *Act* 7, 52; *Heb* 11, 36-38; *Ap* 16, 6.

176 Muchos autores exagerando el alegorismo, creen ver representadas en los versículos 34 y 36 las dos categorías de "profetas" llamados por los judíos *anteriores* y *posteriores.*

177 → 20, 5; 21, 30; cfr. también 25, 17.

178 Marcos (12, 6) subraya el hecho de que el hijo es *único,* y le da el título de "amado", usando la misma palabra *(agapētós)* que en las teofanías del Jordán (→ 3, 17) y la Transfiguración (17, 5).

179 Cfr., entre otros muchos, los siguientes textos: *Jn* 3, 17; *1 Jn* 4, 10. 14; *Gál* 4, 4.

la certeza de serlo (→ 6, 9). Su conciencia de *ser enviado* (10, 40; 15, 24), correlativa a la de *"haber venido"* [180], aflora en numerosos textos.

Esta "última" iniciativa del dueño de la viña rebasa los límites normales de una situación humana. Tendría tanto de imprudencia como de inútil confianza en la sensatez de unos colonos, que bastante han demostrado ya quiénes son. Es misterio de amor (cfr. *Jn* 3, 16) que pone en juego la extrema oportunidad de conseguir una respuesta de amor. El dueño quiere a toda costa gozar de los "frutos" que le da *su* Viña, aun exponiendo la vida del hijo único. **Pero** inútilmente, pues **los labradores, cuando vieron al hijo, se dijeron entre ellos: "Este es el heredero; vamos, matémosle y nos quedaremos con su heredad."** Se siente en la redacción griega una tenue reminiscencia de la historia de José y sus hermanos (confróntese *Gén* 37, 19-20 LXX). *"El Heredero"*, a oídos cristianos, es título cristológico complementario del de "Hijo" *(Heb* 1, 2; *Rom* 8, 17; cfr. *Sal* 2, 8) [181].

La pretensión de *quedarse con la propiedad* puede ser un rasgo puramente alegórico [182]: los dirigentes (los "colonos") quieren ser ellos solos, excluido Dios, amos y señores del Pueblo de Dios... [183].

De la conspiración contra el hijo pasaron rápidamente a los hechos, **y agarrándolo, lo echaron fuera de la viña y lo mataron.** Marcos sigue el orden inverso, más normal si se atiende al relato *significante:* lo mataron, y luego lo echaron fuera de la viña dejando, seguramente, el cuerpo insepulto, que era entonces la mayor de las injurias (vgr. *1 Re* 21, 23s; *2 Re* 9, 36). El orden de Mateo (y Lucas) refleja la realidad *significada:* a Jesús, en efecto, lo sacaron de Jerusalén y lo mataron fuera de ella *(Jn* 19, 17. 20). En este hecho, que era normal según las leyes y la costumbre [184], vio

---

[180] 5, 17; 9, 13; 10, 34s; 11, 3-6. 19; [18, 11]; 20, 28.

[181] Este momento de la parábola, por lo que tiene de alusivo (cfr. v. 45), supondría en los enemigos de Jesús un conocimiento claro de su personalidad. Entiéndase, naturalmente (cfr. *Act* 3, 17), en el grado impreciso/suficiente para motivar aquel "respeto" debido al que *viene* con todas las garantías de una *misión* teologal auténtica (cfr. *Jn* 15, 22-25) y llama a Dios *Padre* suyo en el más fuerte sentido de la palabra.

[182] Aunque en determinadas situaciones políticas, sociales o jurídicas podía verificarse (en la supuesta historia verosímil que sirviese de base a la parábola) por la ocupación de hecho (y aun de derecho) de una propiedad que ha quedado sin dueño. Habría que imaginar que los colonos daban por supuesto que el hijo ya había heredado, o que estaban dispuestos a romper también con su padre. El crimen de los viñadores recuerda el de Jezabel y Acab contra Nabot *(1 Re* 21, 1-16).

[183] El "mal Consejo" de pontífices y fariseos descrito por Juan (11, 47-50. 53) traduce de alegoría a crónica la conspiración de los "colonos" y su trasfondo psicológico.

[184] Cfr. vgr., *Lev* 24, 14, 23; *1 Re* 21, 13; *Act* 7, 58, etc.

el autor de la Carta a los Hebreos un signo de expiatoria humillación *(Heb* 13, 11-13). Se juzga al hijo del señor indigno de vivir y aun de morir dentro del recinto de su heredad: su viña ya no le pertenece... El versículo 42 expresará la misma idea con la imagen de la piedra "reprobada". La última palabra: "*lo mataron*", es un punto final trágico [185].

3. *Venida del Amo de la Viña y juicio contra los colonos*

En el "Evangelio de Tomás", la parábola termina después de la muerte del hijo con una simple invitación a reflexionar: "el que tenga oídos, oiga" (→ 11, 15). La tradición sinóptica añade una reflexión explícita, introducida por una "pregunta pedagógica" como en el *Cántico de la Viña* de Isaías (5, 3-4): **Cuando venga, pues, el dueño de la viña** (→ 20, 8), **¿qué hará con esos labradores?** Alude a la Venida y Juicio de Yahveh, en perspectiva precristiana [186]. Sólo Mateo redacta de tal manera que sean los mismos adversarios quienes responden, acusándose con sus propias palabras (→ 21, 28ss): **Dícenle: "A esos malvados, los hará perecer de mala manera** [187], **y arrendará la viña a otros labradores."** Sentencia firmada por los mismos dirigentes, preludio de la que firmará más tarde "*todo el Pueblo*" (27, 25) [188]. Adviértase el desplazamiento de enfoque en comparación con el poema de Isaías; allí es la "Viña" la que, en castigo por no producir buenos frutos, va a ser devastada; aquí son eliminados y sustituidos los viñadores, pero permanece la *Viña.* No precisamente Israel en su estructura nacional histórica, sino la Misión a él encomendada de encarnar y promover en el mundo la presencia del Reino de Dios (→ v. 43).

San Mateo define la calidad de los nuevos *labradores* diciendo que serán *tales* **que** *(hóitines)* **le entreguen** al dueño **los frutos a**

---

185 De las 48 veces que aparece dicho verbo ("matar" = *apoktéinō)* en los cuatro Evangelios, 44 se refieren o a Jesús (26) o a sus seguidores o al Precursor o a los profetas (18).

186 El Evangelio suele referir la "Venida" y el "Juicio" al Hijo del Hombre.

187 *Kakoûs kakōs apolései autoûs* (literalmente: "*a los malos malamente* hará perecer a ellos"); curiosa amalgama de una paranomasia genuinamente griega con un hebraísmo característico; pequeño signo, una vez más, de la constante bitonalidad cultural de "Mateo".

188 No se pierda de vista, a fin de evitar toda injusta transposición a otra época, personas y situaciones, que la manera de hablar y pensar en torno a este tema debe interpretarse exclusivamente según la óptica peculiar y convencional de la teología de Mateo. Insistiremos, más adelante, en este aviso.

su tiempo. Tenue alusión redaccional al árbol generoso del salmo 1 (v. 3), símbolo de "los justos" en contraste con "los impíos" *(ibíd.* vv. 5-6). Para los nuevos responsables del Reino de Dios, afirmar que serán fieles a su misión tiene menos de profecía que de exigencia. Si en algún momento su ascética no respondiera a su carisma, las líneas anteriores también hablarían para ellos.

* * *

Una vez adquirida la experiencia completa del Misterio pascual, la Catequesis cristiana no podía dar por concluido el mensaje de esta parábola con la sola vertiente trágica de la muerte del Mesías. Tenía que apuntar de alguna manera al horizonte de su Gloria. Por eso la tradición unánime[189] prosigue con una reflexión a propósito de otro versículo del mismo salmo que ambientó la entrada en Jerusalén (→ 21, 9).

Díceles Jesús:
"¿Nunca habéis leído en las Escrituras (→ 19, 4)**:**
'La piedra que desecharon los constructores,
ésta ha venido a ser la piedra angular;
Por obra del Señor ha sucedido esto,
y es admirable a nuestros ojos'?"

La cita sigue con literalidad servil la versión griega (LXX) del salmo 118 (22-23). Ante la imponente estructura del Templo, el pueblo peregrino cantaba su gratitud al Señor que lo había ensalzado de la opresión y vilipendio a la victoria. La Comunidad apostólica solía referir este texto a Jesús (cfr. *Act* 4, 11; *1 Pe* 2, 4. 7), recordando seguramente cómo él se lo había aplicado alguna vez a sí mismo en polémica con dirigentes judíos. La imagen alude a la costumbre de que un oficial diera su "aprobación" a cada uno de los sillares destinados al edificio; si alguno era considerado defectuoso se rechazaba y abandonaba[190]. Los "arquitectos" de Israel reprobaron (con la condenación y muerte) la "piedra" (el Mesías Jesús); pero el Señor hizo la maravilla de ponerla (por la Resurrección y Glorificación: *Act* 4, 10-12) en el vértice capital y esen-

---

[189] Reflejada también en el "Evangelio de Tomás"; cfr. núm. 66.
[190] En alguna cantera romana se encontraron bloques en los que el técnico había marcado la sigla REPR ("reprobatum").

cial[191] del nuevo Templo de Dios, que es su Pueblo santo *(1 Pe* 2, 4-10).

* * *

El evangelista reasume la línea lógica del v. 41, como si la reflexión bíblica del 42 fuera un paréntesis. El Maestro coge la palabra a los dirigentes del Pueblo que han fulminado sentencia contra los viñadores rebeldes y, a la manera como hizo Natán con David (cfr. *2 Sam* 12, 5-6. 7a), les viene a decir: *"ésos, sois vosotros"*. Dejando al margen, de momento (cfr. 22, 7), su castigo positivo y atendiendo a la razón primordial por la que el señor plantó la viña, que era la recolección de su cosecha, les anuncia ante todo aquella "expropiación" que recae, según el Evangelio, sobre quien ha hecho estéril para sí y los demás el tesoro que el Señor había confiado a su administración y capacidad de producir (13, 12 par; 25, 29 par): **Por eso os digo que os será quitado a vosotros el Reino de Dios** (→ 19, 24) **y será dado**[192] **a un pueblo que produzca** ("haga": *poioûnti)* **sus frutos**. En relación con el precedente apólogo de la Viña, esta palabra profética condenatoria desplaza el acento de la idea de *entregar* los frutos cosechados a la idea de producirlos o *"hacerlos"* (→ 7, 21). La religiosidad de Mateo es operativa; la "fructificación" es la Justicia; o sea, el cumplimiento de la Voluntad del Padre (cfr. 21, 32). En este versículo, como en el 41, sale a la superficie la intención parenética, habitual en Mateo: es ley de la Iglesia, como "plantación del Señor", *fructificar...* Recuérdese el signo de la higuera (21, 19).

Al contraponerlos a *otro* "pueblo" *(éthnei),* hay que suponer, por simetría de contraste, que los que van a ser desposeídos constituían también un *pueblo*. A primera vista, parece cifrarse en la concisión de estas palabras todo el drama de la reprobación de Israel y la correspondiente vocación de los "gentiles" (→ 8, 11-12). Pero se opone a esta interpretación un grave reparo: el de que la palabra *éthnos* se pone siempre en plural cuando se emplea para

---

191 Hemos puesto en la traducción: "piedra angular" por tratarse de una expresión ya cristalizada en la literatura religiosa. Desde muy antiguo esta imagen se ha interpretado de dos maneras: a) como *piedra de ángulo* en el fundamento del edificio; b) como *piedra de remate* en su parte superior (lo cual puede entenderse a su vez, de varias maneras; vgr.: clave de arco o de bóveda, piedra vértice del frontispicio, pináculo, etc.). Para el sentido original de la alegoría en el Salmo **118** parece más adecuada la segunda interpretación.

192 "Será quitado" y "será dado": pasivos teológicos (→ 5, 5). Trasfondo profético: *Dan* 2, 44 y 7, 27.

designar a "los paganos" [193], mientras que el evangelista la emplea aquí, por única vez, en singular. Al parecer, le da un sentido vagamente eclesiológico: el nuevo *"éthnos"* es la comunidad de los "otros labradores" (v. 41), a la que se ha transmitido la misión de encarnar, iniciar y promover la presencia activa del Reino de Dios en el mundo. San Pedro reviste también de significación cristiano-comunitaria el singular *éthnos*, el "pueblo santo" *(1 Pe* 2, 9) [194], en sinonimia con la palabra sacral *laós (ibíd.* v. 10), citando uno de los contextos más teológicamente fuertes del Exodo (19, 6; confróntese 23, 22 LXX), y en contraposición con el plural *tà éthnē*, que sigue significando: "los paganos" *(1 Pe* 2, 12; cfr. 4, 3). En una palabra: *el pueblo* responsable de la cosecha del Reino de Dios ya no será sólo Israel como nación, ni tampoco precisamente "los pueblos" del mundo pagano (cfr. *Gál* 6, 15), sino la Comunidad sin frontera de los congregados en el nombre de Jesús (→ 18, 20).

* * *

La mayor parte de los manuscritos de Mateo, aunque no todos, terminan esta aplicación de la parábola con un logion de timbre sentencioso, que en el lugar paralelo de Lucas sigue inmediatamente a la cita del salmo 118, 22:

Y el que caiga sobre esta piedra se estrellará;
y a aquel sobre el que caiga lo hará polvo.

Diríase que esta sentencia refleja un proverbio de sentido común, que se repite todavía con una u otra forma entre las gentes del pueblo sencillo y está atestiguado literariamente desde tiempos remotos [195]. La redacción evangélica alude al sueño de Nabucodonosor según Daniel (cfr. 2, 44-45 [Teodoción]): la "piedra" es el Reino mesiánico instituido por el Dios del cielo; es decir, el "Pueblo de los santos del Altísimo" (cfr. *Dan* 7, 27); Reino que será definitivo, y "no pasará a otro pueblo" *(ibíd.* 2, 44). En el contexto

193 Como en el latín cristiano "Gentes" = *los pueblos* "gentiles".

194 Nótese la asociación inmediata, como en el Evangelio, entre el tema *piedra* con su desarrollo (vv. 4-8) y el tema *pueblo* (vv. 8-10).

195 Vgr., en el Midrash de Ester (3, 6): Dijo el rabino Simeón ben José ben Laqonia (hacia el año 200): "... *cae la piedra sobre el cántaro, ¡ay del cántaro!; cae el cántaro sobre la piedra, ¡ay del cántaro!; tanto así como así, ¡ay del cántaro!...*" (La piedra, según el rabino, representa a Israel; el cántaro o cacharro de barro a los "pueblos del mundo". Alusión a *Dan* 2, 45). En el refranero castellano se encuentra la misma expresión casi a la letra. Cfr. *Eclo* 13, 2b [3], etc.

de San Lucas el logion parece claramente cristológico; ya desde los primeros tiempos de la Iglesia se coordenaban series de *testimonios* bíblicos, que se irían luego enriqueciendo más y más, en torno al tema "piedra" = *Cristo* (cfr. vgr. *1 Pe* 2, 4-8). Tal vez el logion alude también, en esta perspectiva, a la "piedra de tropiezo" de que habla Isaías (8, 14; cfr. *Rom* 9, 33 y *1 Pe* 2, 8).

Si el versículo 44 fuese auténtico también en Mateo [196], la sentencia del versículo precedente proyectaría sobre él un matiz "eclesiológico": la *piedra* aludiría al pueblo mesiánico, el que fructifica en Reino de Dios [197]. Por reflejo, en dicho versículo 43 se podría percibir también una tenue alusión al traslado del dominio regio en favor del Pueblo de los santos, conforme a la visión del capítulo 7 de Daniel [198].

* * *

La *conclusión* redaccional, coordinando frases hechas, reafirma la situación de equilibrio que se mantiene a lo largo de estos capítulos: Jesús está en el centro, entre el odio de los dirigentes y el favor del pueblo: **Y, al oír los jefes sacerdotales** (21, 23) **y los fariseos** (cfr. 22, 15) **sus parábolas, comprendieron que estaba hablando de ellos, y queriendo prenderlo** para traducir en hechos, "en aquella misma hora" *(Lc* 20, 19), el punto final de la alegoría de los viñadores (v. 39; cfr. 26, 4 par), **tuvieron miedo de las multitudes, porque lo tenían por profeta** (→ 21, 11; cfr. 21, 26). En la noche de la traición, Jesús no dejará de echarles en cara el que, además de injustos, fueran cobardes (26, 55).

c) Contra los Mensajeros de la Buena Nueva

La parábola de los invitados al banquete de bodas complementa la visión panorámica de la *Historia del Reino de Dios* en la tierra, que ha bosquejado la parábola de los viñadores, considerándola

---

196 La mayor parte de autores modernos lo consideran glosa por "contaminación" con el paralelo lucano.

197 El paso de una metáfora de "construcción" a una de "plantación" es espontáneo: cfr. *Jer* 1, 10.

198 Aunque tampoco es inverosímil que el último redactor mateano haya organizado estos textos con una lógica tan subjetiva que el versículo 42 se relacione directamente con el 39; el 43 con el 41 y el 44 con el 42.

ahora en la perspectiva de la **Vocación** y englobando en ella el período apostólico, con su doble Misión: a Israel y a todo el mundo.

San Lucas [199] presenta en otro contexto (14, 16-24) una composición parecida a esta de San Mateo, aunque con notables diferencias. Muchos autores comentaron ambos textos como si fueran parábolas distintas; pero actualmente es opinión común que se trata de una misma, que la Tradición y los redactores adaptaron a diversas circunstancias e intenciones doctrinales.

El motivo literario fundamental se reduce al de unos invitados, amigos y de buena posición, que, por negarse a acudir al convite, fueron sustituidos por otros desconocidos y miserables. Durante el ministerio de Jesús, la flecha intencional apuntaría a la incredulidad de los dirigentes de Israel, sustituidos por el despreciado "pueblo de la tierra" (→ 21, 31s) en el gozo de la aceptación del Reino.

La redacción de Lucas se atiene a esta perspectiva. Desarrolla con cierta amplitud (14, 18-20) las motivaciones que más entorpecían la respuesta a la vocación de la fe (apego a la hacienda; compromisos humanos); describe con énfasis la pobreza de los nuevos invitados (14, 21) y, al terminar, deja abierto el ideal apostólico universalista (14, 23).

Mateo sobrepone a esta primera perspectiva (sin anularla) la de la reprobación corporativa del antiguo Israel, sustituido en su destino teológico por una "congregación" universal integrada en su mayor parte por no-israelitas. La redacción acentúa el paralelismo con la parábola de los viñadores; como en ella, los mensajeros son enviados reiteradamente a *llamar* con insistencia a los invitados. El que invita no es un simple aristócrata, sino "el Rey" (transparencia de "Dios" en el repertorio popular de imágenes parabólicas). Ya no se trata de un convite ordinario, sino de la *fiesta de la boda del Hijo del Rey;* expresión alegorizante tradicional del gozo de la presencia del Reino. También en su aspecto negativo, el drama está en línea de continuidad con la parábola de la Viña: los invitados no se limitan a despreciar el llamamiento, sino que, al fin, asesinan a los enviados del Rey. En castigo es asolada "su Ciudad" (entiéndase, Jerusalén). Para incluir este rasgo en el esquema de la parábola, el redactor ha tenido que sacrificar la verosimilitud de su "historia humana", la fluidez de la narración y aun

---

[199] Y también el "Evangelio de Tomás", 64.

la estructura sintáctica de la frase. Estos dos versículos (6 y 7) podrían ser un retazo de otra parábola no conservada (vgr., "de los rebeldes a una convocación del Rey"); aunque también es posible que procedan de la mano del redactor.

Describiendo al fin, con acento misionero universalista, la asamblea de los que han recibido de gracia las prerrogativas del antiguo Pueblo, el evangelista piensa en sus propias comunidades y le sale a flor de conciencia la preocupación pastoral. Teme que los cristianos deformen la gracia en seguridad y la misericordia en orgullo. Para mantenerlos alerta, nota que en la gran "congregación" hay *malos* además de *buenos* (v. 10), y prosigue con una escena sobreañadida que les advierte la posibilidad y el peligro de ser reprobados. También estos últimos versículos (11-13) podrían ser un torso de otra parábola popular (cfr. nota 210).

Como síntesis temática de esta compleja unidad, el redactor la rubrica con una *Sentencia del Señor* (v. 14).

A la luz de este logion final se podría dar por título a todo el conjunto el de PARABOLA DE LA VOCACION. Cierto acento de dureza con que la matiza el evangelista por exigencia del contexto, no debería apagar la armonía del "*¡Venid!*" con que Dios llama a su intimidad al Pueblo entero y a cada uno de sus hijos. La misma advertencia de que el "ser llamado" no significa ya de por sí una instalación definitiva en el gozo escatológico, tiene su vertiente luminosa en la reflexión de que el Esposo no quiere que el hombre entre forzado, sino libre, en el Banquete de su Reino.

LA PARÁBOLA DE LOS CONVIDADOS A BODAS
(22, 1-14. [Cfr. *Lc* 14, 15-24])

22, 1 **Y Jesús, tomando la palabra, les habló de nuevo en parábolas, diciendo:**

2 **El Reino de los Cielos es semejante a un rey**
que celebró la boda de su hijo,
3 **y envió sus siervos a llamar a los invitados a la [boda,**
y no querían venir.
4 **De nuevo envió otros siervos, diciendo:**
"Decid a los invitados:

Mirad, tengo preparado mi banquete;
he matado mis terneros y reses cebadas,
y todo está preparado:
¡venid a la boda!"
5 **Mas ellos, no importándoles, se marcharon**
quién a su campo,
quién a su negocio;
6 **y los demás, agarrando a los siervos, los ultrajaron y [mataron.**
7 **El rey montó en cólera y, enviando sus tropas, acabó con**
aquellos asesinos y prendió fuego a su ciudad.
8 **Entonces dice a sus siervos:**
"La boda está preparada,
pero los invitados no eran dignos.
9 **Id, pues, a los cruces de los caminos**
y a cuantos encontréis, llamadlos a la boda."
10 **Y saliendo aquellos siervos a los caminos, reunieron a**
todos los que encontraron, malos y buenos, y la sala nup-
cial se llenó de comensales.

11 **Mas cuando entró el rey a visitar a los comensales, vio**
allí a un hombre que no vestía el traje de boda.
12 **Y le dice:**
"Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin el traje de boda?"
Y aquél enmudeció.
13 **Entonces el rey dijo a los servidores:**
"Atadlo de pies y manos,
y arrojadlo a las tinieblas de fuera:
allí será el llanto y el rechinar de dientes."

14 **Porque muchos son los llamados,**
y pocos los elegidos.

La *transición redaccional* está formada por expresiones hebraizantes estereotipadas: **Y Jesús, tomando la palabra** *(apokrithéis* → 17, 4), **les habló de nuevo en parábolas** (cfr. 13, 3. 10. 13. 34) **diciendo**... Constituirían el auditorio, según contexto (21, 45s), los jefes sacerdotales y los fariseos, en actitud hostil.

En la estructura compleja que le ha dado Mateo, la parábola se desarrolla de la siguiente manera:

A) Un *hecho fundamental:* la celebración de una boda regia (v. 2).
B) Tres *envíos* de siervos para convocar a los invitados (3-10).
C) Visita-juicio del rey a los invitados (11-13).
D) *Reflexión* conclusiva (14).

A) *El rey festeja la boda de su hijo*

La parábola tiene por protagonista a un *Rey*[200]. Para la imaginación del pueblo, decir "el Rey" era evocar significativamente a *Dios* (→ 18, 23). Los rabinos cultivaban este género de parábolas "regias". Se da por supuesto que el monarca vive en ambiente fastuoso, dispone de muchos servidores, goza de poder absoluto. **El Reino de los Cielos es semejante a un rey**... Es decir (→ 13, 24): lo que sucede en relación con el Reino de los Cielos tiene cierta analogía con lo que sucedió en el caso de un rey **que celebró la boda** *(epoíēsen gámous)* **de su hijo.** Los festejos solían durar varios días[201], de ordinario una semana. Su momento culminante era el *banquete* nupcial (cfr. *Jn* 2, 1ss), y a él se refiere prácticamente tanto la expresión "*hacer*"[202] las bodas como "*invitar*" a ellas. En la parábola según Lucas (y según el "Evangelio de Tomás") el anfitrión es un particular; seguramente un aristócrata: menospreciar su convite no pasará de descortesía. Pero en la perspectiva de Mateo equivale a una rebelión; ya que las bodas de la casa real, por encima de su peculiar esplendidez (cfr. *1 Mac* 10, 58), significan una afirmación de continuidad política; el que se niega a asistir a ellas, se presta a ser clasificado como enemigo del estado. Este clima de rebelión en que está ambientada la parábola llega al paroxismo en los versículos 6 y 7.

"El hijo" del Rey ya no se menciona más en la parábola, polarizada toda ella hacia la temática del *llamamiento.* Pero una contemplación serena de esta página no debería perder de vista que *invitar* o *ser invitado* tiene un valor relativo, subordinado al hecho principal de que, en la casa del Rey y en todo su pueblo, se vive un momento de trascendencia histórica. Para el discípulo del Evangelio no ofrece duda la significación *cristológica* de este momento:

---

200 "A un hombre rey": *anthrōpō* → 18, 12 *basileî.*
201 Cfr. *Tob* 8, 19 lec. var. y 10, 7 [8].
202 *Gámous poieîn:* cfr., vgr., *Gén* 29, 22; *Tob* 6, 13; 8, 19 lec. var.; *1 Mac* 9, 37; 10, 58.

el "Hijo" y "Esposo" es el Mesías Jesús (→ 9, 15). Ha llegado la hora de su "banquete nupcial" en la tierra, signo y realidad iniciada del convite celeste (→ 5, 6).

B) *El rey manda llamar a los invitados*

Lo mismo que en la parábola precedente, siguen a la afirmación del hecho principal tres sucesivas gestiones de "enviados". Las tres veces se hablará de *siervos,* conforme a la predilección de Mateo por el número plural[203].

1) **Y envió sus siervos a llamar a los invitados a la boda.** En la narración significante parece darse por supuesto que la invitación ya había sido cursada de antemano y que los mensajeros la ratifican, según costumbre social de entonces, al llegar la hora del banquete. El redactor subraya con énfasis la palabra-clave en que se va a cifrar la doctrina significada por la parábola; en efecto, el texto griego traducido a la letra diría: *llamar a los* [que habían sido] *llamados (kalésai toùs keklēménous).* Entre los varios aspectos o imágenes con que se expresa el término hacia el que Dios **llama** (→ 9, 13) a los hombres, destaca el de la intimidad de un *Convivium* donde los comensales, convocados desde distintos puntos a la mesa del Señor, se fraguan en una sola familia (→ 14, 18-19) que tiene por comunión de sangre la Justicia o santidad.

En la parábola de los viñadores, los "enviados" iban a recabar el cumplimiento de un deber oneroso. En la presente anuncian un gozo (cfr. *Lc* 14, 15; *Ap* 19, 9). **Y,** no obstante, los invitados **no querían venir.** Actitud incomprensible. Si el que llama es "el Rey", expresa la decisión de rebelarse.

2) Difícilmente un rey "de carne y sangre" (→ 18, 23) persistiría en la invitación. Pero esta historia significativa (lo mismo que la precedente) quiere mostrar al trasluz la inverosímil *paciencia activa* de Dios en la historia de su Pueblo. **De nuevo,** pues, **envió otros** siervos (= 21, 36a) **diciéndo**les que reiterasen con insistencia su mensaje: **"Decid a los invitados: Mirad, tengo preparado mi banquete; he matado mis terneros y reses cebadas, y todo está preparado: ¡Venid a la boda!"** Se percibe en estas palabras

203 Según *Lc* 14, 17. 21. 22s: "el siervo" en singular.

un eco del convite de la Sabiduría (cfr. *Prov* 9, 1-5 y *Eclo* 24, 19-21), que será (vv. 9-10) el convite de los Pobres presentido por el profeta (*Is* 55, 1-3). El acento del mensaje recae sobre la reiterada afirmación: *tengo ya preparado*... (*Lc* 14, 17); *todo está preparado*... Anuncio de un "ahora" urgente, que es a un tiempo gozo y responsabilidad (cfr. *2 Cor* 6, 2): la Esposa está a punto (cfr. *Ap* 19, 7 y 21, 9ss): ha llegado el Reino de Dios (cfr. 4, 17: vol. I, págs. 163s).

Parte de los invitados corresponden a esta segunda llamada con explícito menosprecio: **mas ellos, no importándoles** [204] nada el ofrecimiento, se **marcharon quién a su campo, quién a su negocio.** El tercer Evangelio [y el de Tomás] pone irónicamente en escena a tres [o cuatro] individuos presentando otras tantas de esas excusas que en el convencionalismo social equivalen a un "no me interesa" o "no quiero" (*Lc* 14, 18-20). La actitud de todos tiene un denominador común: *sus* preocupaciones económicas y personales prevalecen sobre el deber y el gozo de la fiesta. Es "Mammón" que no deja lugar ni tiempo para Dios (→ 6, 24).

* * *

Aun llevando al extremo la paciencia del rey y la incorrección de los invitados, la parábola ha ofrecido hasta aquí un relato sustancialmente "verosímil". Se mantendría en esta línea si al versículo 5 sucediese el 8. Pero el redactor, subordinando la fluidez literaria a la finalidad doctrinal, intercala un inciso que deriva el relato a una situación trágica, en paralelismo con la de la parábola precedente: los enviados del rey son maltratados y muertos, como los enviados y el hijo del "señor de la viña". En efecto, a la categoría de los *amelésantes* o despreocupados (v. 5) se añade la de los asesinos: y **los demás,** los que no fueron al campo ni al negocio, **agarrando a los siervos** (= 21, 35) **los ultrajaron** y **mataron** (*apékteinan* → 21, 39). El crimen, que además es declaración de rebeldía, ofende a la persona del soberano en la de sus mensajeros. Con ello han escogido su destino: en efecto, **el rey montó en cólera y, enviando sus tropas, acabó con aquellos asesinos y prendió fuego a su ciudad.** Es otra manera, más explícita, de expresar la sentencia pronunciada contra los viñadores de la parábola precedente (→ 21, 41). Prender fuego a una ciudad para destruirla del todo se hizo infinidad de veces en las guerras antiguas; la manera de hablar

---

204 *Amelēsantes:* cfr. *Heb* 2, 3.

de este versículo refleja la del Antiguo Testamento cuando narra la toma y destrucción de varias poblaciones, como, por ejemplo, Jericó, (*Jos* 6, 23[24]), Hai (*Jos* 8, 19-28), Hasor (*Jos* 11, 11. 13), Lais (*Jue* 18, 27), Siceleg (*1 Sam* 30, 1), etc., y aun de la misma Jerusalén (*Jue* 1, 8; *Bar* 1, 2; *1 Mac* 1, 31). La tragedia descrita en este versículo rompe la continuidad del relato; una expedición militar requeriría tiempo; la ciudad reducida a pavesas no puede ser la misma en que se va a reunir luego una multitud para celebrar el banquete; ¿cómo se conservarán los manjares ya preparados?... [205]. El redactor intercala esta alusión concreta a un hecho *significado,* fácil de entender para los lectores, con perjuicio de la fluidez lógica y calidad estética de la parábola *significante,* que en este punto resbala hacia la alegoría.

* * *

3) El tercer envío de mensajeros ya no tiene por objeto convocar a los previamente "llamados" o invitados, sino "llamar" por primera vez e invitar de urgencia a quienes van a sustituirlos. **Entonces** el rey **dice a sus siervos: "La boda está preparada** (v. 4), **pero los invitados** (*oi keklēménoi*) **no eran dignos."** El juicio: "*no eran dignos*" (cfr. *Mt* 10, 13. 37. 38; *Lc* 15, 19, 21) resulta demasiado benigno para los asesinos mencionados en los versículos 6 y 7. Si prescindiésemos de ellos y leyésemos el versículo 8 a continuación del 5, la narración proseguiría con naturalidad: ante el desplante de los *amelésantes* o despreocupados, el monarca agota la paciencia y toma una singular iniciativa, más humillante que un castigo directo para aquellos ex amigos suyos, que pertenecían a la aristocracia del reino: **Id, pues, a los cruces de los caminos:** O sea, hacia la plaza y puerta de la ciudad donde confluyen las calles (cfr. 6, 5) y arrancan los caminos hacia el exterior; paso obligado de transeúntes anónimos, posición estratégica para los mendigos y hormiguero de gente sin relieve social. **Y a cuantos encontréis, llamadlos a la boda.** En la parábola según Lucas, a esta llamada tan directamente "universalista" precede otra especial para los pobres e infelices (*Lc* 14, 21s). **Y saliendo aquellos siervos a los caminos, reunieron a todos los que encontraron, malos y buenos, y la sala nupcial se**

---

205 Téngase presente, sin embargo, que es normal en una narración llevar hasta el fin un episodio incidental (que en la realidad prosiguió y se terminó más tarde) y reasumir luego el relato en el punto en que se intercaló dicho episodio. Vgr., *Lc* 3, 18 (19-20). 21-22.

llenó de comensales. La situación concreta, si uno la imagina con realismo, aparece tan pintoresca como increíble. En Israel era obra santa compartir la mesa con un pobre (vgr. *Tob* 2, 2), ofrecer una comida a los pobres (cfr. *Dt* 14, 29; *Lc* 14, 13) y practicar la más abierta hospitalidad. Pero resultaría paradójico celebrar con gente recogida por las calles un banquete de bodas en el palacio real[206]. Salta a la vista la intención religiosa, afirmada y significada en otros contextos del Evangelio por el gesto de un Mesías que se digna ser comensal de los "publicanos y pecadores" (cfr. 9, 10-12. 15).

* * *

Al llegar a este punto, la parábola podría darse por concluida. Así la transmite Lucas (y el "Evangelio de Tomás"). Mateo añade artificiosamente una escena complementaria (vv. 11-13) y un epifonema conclusivo (14). Antes de proseguir, recapitulemos en síntesis el mensaje doctrinal de lo leído hasta aquí:

a) Destaca un *hecho* fundamental, irrevocable: se **celebra la boda** del Hijo del "Rey". El soberano—Dios—comunica la gozosa noticia de que ya "todo está a punto". Es la hora del Mesías, tan deseada (13, 17). Se presiente el aura de la felicidad escatológica. Empieza el Reinado de Dios.

La palabra clave de este tema fundamental es: *ho gámos (hoì gámoi):* [el banquete de] la(s) boda(s); vv. 2. 3. 4. 8. 9. [10]; cfr. 11 y 12.

b) En *perspectiva dinámica* predomina el tema: "**llamar**" (a los invitados: vv. 3. 4. 8. 9; cfr. 14). Se actualiza una vez la reflexión sobre el drama de Israel, presentido desde las primeras páginas del Evangelio (2; 8, 10-12, etc.), llevado a primer plano a partir del capítulo 20 y puesto en el centro del campo visual de esta parábola y de las dos precedentes. Los antes elegidos por predilección se han mostrado infieles a su destino teológico; en consecuencia, han sido descalificados y sustituidos, de manera imprevista y paradójica, por otros "llamados" a última hora.

c) En coordinación con la idea de "llamar", el tema **enviar** subdivide esta primera parte de la parábola en tres sucesivas em-

---

206 Según Lucas el anfitrión es un simple particular. Es probable que en esta forma, seguramente más primitiva, la parábola de Jesús se hiciese eco de un motivo literario ambiental, que aparece también en un ejemplo rabínico (cfr. Talmud de Jerusalén, trat. *Ḥagigah,* II [77d]) : el de un publicano que hizo un día la buena obra de llamar a los pobres para consumir un banquete al que los ricos que había invitado no quisieron acudir.

bajadas (3. 4-6. 8-10), aparte la expedición militar del versículo 7.

1) La primera llamada cae en el vacío. A la luz del apóstrofe final del capítulo 23, esta primera invitación parece aludir al frustrado plan de congregar a Israel (representado por "Jerusalén" en dicho apóstrofe) durante el ministerio del Mesías Jesús [207].

2) En la segunda embajada se transparenta el resultado de la Misión cristiana entre los judíos (siempre según la perspectiva de Mateo) antes de la ruina de Jerusalén, con su doble respuesta de menosprecio y de persecución violenta (cfr. 23, 34 y 37).

La expedición punitiva alude claramente a la destrucción de Jerusalén (cfr. 23, 38 y 24, 2. 15ss), considerada con el valor de acontecimiento histórico-teológico que vio en ella la conciencia cristiana [802].

3) La tercera y última gestión de los mensajeros (vv. 8-10) evoca la definitiva abertura de la Misión cristiana más allá del recinto de Israel. Es, por fin, la "salida al camino" de los Gentiles (cfr. 10, 5b); la consigna: "*¡Id...!*" sin fronteras, dada por el Señor del universo (28, 18). La parábola pone en acto el irrevocable designio de la realización del Reino de Dios en la tierra; si unos lo rechazan, pasa a otros (21, 41. 43). Leída la parábola desde su punto de vista primitivo, diría que el Reino pasa de la aristocracia institucional del Pueblo de Dios a los humillados y pecadores (*Lc* 14, 21; cfr. *Mt* 21, 31-32). En perspectiva ulterior, pasa de Israel en

---

207 Comparar 22, 3: *kaì ouk ēthelon,* con 23, 37: *kaì ouk ēthelēsate.* En la perspectiva de Mateo, los *enviados* podrían ser los mismos "Apóstoles" en el horizonte convencional del capítulo 10. Muchos comentaristas refieren esta primera misión de la parábola a la de los profetas antes de Cristo. Pero el destino de "los profetas" de antes, según Mateo, fue el martirio (→ 21, 35s; cfr. 23, 29-31. 35. 37). Por otra parte, si correspondió a ellos invitar a la futura fiesta del Mesías (cfr. 22, 3: ... *toùs keklēménous),* su tiempo no era todavía el de anunciar a Israel que el "convite de bodas" ya estaba a punto *(ibíd.: ... kalésai).*

208 Gran parte de los comentaristas modernos repiten que, en el versículo 7, se refleja la interpretación cristiana de la catástrofe de Jerusalén *ya realizada.* Se considera este dato como una de las razones decisivas por las que el Evangelio de San Mateo no pudo ser compuesto sino después del año 70. (Sin entrar en el tema, nótese que en un libro *viviente,* un solo inciso no determina la fecha del conjunto. Compárese con lo que sucede hoy en las sucesivas "ediciones" de textos litúrgicos *vivientes.* Un inciso puede ser simple *actualización* del texto precedente, quizá hecha por el mismo autor o equipo de autores.) - Téngase presente, no obstante, que la *manera* de describir la ruina de la Ciudad (ciertamente Jerusalén en la intención del redactor) era ya un tópico literario que ni siquiera corresponde con exactitud a la realidad concreta del año 70. En cuanto al hecho de que Jesús dejó entender a veces e incluso afirmó que Jerusalén iba a ser destruida, es un dato al que la crítica no opone ninguna razón consistente; dicho desenlace, además, se podía presentir en el juego normal de las leyes históricas, aun prescindiendo de un don especial de profecía. También Jeremías predijo la caída de Jerusalén, atribuyéndola a sus pecados (25, 1-13; 26, etc.). Al margen de estas reflexiones, la opinión mencionada al principio de esta nota es una hipótesis que cada uno puede aceptar o rehusar según el peso que dé a las razones en que se apoya.

cuanto colectividad definida a "todos los pueblos" sin distinción. Es probable que, en la redacción de Mateo, se sobrepongan estos dos planos, predominando el último.

d) Más allá de la crisis inmediata, el horizonte de la parábola es optimista, como el de todas las parábolas del Reino de Dios, ya sea que lo presenten bajo la imagen de un sembradío, o de una artesa, o de una redada (cap. 13). La casa se llenó *(Lc* 14, 23); la mesa vacía floreció en comunidad cristiana.

Pero un inciso claramente intencionado [209] prepara la escena complementaria (vv. 11-13), proyectando sobre aquella "congregación" de llamados a última hora el mismo esquema dialéctico de las parábolas de la cizaña o de la red (13, 24-30. 36-43. 47-50): la "ekklesía" mesiánica en la tierra no es todavía la asamblea de sólo los santos, sino una convivencia de "buenos" y "malos", de justificados y de los que permanecen o han recaído en el pecado.

* * *

C) *Visita-juicio del rey a los invitados*

Mas cuando entró el rey a visitar *(theásasthai)* **a los comensales, vio allí a un hombre que no vestía el traje de boda.** El monarca no entró para dar comienzo a la fiesta y presidirla, sino para girar una visita por la sala, sin participar en el banquete; dicen que en algunos ambientes del Oriente Medio tradicional el invitante distinguido todavía conserva esta costumbre. En virtud del contexto antecedente, debería ofrecerse a sus ojos un espectáculo insólito, abigarradamente popular. Pero la excepción que ofende su mirada hace suponer que la restante multitud se han presentado al convite de punta en blanco... Aunque no es del todo imposible imaginar una reconstrucción de la escena que resulte más o menos verosímil [210], quizá sea más objetivo dispensar al redactor de toda

---

209 Congregaron *(synēgagon:* → 18, 20) a todos, *así* malos *como* buenos *(tè... kai...)*.

210 Según una de las explicaciones más divulgadas, el narrador daría por supuesta la costumbre de regalar o prestar un traje de ceremonia a los invitados. En esta hipótesis (que sólo se puede ilustrar con ejemplos escasos y en circunstancias alejadas de las del tiempo de Cristo) la falta de aquel hombre hubiera consistido en menospreciar el obsequio del rey. Otros suponen que la expresión: *vestir traje de boda*, no se refiere a llevar uno especial de ceremonia, sino simplemente a presentarse con un vestido normal digno y limpio. Lo más sencillo es considerar esta escena complementaria como fragmento y adaptación de otra parábola no conservada: la de unos invitados a bodas que se presentan con traje de fiesta y

lógica, como en el versículo 7, recordando de paso que cuanto más acentuadas son sus incoherencias literarias, tanto más transparente resulta la intención de sólo significar con ellas una realidad de orden religioso. Al término de la rápida escena (→ v. 13) el rey muestra abiertamente su rostro de Juez escatológico. La "visita" se revela una alegoría del Juicio. La presencia de un descalificado en la sala da a este Juicio el carácter, que tiene siempre en la Biblia, de *discernimiento* o separación entre dos categorías que antes andaban juntas: entre la paja y el grano (3, 12), la cizaña y el trigo (13, 30. 40ss), los peces buenos y la pesca inútil (13, 48ss), las ovejas y los cabritos (25, 32s), las doncellas necias y las prudentes (25, 10ss)... Preparando esta escena del Juicio, Mateo calificó antes el carácter mixto de la convivencia eclesial, fruto de la misión universalista (v. 10), con una fórmula muy suya [211]: "congregaron a todos, *malos y buenos*". Su característica conciencia de responsabilidad pastoral le exige recordar a sus destinatarios, comensales del banquete mesiánico en la tierra, que no por estar ahora en la Iglesia tienen ya asegurada la permanencia en el Reino escatológico. La vocación cristiana es gracia; pero la Gracia obliga. El hombre cuyo porte ofendió la mirada del monarca en su propio palacio, olvidaba que no por ser bueno el Rey tiene que dejar de ser Rey. **Y** éste **le dice: "Amigo** (→ 20, 13), **¿cómo has entrado aquí sin el traje de boda?"** Donde es imperativo social acudir a una celebración con determinada indumentaria, un fallo como el que describe la parábola es incalificable; imagínese una extemporaneidad de este género en un acto colectivo y oficial de carácter litúrgico, diplomático, castrense o deportivo. Donde esté vigente el sentido de disciplina y de respeto mutuo, lo menos que puede esperar el culpable es que le excluyan de la reunión [212]. La intención de la parábola afecta a toda una *categoría* de cristianos indignos; pero la personifica en un único "*hombre*" para acentuar el contraste entre él y todos los demás; la disonancia entre su comportamiento

---

otros que acuden mal vestidos; los primeros entran en el banquete, pero a los otros no se les admite. En la tradición rabínica se conserva una parábola así para ilustrar el deber de estar siempre preparados para la muerte (se atribuye a Joḥanan ben Zakkay en el Talmud de Babilonia, trat. *Shabbath* 153a y a Juda ha-Nasi en el *Midrash Qohelet* 9, 8.

211 Cfr. 5, 45; 7, 17s; 12, 35; 13, 48s.

212 Espigando en el anecdotario histórico han recogido algunos ejemplos de sanciones mucho más graves, que pueden ilustrar la situación descrita en la parábola: cfr. Luciano de Samosata, *Nigrinos,* 14; Acta Alexandrinorum, *Acta Maximi* I, lin. 101. 106s; Suetonio, *De vita Caesarum,* l. VI (Nero) 32, 3.

personal y la aspiración al gozo, pulcritud y hermosura sin tacha que, a no ser por él, resplandecería en la inmensa "congregación".

Alegorizar el **VESTIDO** es connatural al espíritu humano. En la parábola, carecer del "vestido de boda" excluye del Reino de Dios. El contexto próximo ofrece equivalencias de este motivo de exclusión: no hacer la Voluntad del Padre rehusando el "camino de la Justicia" (21, 31s)... negar a Dios "los frutos" de su Viña (21, 41. 43)... La parábola del siervo prudente (24, 45ss), la de los talentos (25, 14ss), la de las diez doncellas (25, 1ss) y, sobre todo, el cuadro profético del Juicio final (25, 34-36. 41-43) expondrán a luz directa algunas caras de este único y polifacético diamante del auténtico existir en cristiano, que San Mateo llama **JUSTICIA** (→ 5, 6). Si el "vestido" de la alegoría no es una tela para cubrir el cuerpo, tampoco es precisamente una codificación de actitudes en orden a disciplinar el espíritu; significa, sí, *una nueva realidad vital que transforma la íntegra persona del creyente a partir de dentro*. A Mateo le gusta destacar en primer plano la expresión dinámica de esta realidad: su "hacer" (→ 7, 21). Producir buenas obras (25, 35-36), que son todas Caridad (24, 12).

La alegoría del "vestido" ya connotaba probablemente en tiempo del evangelista una vivencia litúrgica y sacramental-bautismal (confróntese *Gál* 3, 27).

La alegoría se puede iluminar con bastantes textos de la Biblia. Del Antiguo Testamento, el que más está en la línea de la parábola es *Is* 61, 10 (en un contexto intensamente "evangélico"; cfr. 61, 1-3 → *Mt* 5, 3. 5; 11, 5). Véase también *Sal* 132 [131], 9. 16 (= *2 Cr* 5, 41); *Zac* 3, 3-5 y, por contraste, *Sof* 1, 8. Siguiendo la tradición de los escritos apocalípticos, el de San Juan ofrece en el Nuevo Testamento la más hermosa serie de imágenes y expresiones: *Ap* 3, 4s. 18; 4, 4; 6, 11; 7, 13-14; 15, 6; 16, 15; 19, 8; 22, 14. La vestidura del Señor transfigurado resplandece en el punto vértice de esta tradición (→ 17, 2 par; confróntese *Ap* 12, 1). El *Corpus paulinum* aplica dicha alegoría al orden místico y práctico (cfr. vgr. *Gál* 3, 27; *Rom* 13, 14; *Ef* 4, 24; *Col* 3, 10. 12, etc.). El discípulo del Evangelio que considera la presente escena significativa en sintonía con el contexto ideológico que reflejan los textos citados, intuirá la desgracia que representa para aquel "hombre", constituido familiar de la casa de Dios (cfr. *Ef* 2, 19), el fallo de estar allí "sin traje de boda".

La situación del "amigo" (26, 50) en el Banquete se puede poner también en paralelismo con la de Judas en la última Cena.

El encuentro cara a cara con el Rey coge de sorpresa (cfr. 24, 42) al comensal indigno. **Y aquél enmudeció.** Silencio por falta de razones—y aun de excusas—que le declara culpable. **Entonces el rey dijo a** algunos de **los servidores** (*diakónois:* cfr. 20, 26) que colaboraban en el desarrollo y orden del banquete: "**Atadlo de pies y manos, y arrojadlo a las tinieblas de fuera: allí será el llanto y**

el rechinar de dientes." La sentencia expresa gráficamente los principales elementos de la reprobación con vocabulario e imágenes de la escatología contemporánea: la *separación* y alejamiento de la asamblea de los elegidos de Dios; el confinamiento a las *tinieblas,* y un indecible *dolor.* En cuanto a la oscuridad eterna (cfr. *Jds* 13), recuérdese la fuerza de sugerencia que tiene en el vocabulario de la Revelación el contraste entre las *tinieblas* y la luz divina de que son privación (→ 4, 16). Un "afuera" inexorable sanciona en el Apocalipsis (22, 15) la *separación* de los indignos de la Ekklesía celeste o santa Ciudad de la luz de Dios *(Ap* 21, 23). En otros dos textos de Mateo (13, 41s. 49s), los "servidores" que ejecutan esta separación son los ángeles. El dolor del réprobo en su destino lo expresa San Mateo con la frase: *allí será el llanto y el rechinar de dientes,* que repite seis veces a la letra en distintos contextos del Evangelio, refiriendo el "allí" tres veces a las tinieblas (8, 12; 22, 13; 25, 30), dos al fuego (13, 42s. 50s) y una a la compañía de los "hipócritas" (24, 51). La palabra "llanto" alude a los gritos de dolor que la literatura judía de la época describe a veces con acento dantesco; la expresión "rechinar de dientes" (cfr. *Sal* 112 [111], 10 LXX) es epexegética, connotando tal vez el despecho de quien ve desde fuera la felicidad de los que convivían con él, y que también a él ofrecieron y podía haber alcanzado [213].

El tono de severidad redaccional (tan propio de Mateo) con que se concluye este suplemento de la parábola no anula su afirmación sustantiva: el hecho de que los demás comensales del rey, por el mero hecho de no dejarlo de ser, ya están situados en la luz del gozo escatológico.

* * *

La compleja parábola termina con un epifonema de tono sapiencial:

Porque muchos son los llamados *(klētói)*
y pocos los elegidos. *(eklektói)*

La unión de este dicho sentencioso es artificial, apoyándose en el parentesco entre el adjetivo o sustantivo "llamados" *(klētói)* y el verbo-clave de la parábola: "llamar" *(kaleîn:* v. 3 [bis]. 4. 8. 9). La

---

[213] Cfr. vgr., *Midrash Qohelet* 1, 15.

partícula de transición ("porque") no indica una consecuencia lógica de lo que precede, sino una invitación a reflexionar sobre un hecho general, que de alguna manera se ha realizado también en el desarrollo de la acción parabólica.

Entiéndase la expresión "muchos", con mentalidad semítica, como equivalencia de *todos*. Todos han sido llamados, como todos van a ser redimidos (→ 20, 28 y 26, 28)[214]. La primera parte del epifonema sintoniza con la amplitud universalista de la parábola, así en la perspectiva de la segunda vertiente (la invitación a todo el mundo: vv. 9-10) como en la de la primera (la vocación a todo Israel). Pero el otro inciso no se cumple ni en la primera perspectiva (no "pocos", sino ningún elegido) ni en la segunda (elegidos todos, con una sola excepción). Salta a la vista que esta sentencia final es independiente, incluso en su vocabulario[215]. Antes de su incorporación a este contexto (o a 20, 16b) debió de transmitirse aislada, y como tal conviene interpretarla.

Lo que en ella más destaca es el contraste entre *muchos* y *pocos*. Vista por este ángulo, la frase es paralela a → 7, 13-14, y rogamos al lector que aplique a este texto las reflexiones escritas a continuación del comentario a aquél (vol. I, págs. 406s). El hecho de que, habiendo trazado Dios un plan universal sin límites, quede su realización reducida a dimensiones limitadas, tal vez angostas, atestigua por encima de todo el sincero respeto que tiene Dios a la libertad del hombre. El pensamiento de que *muchos* (llamados a la Alianza) han quedado reducidos a *pocos* (fieles a ella) constituye el substrato de la teología del "Resto de Israel". Análoga reducción de *muchos* a *pocos* se da en otros momentos críticos de la historia sacra; por ejemplo, cuando el Diluvio (cfr. *1 Pe* 3, 20) o durante el Exodo (cfr. *1 Cor* 10, 1-5). El ministerio personal de Jesús en la Casa de Israel (15, 24) pasa por la misma experiencia: el deseo de "congregar" a todos sus hijos (23, 37) cristaliza al fin en una Convocación o Ekklesía a la que se puede llamar con realismo "*pequeña* grey" *(Lc* 12, 32; cfr. *Jn* 6, 66s, etc.). Sería en este clima de fracaso cuando Jesús fraguó o hizo suya la Sentencia que nos transmite Mateo. El juicio contenido en ella vale en la perspectiva del "fracaso" a que nos referimos; o sea, la perspectiva de quien mira *desde aquí* hacia el camino y la única "puerta" del *más allá* (→ 7, 13s).

---

214 Cfr. también el "Apocalipsis de Esdras" (= "libro IV de Esdras") 8, 3 en su versión latina: "*Multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur*".

215 La palabra *klētós* aparece aquí por única vez en los Evangelios. El concepto específico de *eklektós* (cfr. 24, 22. 24. 31) apenas se refleja en la parábola.

Qué se ve desde la otra parte, lo sabe solo Dios. La experiencia del Maestro se repitió en los responsables de la Comunidad judeo-cristiana En proporción a una esperanza sincera de totalidad, los "elegidos" (los que creyeron en Jesús) fueron bien pocos. Ya hemos visto que, cuando la parábola incide en esta experiencia judeo-cristiana, Mateo acentúa el contraste de tal modo que, si uno la interpretase al pie de la letra, resultaría que los "elegidos" no fueron "pocos", sino ninguno...

Por fin, cuando daba la impresión de que se iba a llenar la mesa vacía y los responsables admitían con alborozo (¿con optimista facilidad?) a los sobrevenidos del paganismo, pronto experimentaron, junto a la ilusión de una Comunidad universal (28, 19), los síntomas de que también iba a pesar sobre ella esta constante de la Historia religiosa: la de que *pocos* son lo que *todos* debieran ser. Aunque el complemento de la parábola ha personificado el fracaso en un solo hombre, su caso es arquetípico de una categoría. Y el evangelista descarga su conciencia advirtiendo de su responsabilidad y peligro a los muchos que hoy estén o un día pudieren estar en déficit con la universal Gracia de la Vocación [216].

3. Tres cuestiones

a) Dios y el César

Después de las tres parábolas contra los responsables indignos del Pueblo de Dios, siguen tres unidades en las que una representación de dichos responsables intenta desautorizar al Maestro. Aunque también se mencionan saduceos y herodianos, quienes aparecen en primer plano son los *fariseos*. El contraste con ellos llegará al extremo en el capítulo → 23. Lo mismo en esta perspectiva antifarisaica, muy acentuada por Mateo, que en la selección de los motivos de contraste, influyó la problemática de las comunidades a que se

---

216 Análoga utilización del logion de Jesús en la *Carta a Bernabé* 4, 14. Al comparar este logion de *Mt* 22, 14 con otros textos de la Biblia, téngase presente la diversa significación de unos mismos vocablos usados por distintos hagiógrafos a propósito de los temas "vocación" y "elección". Así, vgr., San Pablo da a veces tal peso de eficacia al llamamiento divino, que *klētós* resulta prácticamente sinónimo de *eklektós* (cfr., vgr., *Rom* 9, 28-30. Cfr. asimismo *Ap* 17, 14 y *2 Pe* 1, 10. Normalmente, en la teología bíblica la *eklogē* se considera antecedente a la *klēsis*: Dios *llama* a los que previamente ha *elegido*.

dirigía la Catequesis en general y cada Evangelio escrito en particular.

La primera de estas tres unidades gira en torno a una de las Sentencias del Señor más universalmente divulgadas: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.* A pocas frases del Evangelio se les reconoce una incidencia tan directa en el plano de lo temporal, y aun de lo político. Pocas se citan tanto como ésta, dentro y fuera del recinto sagrado (con riesgo, a veces, de distorsión y aun de contrasentido).

El comentario quisiera situarse *en la perspectiva de la Comunidad apostólica.* Era inevitable que se plantease a los fieles, sobre todo a los de previa educación judía, el caso de conciencia acerca de cómo debían comportarse con una autoridad civil que era idólatra, e incluso objeto de idolatría. La Palabra del Señor puso el sello religioso a la ética ciudadana. Y al mismo tiempo limita la competencia del "César", señalándole como frontera la del derecho de Dios.

Cuál fue el primitivo *contexto biográfico* de esta escena y Sentencia es un interrogante que quedará abierto. Los Sinópticos la situaron catequéticamente en la inmediata proximidad de la Pasión. La pregunta atribuida a los fariseos no tiene por fin aprender, sino acusar. En un proceso contra Jesús, nada más eficaz que presentarlo como agitador antirromano (cfr. 27, 37). Era lógico que algunos adversarios buscasen la manera de justificar tal denuncia. Los evangelistas sitúan esta anécdota aquí para desmentirla de antemano. La unánime tradición sinóptica califica el gesto de *hipocresía* [217].

* * *

Esta página pertenece al tipo de unidades evangélicas que llaman "de controversia". Tienen por punto de partida ya una *acusación* de los adversarios (9, 4; 12, 2), ya una *pregunta acusadora* (9, 11,; 9, 14; 15, 2) o una *pregunta capciosa* (12, 10; 19, 3. 7; cfr. 21, 23) que el evangelista llama "tentación". El esquema completo (perfecto en *Jn* 8, 2-9) contiene los siguientes apartados (en los que dividiremos la presente unidad):

a) *entrada en escena* de los adversarios;

---

[217] Unica vez en que los tres coinciden en el tema de la hipocresía (→ 6, 2). *Mt* 22, 18: *hypokritái; Mc* 12, 15: *tēn hypokrisin; Lc* 20, 20: *hypokrinoménous.*

b) su *pregunta capciosa;*

c) la *respuesta* de Jesús, que puede incluir una acusación o reprensión y suele culminar en un Logion o Sentencia [218] que constituye el centro intencional y aun la razón de ser de toda la unidad;

d) la *conclusión* o salida de escena de los adversarios (acompañada tal vez de un signo de admiración suya o de los testigos).

El tributo al Imperio romano
(22, 15-22. Cfr. *Mc* 12, 13-17; *Lc* 20, 20-26)

22, 15 **Entonces los fariseos se retiraron y tuvieron consejo sobre la manera de hacerle caer en el lazo con alguna palabra.**

16 **Y le envían sus discípulos junto con los herodianos, diciendo:**

"Maestro, sabemos que eres veraz
y que enseñas en verdad el camino de Dios;
que no te dejas influir por nadie
porque no tienes en cuenta la apariencia de los [hombres.

17 **Dinos, pues, qué te parece:**
¿es lícito o no dar tributo al César?"

18 **Pero Jesús, comprendiendo su malicia, dijo:**
"¿Por qué me tentáis? ¡hipócritas!

19 **Mostradme la moneda del tributo."**
Y ellos le presentaron un denario.

20 **Y les dice:**
"¿De quién es esa imagen y la inscripción?"

21 **Dícenle:**
"Del César."
Entonces les dice:
"Pues dad al César lo que es del César,
y a Dios lo que es de Dios."

22 **Y al oír** [esto], **quedaron maravillados. Y, dejándole, se retiraron.**

a) La *entrada en escena* ya es un gesto de "hipocresía": los adversarios no se presentan a rostro descubierto, sino que envían

---

[218] Un *apophthegma,* según la terminología admitida por muchos.

espías (*Lc* 20, 20) de inocente apariencia. En las dos parábolas anteriores el mismo verbo "enviar" ha servido de palabra-clave para recordar misiones más honrosas. Mateo atribuye la iniciativa a los *fariseos:* **Entonces** (→ 4, 1) **los fariseos se retiraron y tuvieron consejo**[219] **sobre la manera de hacerle caer en el lazo con alguna palabra**. El verbo griego *(pagideúein)*, más expresivo que su sinónimo en Marcos (12, 13: *agreúein)*, significa "cazar tendiendo un lazo". Metáfora, frecuente en los Salmos[220], que sirvió también para calificar la táctica con que *tienta* el diablo *(1 Tim* 3, 7; 6, 9; *2 Tim* 2, 26). **Y le envían sus discípulos** (quizá un grupo de aspirantes a rabinos, adictos al farisaísmo) **junto con** algunos de **los** partidarios de Herodes, o tal vez funcionarios de su corte (vgr. *Jn* 4, 46), que el Evangelio llama **herodianos**[221]. Los herodianos no eran secta ni movimiento religioso. Entre ellos habría galileos aristócratas (cfr. *Mc* 9, 21) y conformistas con la situación. Tampoco faltarían judíos que apoyasen la dinastía de Herodes por ver en ella la posibilidad, única por el momento, de recobrar cierta autonomía nacional[222]. Salvo excepciones que pagaron caro, fue norma de todos los Herodes que consiguieron gobernar un servilismo sin condiciones a las órdenes del Emperador. Al mismo tiempo, respetaban y fomentaban (y aun practicaban, al menos por táctica) la religión de Israel. Por otra parte, los fariseos no extremistas contemporaban por entonces su fidelidad a la Ley con la aceptación del poder constituido mientras no se enfrentase directamente con ella. De hecho, pues, tanto la mayor parte de los fariseos como los herodianos armonizaban en la práctica los dos extremos del dilema con que ahora quieren atrapar al incómodo maestro: o afirma en público el derecho del César, y pierde el afecto de un pueblo resignado a los hechos pero simpatizante con los activistas de la libertad, o lo niega, brindando con ello a herodianos y fariseos el momento oportuno para serle testigos de cargo ante el Prefecto (cfr. *Lc* 20, 20; 11, 54).

b) La *pregunta capciosa* o "tentación" (v. 17) viene preparada por un preludio, a modo de *captatio benevolentiae*. Es de buena

---

219 *Symboúlion élabon:* expresión frecuente en *Mt,* siempre en relación con la muerte de Jesús. Textos en → 12, 14; cfr., además, 26, 4 y *Mc* 3, 6; 15, 1.

220 Cfr., vgr. 91 [90], 3 y 124 [123], 7.

221 Unica mención de los "Herodianos" en *Mt.* En el resto del N. T., sólo *Mc* en el lugar paralelo (12, 13) y en 3, 6. Denominaciones aproximadas en Josefo Fl., *De Bell. Jud.* I, 16, 6 [319] y *Antiq. Jud.* XIV, 15, 10 [450].

222 Esperanza que fue breve realidad durante los años 41 a 44 con Herodes Agripa I.

educación oriental que el saludo de entrada florezca en elogios (cfr. *Jn* 3, 2). Si el de aquéllos no hubiese sido ficticio, apenas se hallaría otro más hermoso dirigido al Señor en todo el Evangelio. Forma una especie de estrofa, de cuatro incisos: los dos primeros, en paralelismo sinónimo, reconocen en Jesús el ideal del buen maestro: *el servicio de la Verdad:*

"Maestro (→ 5, 2), **sabemos que eres veraz**
y que enseñas en verdad el camino de Dios."

Lo mismo el adjetivo *"veraz"* [223] que la expresión adverbial *"en verdad"* indican o sugieren una calidad difícil de formular con nuestro diccionario; habría que amalgamar nuestros conceptos de *fidelidad* (a la misión recibida), de *sinceridad* y de *autenticidad objetiva.* "En verdad" es un eco del característico *Amen* (→ 5, 18) de Jesús [224]. *"El camino de Dios":* expresión ideal de la tan conocida alegoría bíblica del "camino" (→ 21, 32); se refiere aquí al aspecto *halákhico* o religioso-moral del Mensaje de Cristo. En los Hechos (18, 26), "el camino de Dios" resultará sinónimo de "Evangelio".

Los incisos tercero y cuarto de la "estrofa", también paralelos entre sí, declaran al Maestro inmune de aquella universal claudicación de la sinceridad que consiste en graduar, matizar o modificar la verdad según el poder, influencia y mentalidad de aquel ante quien se proclama:

"que no te dejas influir por nadie [225]
porque no tienes en cuenta la apariencia de los hombres".

Supuesta la situación vital en que está encuadrado, el elogio invita marrulleramente a definirse contra el César. El texto original dice, al pie de la letra: "no miras la faz de los hombres". *"Mirar la faz"* es una de las maneras gráficas semitizantes con que el lenguaje de la Biblia expresa la antes mencionada claudicación de la sinceridad [226]. En el lenguaje corriente, se suele decir: "hacer *acepción de personas*".

---

223 *Alēthēs:* única vez (con el lugar paralelo de *Mc)* en los Sinópticos; frecuente en Juan.

224 Comparar el texto griego de *Lc* 4, 24 con el de 4, 25.

225 A la letra: *"no te importa de nadie".*

226 En contraste con la *verdad-hecha-imparcialidad* característica de Dios. Texto clave: *1 Sam* 16, 7. Cfr. también *Dt* 10, 17; *Lev* 19, 15; *Sal* 82 [81], 2, etc., en el A. T., y en el Nuevo: *Gál* 2, 6; *Rom* 2, 11; *Ef* 6, 9; *Col* 3, 25; *Act* 10, 34; *1 Pe* 1, 17; *Sant* 2, 19; *Jds* 16.

Al elogio sigue la pregunta directa: "**Dinos, pues, qué te parece** (→ 17, 25): **¿es lícito o no dar tributo al César?**"; es decir, al Emperador de Roma [227]. La insidia va envuelta en el religioso planteamiento de un *caso de moral:* "*¿se puede* [228], dentro de nuestra fidelidad de israelitas a la Ley de Dios?..."

c) La *respuesta del Señor* empieza reafirmando su intuición de los pensamientos ocultos (cfr. 9, 4): **Pero Jesús, comprendiendo su malicia...** La calificación de la maniobra es más severa en Mateo que en Lucas (20, 23: *astucia)* y Marcos (12, 15: *hipocresía).* La palabra griega *ponēría* ("malicia" o maldad) sugiere uno de los "nombres" del Tentador por antonomasia (→ 6, 13b). Desenmascarando, pues, sus intenciones, les **dijo: "¿Por qué me tentáis?** (→ 19, 3),preguntando sin más intención que la de hacerme caer (→ 4, 2), **¡hipócritas!**" (→ 6, 2).

La pregunta se refiere al "censo" *(kênsos:* forma griega de un vocablo latino), o contribución por cabeza ("tributum capitis". *Epikephálaion* en *Mc* 12, 14 según lec. var. del códice D y algunos otros). Tenían que pagarlo, como súbditos del Imperio romano, todos los judíos una vez entrados en la adolescencia y hasta los sesenta o sesenta y cinco años. Desde hacía siglos, Israel había pasado no pocas veces por esta experiencia de pagar tributo a príncipes extranjeros (cfr. verbigracia *1 Mac* 10, 29ss). Pero los contemporáneos de Jesús sentían esta obligación como una herida reciente. Cuando, hacia el año 6, los territorios de Arquelao (→ 2, 22) fueron sometidos al dominio directo de Roma y los nuevos amos ordenaron un empadronamiento en vistas al tributo, núcleos de guerrilleros se alzaron en armas por la independencia. Su jefe era un tal Judas Galileo (cfr. *Act* 5, 37), cuya familia resume durante tres generaciones el drama de Israel; en efecto, su padre Ezequías luchó contra Herodes el Grande y murió víctima de él; sus hijos Simón y Jacobo fueron crucificados bajo el procurador Tiberio Alejandro (a. 45-48); también parece que fue hijo de Judas el pretendiente mesiánico Menahem, que pereció al iniciarse la tragedia definitiva el año 66; por fin, Eleazar, nieto de Judas, dirigió la desesperada última resistencia de Masada, que culminó en un suicidio colectivo (a. 73). Judas Galileo, con su dinastía, constituye un exponente representativo del movimiento que suelen denominar de los "zelotas" *(dselōtái:* cfr. 10, 4): los ardientes en *celo* por los derechos del Dios de Israel, en continuidad ideal de espíritu y acción con los Macabeos (confróntese *1 Mac* 2, 24-27. 50. 54. 58). Su teología de la resistencia se apo-

---

[227] Después del que lo llevó como propio, "César" fue nombre primero patronímico y luego común de todos los emperadores romanos.

[228] *'Exestin:* 12, 2. 4 par; 12, 10. 12 par; 14, 4 par; 19, 3 par; 20, 15; 27, 6; *Jn* 5, 10; 18, 31. Cfr. *1 Cor* 6, 12 y 10, 23.

yaba en un principio fundamental: solo Dios puede ser el ***Kyrios***[229], el *único Señor* eterno y temporal del pueblo y tierra de Israel, que, según ellos, es y tiene que ser una *theokratía*[230]. Tolerar un empadronamiento (cfr. *2 Sam* 24), pagar tributo, someterse a la soberanía de los paganos contradice los derechos de Yahveh sobre su Pueblo. Los "zelotas", que los de un lado consideraban héroes de la libertad y la santidad y los del otro tenían por bandoleros y asesinos, contaban, si no con la cooperación abierta, al menos con la simpatía de una buena parte de la gente sencilla. En la triste realidad, se dejaron llevar por la tentación de la violencia, sin criterio político; si su acción legó a la posteridad un ideal, no siempre unívoco, de momento contribuyó a hacer inevitable la catástrofe del año 70[231]. La figura de Jesús a los ojos del público no podía menos de sufrir interferencias de un impreciso "zelotismo" ambiental, movimiento o clima que se envolvía también en atmósfera profético-iluminista e incluso mesiánica (cfr. 24, 5). Contribuía a una posible confusión el hecho de que Jesús y sus discípulos fuesen clasificados en Jerusalén como "galileos" (26, 69. 73) y el aparecer identificados en amor y dolor con el alma del pueblo. El Mesías de la cruz se hallaba en constante peligro de ser interpretado como el Mesías de la espada. Aun cuando su actitud y palabras lo situaban en los antípodas del zelotismo[232], los patriotas y los mismos discípulos seguían acechando algún gesto o palabra suya que revelase la suspirada intención opuesta[233].

Para comprender el trasfondo de la "tentación" farisaica convendría estar mejor informados acerca del cotidiano vivir de los contemporáneos de Cristo. De la obsesiva problemática temporal, que tanto dificultó su misión religiosa. También la Iglesia ha pasado por "tentaciones" que podrían ilustrar aquélla por analogía, al mismo tiempo que ser por ella ilustradas. Los fariseos no podían imaginar al profeta de Nazaret afirmando *en presencia del pueblo* que era legítimo el dominio de Roma sobre la Tierra de Dios. Pero declarar ilícito el tributo significaba una eficaz incitación a la resistencia: vía libre para denunciarlo (allí estaban los herodianos colaboracionistas) por delito de rebeldía (cfr. *Lc* 23, 2).

La dialéctica del Maestro inducirá a los adversarios a que formulen ellos mismos el principio lógico de la respuesta (→ 21, 24): "**Mostradme la moneda del tributo.**" **Y ellos le presentaron un de-**

[229] Cfr. Josefo Fl. *De Bell Jud.* II, 8, 1 [118]; II, 17, 8 [433]: *Antiq. Jud.* XVIII, 1, 6 [23]; Hipólito Rom., *Contra omn. haeres.*, 9, 26; CB (Hippol. W., 3), 260 y MG 16 (3), 3403 B (inter oper. Orig.).

[230] Cfr. Josefo Fl., *Contr. Apionem,* II, 16 [164s].

[231] Hemos usado el término "zelota" en el sentido genérico que todavía le dan muchos. Probablemente debería reservarse a un determinado sector, de inspiración sacerdotal. El sector más popular y activista, de psicología más "galilaica" y mentalidad profético-social, serían los "sicarios". La realidad debió de ser más compleja. La sociedad judía estaba tanto o más dividida entre sí que en relación con los de fuera. Por la época de Jesús, la corriente "zelota" se concentraba sobre todo en el integrismo religioso, y no tanto en la lucha directa por la independencia nacional.

[232] Vgr., 5, 38-48; 21, 2-5.

[233] Vgr., *Lc* 22, 35-38 en contraste con *Mt* 26, 51-54; *Jn* 6, 14-15; *Act* 1, 6.

nario. Unidad práctica del sistema monetario (cfr. 17, 25; 18, 24 y 20, 2) con el que, directa o indirectamente, había que pagar a los exactores. No les sería difícil encontrarla. Y (salvo excepciones idealistas) tampoco les provocaría repulsión. El tercer Evangelio llama a los fariseos *philárgyroi* ("dinerófilos"); y, cuando una moneda es firme, apenas hay enemigo del poder que la emitió que no simpatice con ella. **Y les dice: "¿De quién es esa imagen y la inscripción?"**

Pregunta que sólo sirve de preparación pedagógica a la *Sentencia* conclusiva. Si el denario fue de los acuñados bajo el emperador reinante, Tiberio (14-37), llevaría en el anverso su rostro de perfil y la leyenda: TI[berius] CAESAR DIVI AUG[usti] F[ilius] AUGUSTUS, y en el reverso la figura de su madre, Livia, y las palabras PONT[ifex] MAX[imus]. En todo caso, la imagen representaba un emperador (que podía también ser Augusto). Por tanto, **dícenle: "Del César." Entonces**, tomando pie de su respuesta, **les dice: "Pues dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios"** [234].

Aplicación, desdoblada en dos líneas paralelas, del principio fundamental de derecho: *unicuique suum*. Preguntado sobre un solo tema, extiende su respuesta a otro. Cuando se obra así, quiere decir que la segunda parte es la que va acentuada con más énfasis. En el fondo, resulta un reproche: os mostráis preocupados por un problema, que al fin es secundario, y pasáis por alto la obligación principal de otro "tributo" (cfr. 21, 32. 41. 43, etc.); dejad que el César sea César, pero no os olvidéis de que Dios es Dios.

Para analizar con orden esta Sentencia del Señor conviene estudiar antes el primero y segundo inciso por separado, y luego la mutua relación entre ambos.

1. El significado del *primer inciso* ("dad al César...") no ofrece duda para quien se coloque en el punto de vista de la Doctrina apostólica. La glosa más auténtica [235] está en la Carta a los Romanos (13, 1-7), anterior a la definitiva redacción escrita del Evangelio. San Pedro se define en la misma línea *(1 Pe* 2, 13-17). San Clemente Romano en su Carta a los de Corinto, aun con la experiencia de recientes persecuciones promovidas por la Autoridad imperial

---

[234] La traducción materialmente literal sería: "Devolved, pues, lo del César al César y lo de Dios a Dios."

[235] Y tal vez una alusión consciente (o cita libre) de esta primera parte del logion; compárese con el del Evangelio el texto de *Rom* 13, 7: *apódote... tῷ ton phóron tòn phóron* (cfr. *Lc* 20, 22).

(cfr. cap. 5-6), exhorta a obedecerla por motivo religioso (60, 4 — 61, 2). Lo que ataca el Apocalipsis no es el poder temporal, sino el culto del César (en conformidad con el segundo inciso del logion). Al cristiano normal de las primeras generaciones no le cabía duda acerca de la obligación, por motivo religioso[236], de "pagar tributo" al emperador; o sea, de reconocer el poder que como autoridad de este mundo le compete. Ya varios textos del Antiguo Testamento[237] declaraban o suponían que también el poder temporal de los príncipes extranjeros viene de Dios

Aparte la cuestión de principio, la palabra de Jesús tiene aquí no poco de respuesta *ad hominem*. Herodianos, fariseos o quienes fuesen los que preguntaron, aceptaban que la moneda de Roma circulase en su país. Entonces como siempre, el derecho de acuñar moneda y ponerla en circulación se consideraba signo eficaz de soberanía; el ámbito de la validez obligatoria de su moneda suele coincidir con el del territorio sujeto al gobierno del soberano. Aceptar en la vida cotidiana (y seguramente no sin avidez) la moneda de Roma era también una manera de reconocer con hechos: "no tenemos por rey más que al César" *(Jn* 19, 15). La respuesta *ad hominem* era lógica: pues os reconocéis súbditos, cumplid[238] los deberes del súbdito. Si alguien quedaba comprometido ante la opinión popular eran ellos mismos.

Hemos considerado estas palabras desde el punto de vista de la Iglesia que escuchaba o leía el Evangelio. Tal vez ya no sea posible captar el peculiar matiz con que las diría Jesús en medio de su pueblo. La "pregunta pedagógica" introductoria (v. 20) parece insinuar un reproche

236 No sólo por coacción (cfr. *Rom* 13, 5) o para evitar males mayores cfr. vgr., Talm. de Babil., tr. *Pesaḥim* 112b: Judah ha-Nasi decía: "no busques eludir el tributo, no sea que te descubran y te quiten todo lo que tienes". Cfr., por otra parte, el dicho de Mar Samuel (s. II-III): "la ley del gobierno es ley" (Talm. Bab., tr. *Baba Qamma* 113a).

237 Vgr., *Dan* 2, 21. 37s; 4, 14. 29; *Prov* 8, 15-16; *Sab* 6, 1-11, etc.

238 Manteniéndonos todavía en el punto de vista de la Comunidad apostólica, la respuesta de Jesús no es simplemente *concesiva* (= "es lícito": cfr. v. 17), sino *imperativa:* "dad", o, más exactamente "pagad" *(apódote)*. Adviértase este detalle redaccional en el texto griego: ellos preguntan si hay que "dar" (verbo *didónai:* v. 17), como si se tratase de una ofrenda libre; el Maestro contesta con el verbo *apodidónai,* que responde siempre, en *Mt,* a la idea de satisfacer una "deuda" (económica: 5, 26; 18, 25s. 28s. 30. 34; moral: 12, 36; por compromiso contraído: 5, 33; por contrato: 20, 8; 21, 41; por reconocimiento de mérito: 6, 4. 6. 18; 16, 27; por compromiso social, cfr. 27, 58). El Evangelio ni afirma ni niega la legitimidad de la soberanía del Imperio romano sobre Judea. Preguntado sobre esta cuestión a nivel de derecho internacional, el que vino a proclamar el Reino de Dios seguramente hubiera respondido como en *Lc* 12, 14. El Evangelio da a los cristianos de las comunidades esparcidas por el Imperio una norma de conciencia cívica en el concreto horizonte de un único orden político-social constituido y mientras no se constituya legítimamente otro, que podrá ser tal vez más justo, o menos injusto.

ad hominem contra los puritanos que quieren "tentarle". Cuando Israel pudo acuñar moneda propia, nunca representó en ella la *imagen* [239] de un hombre. Hubiera sido ofensivo para la mirada de un judío observante. Se llegó a decir de los zelotas a ultranza que, precisamente por esta razón, no querían llevar moneda consigo [240]. A algún rabino le consideraron santo por no haber fijado jamás los ojos en una moneda por las imágenes que llevaban grabadas [241]. Aún más ofensiva resultaba la *inscripción,* que rodeaba explícitamente la imagen con un halo de idolatría: "Tiberio César Augusto, hijo del divino Augusto"; es decir, *hijo de* (un) *dios* (vol. I, pág. 183 y nota 143). También la efigie de Livia era ya seguramente objeto de veneración religiosa. Aquel pequeño denario daba testimonio de cómo amenazaba al Pueblo de Dios la penetración del culto al César. La resistencia contra otras manifestaciones contemporáneas de signo idolátrico había costado mártires a la ortodoxia israelita. Ahora los fariseos quieren inducir a Jesús a que se sitúe públicamente en la posición extrema de esta ortodoxia. Y El, con una tan sencilla como inesperada estratagema dialéctica (v. 19), pasa al contraataque preguntándoles por la pagana imagen y pagana inscripción de aquel género de monedas que ellos no tienen escrúpulo en admitir, estimar y atesorar. La fuerza sugestiva de la pregunta podía depender de una inflexión de voz, una mirada o una reticencia. La solución al "caso de conciencia" sería la misma, matizada con una libertad de espíritu que no podía menos de agradar al pueblo sencillo: devolved al César *eso* que está bien en sus manos, pero mancilla las vuestras... E inmediatamente se remonta a la cumbre; le están hablando de los derechos de *Mammón* (→ 6, 24) y él ha venido a proclamar los de Dios [242].

2. *Segundo inciso:* "Dad [243] a Dios lo que es de Dios." A El se debe todo; y sólo a El la adoración y culto (→ 4, 10). Este inciso no viviseciona la conciencia del cristiano en dos servicios [244]; sólo delimita el campo del servicio al César dentro de la universal y exclusiva perspectiva religiosa de un nunca interrumpido servicio a Dios en santidad y justicia *(Lc* 1, 74-75).

3. En esta perspectiva religiosa, *ambos incisos juntos* se equilibran recíprocamente. El primero desautoriza el teocratismo. Je-

[239] Con los lugares paralelos de *Mc* y *Lc,* es la única vez que aparece en los Evangelios la palabra *eikōn.* En el *Ap* se encuentra diez veces, siempre en sentido idolátrico ("la imagen de la Bestia").

[240] Cfr. Hipólito Rom., texto citado en la nota 229.

[241] Así, vgr., R. Menaḥem ben R. Simai (s. II), según Talm. Bab., tr. *Abodah Zarah* 50a y *Pesaḥim* 104a.

[242] A propósito de esta situación vital y en tono homilético se ha introducido aquí muchas veces la idea bíblica del *hombre* = *imagen de Dios.* Dad al César ese pedazo de metal que es "imagen" suya; vosotros, que sois "imagen de Dios", daos a Dios.

[243] *Apódote:* "pagad", "devolved"; cfr. nota 238.

[244] Cfr. 6, 24. Ni consagrar una dicotomía meramente funcional-social, en la línea de *2 Cr* 19, 11 ("las cosas de Dios" y "las cosas del Rey").

sús no fue zelota. En la ordenación de las cosas Dios ha querido que haya en este mundo "reyes y soberanos" (*Prov* 8, 15), que antaño se llamaron Tiberio César o también Constantino, y algún día podrán ser mandatarios electivos de la entera comunidad humana. Jesús no ignoraba los defectos que suelen caracterizar a quienes administran el poder en este mundo (20, 25). Pero resistir a su autoridad en su esfera propia es oponerse al orden de Dios (*Rom* 13, 2). Unos sabios llamarán a este orden bendición y otros fuerza diabólica; al discípulo del Evangelio le basta saber que es orden dispuesto por Dios. Aun en las situaciones más difíciles, el auténticamente justo sabrá buscar "la paz de Babilonia" [245].

El segundo inciso desautoriza todo concepto del poder civil que suprima sus límites; porque "si todo pertenece al César, ¿qué pertenecerá a Dios?" [246]. En la sociedad de su tiempo, la sentencia evangélica proclamó el heroísmo de los que, sin rebelarse, negaban el culto al César. Mártires cristianos rubricaron esta actitud con sangre [247]. Su arquetipo bíblico, los tres jóvenes de Babilonia según el libro de Daniel (cap. 3). Aparte este caso extremo, hoy anacrónico, de una exigencia formal de adoración religiosa, el logion desautoriza toda usurpación por parte del "césar" de los derechos de Dios que son de por sí inalienables, y de los que El se haya reservado directamente o a través de otras instituciones (familia, Iglesia) en la ordenación del mundo [248]. Tanto el Antiguo Testamento (vgr. en la historia de los profetas) como el Nuevo ofrecen ejemplos de situaciones concretas en que, por cuanto la autoridad humana ha rebasado la frontera de sus atribuciones, "es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres" (*Act* 5, 29; cfr. 4, 19s).

d) Los tres Sinópticos centran la *conclusión redaccional* en el tema de la "admiración" por Jesús (→ 8, 27), que esta vez atribuyen

---

245 "Etiam sancti viri hic elevati a mundo, quia tamen in mundo cum aliis conversantur, debent pacem requirere Babylonis, ut habetur *Baruch* 1, 10ss"; Santo Tomás de Aquino, *Lectura in Ev. Scti. Mt.* (in h. l.), núm. 1788.

246 "Quid erit Dei, si omnia Caesaris?"; Tertuliano, *De idololatria,* 15, 3s; ML 1, 760 A; CSEL 20, 47s; CC 2, 1115s.

247 Cfr. *Ap* 13, 15; 20, 4. Véase vol. I, pág. 144.

248 Extraña a algunos que el versículo 21 se haya aducido alguna vez a propósito de las relaciones entre Iglesia y Autoridad civil. Cierto que el texto no habla de los derechos de la Iglesia. Pero sí de los de Dios, que pueden ser autorizadamente representados por la Iglesia, y pueden tener a ella misma por objeto. Por otra parte, el primer inciso afecta también a las personas que ejercen autoridad en la Iglesia. Mencionemos, al fin, la hipótesis (difícil de comprobar) de que el logion no tendría, en su origen, matiz de "controversia", siendo la simple respuesta halákhica dada a una pregunta sincera. Cfr. "Evangelio de Tomás", núm. 100 (que añade un curioso tercer inciso: "*... y dadme a mí lo que es mío*").

excepcionalmente no al pueblo (cfr. 22, 33) ni a los discípulos, sino a los mismos adversarios: **Y al oír** esto, **quedaron maravillados.** Como desenlace, Lucas anota: "y... se callaron" (20, 26), y Mateo, con expresiva frase-tópico (= *Mc* 12, 12): **y, dejándole, se retiraron.**

b) El Dios que da vida

La siguiente unidad pone en contraste la doctrina de Jesús con la de los *saduceos.* Unica vez que se habla de ellos en un texto de triple tradición. Unica vez también que San Mateo los presenta solos [249]. Su intervención es de bajo nivel. Las escasas fuentes históricas que los mencionan, no los suponen mejores. Pocos en número, influían mucho en Jerusalén. Su ambiente era el de las familias sacerdotales aristocráticas, que monopolizaban los altos cargos; el Sumo Sacerdote pertenecía, sin duda, al grupo saduceo (cfr. *Act* 5, 17). Fueron los responsables más directos del proceso a Jesús. Al situar esta página en el contexto próximo de la Pasión se le dio un tono de gravedad que no tendría por sí sola. Los que interrogan a Jesús no son simplemente unos pobres dialécticos; pertenecen al clan de los enemigos, en cuyas manos va a caer.

El tema que divide a los interlocutores es la cuestión de si o no resucitarán los muertos. Dentro de poco, el contraste ya no estará en la doctrina, sino en los hechos: por una parte, la Resurrección de Jesús; por otra, el afán de imponer silencio a su proclamación (*Mt* 27, 62ss y 28, 12ss; cfr. *Act* 4, 1-3; 5, 17s. 27s.

Cuando la definitiva redacción escrita del Evangelio, estas líneas ya debían tener no poco del aspecto arcaizante que tienen para nosotros La esperanza cierta de que los muertos resucitarán (en la que coincidían con la mayor parte de judíos) los cristianos no la apoyaban en razonamientos sutiles como éste, sino en la virtualidad primicial-corporativa de la Resurrección de Jesucristo.

La respuesta a los saduceos ilumina esta esperanza bajo dos aspectos. Ante todo, purificando el concepto de la futura vida humana de los resucitados (v. 30), muy contaminado entonces (y también después...) por una imaginación condicionada a la presente manera de ser del cuerpo. En segundo lugar, indicando como causa fontal de la resurrección de los muertos no cierta exigencia inmanente

---

249 Sin formar binomio convencional con los fariseos: cfr. vol. I, pág. 104.

de la naturaleza humana, sino *la relación de pertenencia al Dios vivo y todopoderoso,* al Dios que vivifica y transfigura en condición celeste a los humanos que, por elección, ha llamado *suyos.*

Los tres Sinópticos transmiten esta página. Las variaciones redaccionales son de poca importancia. La dividimos, como la precedente y otras análogas, en los siguientes apartados:

a) *entrada en escena* de los adversarios (v. 23);

b) su "*pregunta capciosa*" u objeción (24-28);

c) la *respuesta* de Jesús sobre el modo (29-30) y el hecho (31-32) de la resurrección;

d) *conclusión* redaccional (33).

La resurrección de los muertos
(22, 23-33. Cfr. *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 27-40)

22, 23 **Aquel día se le acercaron unos saduceos (que dicen que no hay resurrección) y le preguntaron,**
24 **diciendo:**
"Maestro, Moisés dijo:
'Si uno muere sin tener hijos,
su hermano se casará con la viuda
y dará descendencia a su hermano.'
25 **Ahora bien, había entre nosotros siete hermanos.**
El primero, después de casarse, murió,
y, no teniendo descendencia, dejó su mujer a su [hermano.
26 **Lo mismo el segundo y el tercero, hasta los siete.**
27 **Después de todos ellos, murió la mujer.**
28 **En la resurrección, pues, ¿de cuál de los siete será la [mujer?**
Porque todos la tuvieron."

29 **Respondiendo Jesús, les dijo:**
"Estáis en un error, por no conocer las Escrituras
ni el Poder de Dios.
30 **Porque en la resurrección ni ellos toman esposa ni ellas marido, sino que llevan una existencia como la de los ángeles en el cielo.**

31 **Y en cuanto a la resurrección de los muertos,**
¿no habéis leído la Palabra de Dios, que os dice:
32 **'Yo soy el Dios de Abrahán**
y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob'?
No es un Dios de muertos, sino de los que están vivos."
33 **Y al oírle las multitudes, se maravillaban de su Doctrina.**

a) La *entrada en escena* presenta a los contradictores de turno: **Aquel día** (→ 13, 1) **se le acercaron unos saduceos** (→ 3, 7). Lo mismo que en los Hechos Apostólicos [250], en Josefo Flavio [251] y en algunas alusiones de los escritos rabínicos, la tradición sinóptica los caracteriza por el "error" (v. 29) que más los diferenciaba de los fariseos, y también de los cristianos y de la gente sencilla: son esos **que dicen que no hay resurrección.** Este error, que al criterio de sus contrarios los hacía "herejes", era fruto de haberse cerrado en un puro conservadurismo, que no admitía ulterior progreso y desarrollo en la manifestación de la Palabra de Dios, reducida a la sola Ley escrita (en opinión de algunos, al solo Pentateuco). En la "letra" de los libros de Moisés no leían la esperanza de la resurrección [252].

b) Su *pregunta,* dificultad o irónica objeción transpira vulgaridad: **le preguntaron diciendo: "Maestro** (→ 5, 2), **Moisés dijo..."** Sigue la llamada *ley del levirato* [253], formulada con una cita-resumen que combina libremente el texto griego del *Dt* 25, 5 con el del *Gén* 38, 8: "**Si uno muere sin tener hijos, su hermano se casará con la viuda,** y así **dará descendencia a su hermano"** [254]. Esta ley (o costumbre no obligatoria) debió ser campo fértil de casuística. El Talmud le dedica todo un tratado *(Yebamoth),* alguno de cuyos "casos" [255] supera la imaginación de este que el Evangelio

[250] 23, 6-8; cfr. 4, 1s.
[251] *Antiq. Iud.,* XVIII, 1, 4 [16-17]; *De Bell. Jud.,* II, 8, 14 [164-166].
[252] La imagen de los saduceos del siglo primero de nuestra era, tal como la reflejan algunos escritos que hablan de ellos directa o indirectamente, estaría cerca de la de un materialista al borde del ateísmo práctico. Pero dichos escritos se deben interpretar con cautela, por cuanto proceden casi siempre de enemigos suyos.
[253] Del latino *levir* = "cuñado".
[254] La *ley del levirato* (que se dio también en otros pueblos antiguos) tenía por finalidad evitar que fuese "borrado de Israel el nombre del difunto" *(Dt* 24, 6), prolongando su genealogía y el patrimonio familiar en línea jurídica, ya que no fisiológica (cfr. vol. I, págs. 15, 22 y 28). Para una mayor ilustración, cfr. *Dt* 25, 5-10; *Gén* 38 y *Rut* 4. Por otra parte, el Levítico contiene disposiciones contrarias a dicha ley (18, 16; 20, 21).
[255] Vgr., *Yebamoth* (Talm. de Jerusalén) 4, 6b, 35: De 13 hermanos, 12 mueren sin descendencia. El superviviente consulta a Rabbi Yehuda I (s. II-III) si debe

atribuye a los saduceos: **Había entre nosotros**[256] **siete hermanos. El primero, después de casarse, murió y, no teniendo descendencia, dejó su mujer a su hermano.** El resto de la historia va resumido con la concisión habitual de Mateo (cfr. 20, 5): **lo mismo el segundo** y **el tercero, hasta los siete.** En los esquemas literarios populares el número "siete" suele indicar que se trata de una cantidad fuera de lo normal (cfr. *Is* 4, 1). El infortunio de la viuda recuerda el de Sara *(Tob* 3, 8). **Después de todos ellos, murió la mujer.** Teniendo en cuenta que la poliandria estaba absolutamente reprobada entre los judíos[257], ¿cómo iba a desarrollarse la vida de aquella familia en un mundo futuro? **En la resurrección** ("cuando resuciten de entre los muertos: *Mc* 12, 25), **¿de cuál de los siete** hermanos **será** esposa aquella **mujer? Porque todos la tuvieron** como tal.

Los saduceos presentan, con maliciosa ironía, un argumento *ad absurdum.* La imaginación de la gente sencilla ha planteado a veces cuestiones no menos curiosas a propósito de cómo resucitarán los cuerpos y del género de vida que llevarán después. Dificultades que proceden de una falsa idea, compartida también por una gran parte de los fariseos u otros que han creído en la resurrección: la idea de cierta continuidad homogénea con lo que el hombre tiene ahora de fisiológicamente provisional y caduco cuando la persona humana sea glorificada en el que llamaban paraíso o "jardín del edén"[258].

c) La *respuesta de Jesús,* sin detenerse en el "caso" planteado, ataca directamente el falso supuesto en que se apoya. Empieza, como en otros episodios de "controversia"[259], acusando a sus adversarios: **Respondiendo Jesús, les dijo: "Estáis en un error,** fuera del camino de la verdad (= *planâsthe* → 18, 11), **por no conocer las Escrituras ni el Poder de Dios."** La acusación de *ignorancia* contra los responsables de la orientación religiosa del Pueblo debió ser fre-

---

tomar las doce esposas. Respuesta afirmativa. Complicaciones económicas... (al cabo de tres años tiene 36 hijos), etc.

[256] "*Entre nosotros*": propio de *Mt.* Manera de dar aire de realidad a un caso inverosímil.

[257] No todavía la poligamia; cfr. comentario a 19, 9.

[258] Algunos textos rabínicos (vgr., *Berakhoth* II, 17a) suponen también una liberación de las actuales leyes fisiológicas, análoga a la de los ángeles (cfr. *Tob* 12, 19). Pero tal vez se refieren a un estado intermedio de los difuntos, antes de la resurrección corporal. El estado definitivo suele describirse con colores paradisíacos acentuadamente materiales. Aunque siempre habrá que preguntarse (lo mismo que en la literatura apocalíptica) hasta dónde llega la intención de simbolismo en tales descripciones. Además, no es posible reducir a sistema fijo los textos del judaísmo rabínico acerca de la vida futura.

[259] Cfr. 9, 4; 15, 3-9; 22, 18, etc.

cuente en labios del Maestro; en cambio, el Evangelio nunca supone que otros se la dirigieran a El. La Biblia es documento de la Palabra de Dios; la ignorancia consiste en *no conocerla* a causa de "no saberla leer" (cfr. v. 31). El punto de partida para aceptar un misterio como la resurrección es comprender el [todo]-Poder o *Dýnamis* de Dios [260]. Jesús invita a los discípulos de la Biblia a penetrar en profundidad teológica, más hondo que la superficie literal de los textos, hasta los principios por los que se rige la obra de Dios en su conjunto. Contra la imaginación de una vida futura sometida a leyes fisiológicas como las de ahora, abre la perspectiva de un devenir humano cuasi-angélico [261]: **Porque en** el nuevo orden de cosas inaugurado por **la resurrección, ni ellos toman esposa ni ellas marido, sino que unos y otros llevan una existencia** *(eisin)* **como la de los ángeles** de Dios **en** su Reino definitivo que llamamos **el Cielo.** Al progresar, por una parte, la angelología y, por otra, la escatología de los hombres justos, elegidos o santos, se fue iluminando (durante los últimos siglos antes de Cristo y en los círculos más selectos del judaísmo religioso) la idea de cierta aproximación y casi asimilación de ambos órdenes de hijos de Dios en el más allá [262]. Aproximación que, en algunos textos del Nuevo Testamento, encuentra expresiones muy sugestivas [263]. En la Doctrina de Jesús según Mateo, los ángeles, además de mensajeros divinos [264] y servidores del Hijo del Hombre [265], son representación y cuasi-presencia de los humildes de la tierra ante el Padre (→ 18, 10) y reflejo de la Gloria de Dios (comparar 28, 2-3 con 17, 2 y 13, 42). Los resucitados en el cielo, manteniendo su plena personalidad humana, serán asumidos en su corporeidad a un género de vida análogo al de los ángeles incorpóreos; libres, por tanto, de aquellas leyes que tenían por finalidad provisional completar la familia de los hijos de Dios y defenderla, en su período terreno, contra una situación colectiva de muerte.

Si hay que tomar a la letra una afirmación de los Hechos Apostólicos (única en este sentido), los saduceos tampoco creían en la

---

260 Cfr., vgr., *1 Cor* 15, 38-57; 6, 14; *Fil* 3, 21, etc.

261 *Lc* 20, 36: *isággeloi*.

262 Sobre todo en la literatura apocalíptica, y especialmente en perspectiva escatológica. Por ejemplo, *Henoc* 51, 4: "[los justos y los santos] serán ángeles en el cielo"; cfr. 104, 4. 6 y *Apocalipsis de Baruc,* 51, 10.

263 Vgr., *Act* 6, 15; *Ap* 19, 10 y 22, 8.

264 Cfr. 1, 20s; 2, 13. 19s.

265 Cfr. 13, 39. 41. 49; 16, 27; 24, 31; 25, 31 (y 4, 11; 26, 53).

existencia de los ángeles *(Act* 23, 8)[266]. En este caso, la respuesta de Jesús podría ser también una alusión intencionada a este otro error[267].

Los escritores espirituales han iluminado muchas veces con la expresión "*como los ángeles en el cielo*" la práctica de la virginidad voluntaria en la tierra por motivo religioso (cfr. 19, 12), que, bajo esta luz evangélica, viene a ser signo y testimonio de *anticipación escatológica*[268]. Una reflexión profunda sobre el mismo texto ilumina también el ideal y la pedagogía cristiana de la familia, orientándola, más allá del horizonte de este mundo, hacia una supervivencia "angelizada".

La primera parte de la respuesta de Jesús se refiere al *cómo* de la vida futura de los hombres. Con ello deja sin fundamento la "dificultad" saducea. La segunda parte afirma directamente el *hecho* de la resurrección: **Y en cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído** y comprendido (→ 19, 4) **la Palabra de Dios, que os dice: ' "Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob"?** En los lugares paralelos de Marcos (12, 26) y Lucas (20, 37), el texto se atribuye a Moisés. La manera de citar de Mateo es aquí más teológica: Dios mismo *os* dice... Porque Dios habla en su Libro a todas y cada una de las generaciones. El testimonio citado (según los LXX con alguna leve modificación) es del Exodo (3, 6), en el contexto de la Revelación de Yahveh a Moisés desde la zarza ardiente. Ha extrañado a muchos comentaristas el que Jesús no ilustrase la fe en la resurrección con otro texto menos oscuro[269]. Si fuese cierto, como muchos afirman, que los saduceos sólo admitían[270] el Pentateuco, ello pudiera ser un motivo táctico de no aducir pasajes de otros libros.

La argumentación parece rebuscada: Yahveh se revela a Moisés como el Dios de los Patriarcas; es así que Yahveh **no es un Dios de**

---

[266] Posiblemente se refiere a los "ángeles" *en cuanto mensajeros de Dios a los hombres:* cfr., *ibíd.* versículo 9.

[267] E indirectamente a ciertas extravagancias, muy divulgadas, de algunos apócrifos (vgr., *Henoc* 6ss) que consideraban a los ángeles capaces de vida matrimonial, en virtud de una curiosa exégesis de *Gén* 6, 1-4 ["hijos de Dios" = ángeles, engendradores (con las "hijas de los hombres") de los legendarios Gigantes].

[268] "Ya sois lo que seremos": *quod futuri sumus iam vos esse coepistis;* San Cipriano, *De habitu virginum,* 22; ML 4, 475; CSEL 3 (1), 203.

[269] Afirmaciones claras en el A. T. sólo en *Dan* 12, 2-3 y *2 Mac* 7, 9. 11. 14, etc.; 12, 43ss; cfr. 14, 46. Textos de sentido dudoso: *Is* 26, 19; *Job* 19, 26s. En algunos otros pasajes, certeza *(Sab* 3-5) o presentimiento *(Sal* 16 [15], 9-11; 49 [48], 16; 73 [72], 24) de inmortalidad, que, sin afirmarla, preludia y prepara la fe en la resurrección. Visión profética de la restauración colectiva de Israel a través de un símbolo que puede inducir pedagógicamente a la esperanza de la resurrección personal en *Ez* 37, 1-14.

[270] Al menos como texto de suprema autoridad.

muertos, sino de los que están vivos, luego los Patriarcas (aunque entonces ya hubiesen muerto) *viven,* y, por tanto, *resucitarán*...

Se justificaría el raciocinio suponiendo que Jesús se limitó a manejar un artificio dialéctico, análogo a los que empleaban otros maestros de su tiempo [271]; procedimientos que hoy no satisfacen, pero entonces bastaban para convencer a los sencillos (v. 33) y dejar sin respuesta a los adversarios (v. 34). No es que el texto ilumine la Fe, sino que la Fe ilumina y da nuevo sentido y sabor al texto bíblico.

Una reflexión más elaborada (todavía en la esfera de la mentalidad rabínica) observa que Yahveh dice que *es* (no que "fue", sino que *sigue siendo)* el Dios de los Patriarcas, siendo así que éstos habían "muerto" mucho antes de la Revelación junto al Horeb. O sea, que los Patriarcas mantienen, en la región de los muertos, una relación tal con Yahveh que permite llamarle *su* Dios: el Dios que los eligió, los ama y los protege [272]. El favor divino no sería plena realidad si el devenir de sus predilectos se cerrase en el horizonte de una muerte definitiva. El amor del Dios vivo es exigencia de vida en sus amados; vida que no estaría al nivel de su amor si no fuese perpetua y *total.* Por ser total, no puede prescindir del cuerpo; ya que en el hombre, según el pensamiento hebreo, la materia constituye junto con su principio vital y el espíritu una tal unidad que, privado de ella, el ser humano no se podría considerar un "yo" consciente y feliz ante su Dios [273].

Para que esta razón, sustancialmente correcta, manifieste todo su sentido bíblico se tiene que centrar en la *teología de la Alianza,* como lo insinúa el mismo contexto de la Revelación a Moisés evocada por Jesús (cfr. *Ex* 2, 24). La expresión de timbre litúrgico: *"el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob"* (cfr. *Act* 3, 13 y 7, 32), análoga a la más concisa: *"el Dios de nuestros Padres" (Act* 3, 13; 5, 30; 22, 14, etc.) sugiere a oídos israelitas el honor de un Pueblo unido a Dios por una Alianza que es promesa de Salvación. Quien nombra al *Dios de nuestros Padres* no se limita a pronunciar un vocablo nocional, sino que actualiza intencionalmente la realidad eficaz del *Salvador de Israel.* Arquetipo

---

271 Varios ejemplos al principio del capítulo XI del tratado *Sanhedrin* (Talmud de Babilonia).

272 En la expresión "el Dios *de* Abrahán, etc.", la relación dinámica no va de "Abrahán" a "Dios" (el Dios a quien Abrahán adora, etc.), sino de "Dios" a "Abrahán" (el Dios que eligió y protege, etc., a Abrahán).

273 Santo Tomás de Aquino, al comentar este pasaje, llega a la misma conclusión lógica por el camino de la antropología escolástica: "... et si anima remanet, ergo et resurrectio, *quia naturaliter anima inclinatur ad corpus" (In Evang. Mt. lectura,* núm. 1803).

de esta acción salvadora fue la liberación de Egipto (a la que se refiere el contexto del pasaje citado por Jesús); objetivo inmediato, la posesión de la Tierra (cfr. 5, 4 [5]). Pero en el proceso de la Revelación, el objetivo de esta acción salvífica se irá manifestando cada vez más amplio y profundo, hasta adquirir su definitiva dimensión *escatológica.* Según la Carta a los Hebreos (11, 16) es por tener preparada a sus elegidos una Morada eterna junto a sí por lo que Dios tuvo a bien llamarse *su* Dios. En orden a ella tiene que ser vencido en plenitud el obstáculo de la muerte *(1 Cor* 15, 54s) mediante la *resurrección* [274].

El kerygma apostólico declaró realizada primicialmente en Cristo esta acción vivificadora del "Dios de nuestros Padres" *(Act* 3, 13ss; 5, 30s). En la eficacia de su Resurrección vio incluida la de los demás (cfr. *1 Cor* 15, 12-28).

En suma, los versículos 31-32 ofrecen una lección práctica de relectura del antiguo texto bíblico bajo la luz de una Revelación y una reflexión teológica posterior, siempre en línea de continuidad con la intención de Dios al inspirar dicho texto. En terminología hermenéutica, un ejemplo de comprensión del *sentido pleno* de las Escrituras.

A la contemplación religiosa se le abre con ello un horizonte luminoso al percibir, con la simple mención del nombre de *nuestro Dios,* el misterio de una Vida cuyo contacto vivifica.

La absoluta confianza de que Dios "no es un Dios de muertos" adquiere infinita emoción al ponerse en labios de Jesús pocos días antes de su propia muerte.

d) La *conclusión* redaccional reitera el tema del pasmo *(exeplēssonto)* o admiración popular por la "Doctrina" *(didakhē)* del Maestro: **Y al oírle las multitudes, se maravillaban de su Doctrina** (→ 7, 28). Este género de conclusiones (adaptables a cualquier contexto: cfr. *Mc* 11, 18), además de su intención narrativa, reflejan también el entusiasmo de los fieles de la edad apostólica por la Palabra de Jesús.

c) El Amor, recapitulación de la Ley

La intención predominante de los evangelistas fue la de ofrecer a los seguidores de Cristo un compendio de su Doctrina. Viene un

---

[274] La segunda de las "*Diez y ocho*" (Bendiciones; cfr. 4, 23) proclama la fe en la resurrección (tal vez con intención antisaducea), después de invocar en la 1.ª al "Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob": "Tú eres... el que vive eternamente, el que resucita los muertos... el que da vida a los muertos... ¡Bendito seas, Yahvéh, que das vida a los muertos!".

punto capital: el *Mandamiento del Amor*. Aquí, como casi siempre, el contexto anecdótico tiene valor relativo y secundario.

Marcos presenta al *escriba* de este diálogo bajo una luz favorable. Mateo, en cambio, le supone una actitud homogénea a la de los precedentes "adversarios"; quien preguntaba a Jesús, en aquellas circunstancias, no podía menos de hacerlo con ánimo de "tentar" (22, 23. 46); además, lo considera incorporado al grupo de los "fariseos"; los que van a escuchar en seguida (23, 1ss), en unión con los "escribas", su capítulo de culpas. Lucas redacta la pregunta del doctor de la Ley de manera que sirva de preludio a la parábola del buen samaritano (*Lc* 10, 25-28). Es posible que los tres relatos dependan de distintas tradiciones.

La redacción de Mateo es breve, concisa, esencial. Conforme a un procedimiento pedagógico habitual en él (→ 18, 1), el punto de doctrina queda delimitado (vv. 36 y 40) por una *pregunta* introductoria y una *respuesta* temática, formando ambas "inclusión". En esta inclusión, la palabra-clave es "**La Ley**". La respuesta sobrepasa la pregunta: no es uno solo el precepto capital, sino dos; no recapitula únicamente "La Ley", sino *toda la Ley y los Profetas* (→ 5, 17). Bajo el arco significativo de esta inclusión (vol. I, página 175 [132]), la Ley aparece en toda su regia nobleza (*Sant* 2, 8) transfigurada en Amor. Amor teologal o *Agápē*, que unifica armonizándolas las dos fuerzas de gravedad que atraen al hombre religioso: la vertical de aspiración a Dios y la horizontal de convivencia fraterna con los demás hombres, que ya son todos "próximos".

Mateo reasume los grandes temas doctrinales en diversos contextos, precisando y ampliando los precedentes en los sucesivos. Así, por ejemplo, están en línea de continuidad los siguientes textos: 5, 17 (*plenitud* de la Ley), 7, 12 (resumida en la "regla de oro"), 22, 40 (o, más explícitamente, en el doble precepto de la Caridad). Esta Ley-según-Cristo es para todo el Evangelio como la fibra en un tejido.

Se atribuye a Rabí Yohanan ben Tortha (aprox. año 110) una reflexión en torno a la dolorosa pregunta: ¿por qué pecados del pueblo fue destruido el santuario de Silo, y luego el primer Templo (el de Salomón), y por fin el segundo (el de Herodes)? A propósito de esta última catástrofe, la del año 70 (de la que fueron víctimas sus contemporáneos y él prácticamente testigo), dice lo siguiente: se dedicaban, sí, al estudio de la Ley y pagaban religiosamente los

diezmos; pero cayó sobre ellos el terrible castigo *"porque amaban a Mammón* (→ 6, 24) *y odiaba cada uno a su prójimo" (Tosefta,* 5 (Kedoschim), Menaḥot 13, 22). Este severo juicio afecta a la sociedad judeo-palestinense de la época en que se puso por escrito la tradición evangélica. Ilumina, por contraste, la viva actualidad del Mensaje cristiano en sus dos temas de mayor insistencia: la Pobreza y la Caridad (relegando a un plano secundario el interés por las minucias legalistas: *Mt* 23, 23). Salta a la vista que la reflexión de Yohanan ben Tortha se podría aplicar también a otras épocas, pueblos y comunidades.

La estructura de esta unidad sigue el esquema de las precedentes a) *entrada en escena:* vv. 34s; b) *pregunta*: v. 36; c) *respuesta*: vv. 37-40), excepto en la *conclusión,* que no aparece hasta el versículo 46, englobando redaccionalmente esta unidad y la siguiente en una misma situación (compar. los vv. 34 y 41).

El mayor Mandamiento
(22, 34-40; cfr. *Mc* 12, 28-34; [*Lc* 10, 25-28])

22, 34 **Mas los fariseos, al oír que había tapado la boca a los**
se reunieron en grupo, [saduceos,
y uno de ellos, [legisperito], le preguntó con ánimo de
tentarlo:
36 **"Maestro: ¿cuál es el mayor mandamiento en la Ley?"**
37 **Y El le dijo:**
"Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón
y con toda tu alma y con toda tu mente.
38 **Este es el mayor y el primer mandamiento.**
39 **El segundo es semejante a él:**
Amarás a tu prójimo como a ti mismo.
40 **De estos dos mandamientos**
pende toda la Ley y los Profetas."

a) La *entrada en escena* devuelve la iniciativa a los "fariseos". Detalle propio de Mateo, que insiste en presentarlos como responsables casi únicos de la oposición doctrinal contra el Mesías, preparando así la acusación del capítulo 23. **Mas los fariseos, al oír que**

había tapado la boca a los saduceos, se reunieron en grupo *(synḗkhthēsan epì tò autó)*. El verbo griego correspondiente a "tapar la boca" *(phimóō)* o reducir al silencio [275], es una expresión figurada muy enérgica [276]. Con este género de transiciones (cfr. v. 46) los redactores subrayan la superioridad del magisterio de Jesús [277].

El texto griego correspondiente a la expresión "se reunieron en grupo" [278] es idéntico al del Salmo segundo, cuando dice que "los jefes *se han juntado a una* (para conspirar) contra Yahveh y contra su Mesías" [279]. La intención alusiva es transparente [280].

El interlocutor es un *escriba* (→ 5, 20), al que Mateo da el título helenizante de *nomikós* [281]; es decir, legisperito o jurista: **y uno de ellos [legisperito]** y, por tanto, especialista en la interpretación **de la Ley, le preguntó con ánimo de tentarlo.** Era un procedimiento normal, en el estilo escolar de entonces, plantear al maestro cuestiones difíciles. Jesús seguirá este estilo en la siguiente unidad (vv. 41-45). El que pregunta lo puede hacer sencillamente para aprender; pero también cabe la intención de poner a prueba el buen criterio del otro [282] y aun la de comprometerlo (vgr. 22, 15ss). Llamar a una pregunta "tentación" podría tener sentido pedagógico y amigable (vgr. *Jn* 6, 6). Pero Mateo (como los demás Sinópticos) siempre da a la palabra "tentar" (→ 19, 3) sentido peyorativo.

b) La *pregunta* o cuestión difícil que plantea el portavoz de

---

275 *Cod. Palatinus:* "mutos reddidit".

276 Cfr. 22, 12. En sentido propio. "poner un bozal": *1 Cor* 9, 9 = *Dt* 25, 4.

277 Mateo deja entrever un sentimiento de satisfacción en los fariseos, que ven desautorizados a sus enemigos los saduceos precisamente en el tema que más les diferenciaba *(Act* 23, 6-10). Aunque el evangelista los presenta a veces formando convencionalmente un frente único (vol. I, pág. 104), no ignoraba las características de los distintos movimientos.

278 Que refleja el versículo 15 y prepara el 41.

279 *Sal* 2, 2 LXX: ... *synḗkhthēsan epì tò autó...* = *Act* 4, 26 [= *Mt* 22, 34]. El texto de *Mt* no es críticamente seguro. Algunos autores prefieren la lectura del códice D y unos pocos testimonios más (espec. de la *Vetus latina:* "ad eum"), que, en vez de *epì tò autó* tienen *ep'autón* (cfr. 27, 27) = [se reunieron] "junto a él". El mismo verbo *(synḗkhthēsan)* referido a los enemigos del Mesías se repetirá en forma casi estereotipada en el relato de la Pasión: 26, 3. 57; 27, 17. 27. 62; 28, 12.

280 Dando por supuesta la interpretación mesiánica del Salmo (cfr. vol. I, pág. 47), muy extendida entre los judíos. La alusión continúa en 22, 41s: "estando *reunidos...* les preguntó, etc.".

281 Es la única vez que se usa en el N. T. en este sentido (cfr. *Tit* 3, 13) fuera del Evangelio de Lucas, que lo tiene en el lugar paralelo y otros cinco o seis textos. Por esta razón, y por faltar en unos pocos manuscritos de Mateo, algunos consideran el vocablo no auténtico.

282 O incluso su paciencia, como en la historia que refiere el tratado *b. Shabbath* (30b-31a) para encomiar la de Hil-lel en contraste con el mal talante de Shammai: un hombre apuesta 400 *zuz* (dineros) que se la hará perder a fuerza de preguntas impertinentes (que se cuentan una por una, con sus respuestas) y no lo consigue.

los "fariseos" es de trascendental importancia: "**Maestro** (= vv. 16 y 24), **¿cuál es el mayor mandamiento en la Ley?**" Traduciendo a la letra: "el mandamiento *grande*"; expresión hebraizante que equivale a un superlativo: el *máximo* o supremo entre todos los mandamientos de la Toráh [283]. La palabra *Ley* (→ 5, 17) se repetirá al final de la respuesta (v. 40) formando "inclusión".

Todos los mandamientos tienen una misma fundamental exigencia en cuanto son de Dios (cfr. *Sant* 2, 10s). Pero el sentido común y el ingenio de los maestros habían establecido entre ellos jerarquías de valor, ya atendiendo a la sanción por su incumplimiento ("leves" — "graves"), ya al esfuerzo que requieren ("fáciles" — "difíciles"), ya a la importancia del acto que mandan o prohíben ("pequeños"—"grandes": cfr. 5, 19) y también a la virtualidad que tienen algunos para ser síntesis o causa fontal de otros. Las tradiciones de los rabinos atestiguan su preocupación por catalogar, clasificar (según alguno de los criterios indicados) y jerarquizar la multiplicidad de mandamientos contenidos en la Toráh. Dicen que contaron 613: de ellos, 248 mandan y 365 prohíben alguna acción. Habría que añadir otras innumerables prescripciones derivadas de su magisterio oral [284].

c) En su *respuesta* Jesús apela una vez más al catecismo elemental del pueblo. **Y El le dijo,** recitando el comienzo *(Dt* 6, 5) del *Shema'* (→ 4, 10. 23), oración que todo judío observante dice por lo menos dos veces cada día, por la mañana y por la noche [285]: "**Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente.**" Estas palabras, el buen israelita no solamente las reza, sino que las tiene escritas en las *tefil-lin* o "filacterias" (→ 23, 5) que se pone en la frente y en el brazo *(Dt* 6, 8) y en la *mezūzāh* de la puerta de su casa *(Dt* 6, 9). En el precepto del amor total al único Dios se recapitula la espiritualidad del Deuteronomio,

---

283 *Mc* (12, 28): "*el primero* de todos" (cfr. versículo 38 de *Mt). Lc* (10, 25) da inflexión ascético-moral a la pregunta, en paralelismo con 18, 18 par.

284 Es frecuente comentar esto con ironía fácil, sin advertir las estructuras jurídicas en que cada uno está inconscientemente instalado. No ha habido sociedad humana compleja y duradera que no haya tenido la precaución de apoyar su eficacia y su paz en un entramado de muchas "leyes". La pregunta del *nomikós* o jurisperito refleja el ansia de equilibrio que busca todo espíritu sano entre las muchas llamadas "leyes" y una única Ley; entre la sincera docilidad a cada una de las prescripciones concretas y el deseo de unificar la vida entera bajo la luz de un solo principio que sea razón, motivo y fuente de todo proceder moral.

285 El lugar paralelo de *Mc* (12, 29s) cita el *Shema'* desde su comienzo *(Oye, Israel...)*, afirmando así explícitamente la fe en un solo Dios en vista a los fieles de una comunidad cuyo ambiente social era politeísta.

que tanto influyó en el Evangelio. Es la respuesta del Pueblo a Quien le eligió y liberó (*Dt* 4, 37; 7, 8; 10, 15). Amor que incluye una actitud de religioso respeto, y un compromiso de servicio cultual y de observancia de todos los mandamientos (*Dt* 6, 13; 10, 12-13; 11, 1; 13, 4ss).

En el precepto podemos analizar separadamente el imperativo esencial y su modalidad.

El imperativo es **amar**: *'āhab* en el hebreo del Deuteronomio y *agapân* en el griego del Evangelio. Este verbo griego (→ 5, 44) sobreañade al significado del texto primitivo un reflejo de la plenitud nocional con que los escritores del Nuevo Testamento enriquecieron los vocablos *agápē* y *agapân*. El *Amor* = *agápe* no está enraizado en la superficie emocional, sino en la profundidad de lo que el vocabulario antropológico de la Biblia llama "corazón" (→ 15, 18). Es totalidad y entrega: polarización voluntaria de toda potencia, actitud y actividad en la línea recta que lleva al Amado. Al actualizarse en determinadas situaciones, el Amor = agápē se revestirá de *fidelidad, gratitud, respeto, adoración, obediencia, renuncia*... Fue gesto arquetípico de Agápē mirando a Dios la respuesta de Jesús a la "tentación del monte" (→ 4, 10).

La modalidad que destaca en el precepto deuteronómico del Amor es su *totalidad:* **con todo tu corazón**... Las aposiciones: "con toda tu alma" y "con toda tu mente" son énfasis de la misma idea, a manera de un doble subrayado. Aparte este texto [286], el Deuteronomio emplea de ordinario la expresión binaria más sencilla: "[con todo tu corazón] y *con toda tu alma*" [287] (es decir, con toda tu "vida" o energía vital: → 16, 25). Hubiera significado lo mismo, con menos solemnidad, decir simplemente: "con todo tu *corazón*" (→ 15, 18) [288]. El último elemento de la fórmula ternaria en Mateo: "con toda tu *mente*" *(diánoia),* no corresponde al texto hebreo *(me'od:* "fuerza"), que, por lo demás, el evangelista sigue a la letra [289]. *Diánoia* o "mente" traduce casi siempre, en el griego veterotestamentario (LXX), la palabra hebrea "corazón", de la que

---

286 Reflejado en *2 Re* 23, 25.

287 *Dt* 4, 29; 10, 12; 11, 13; 13, 4 [3]; 26, 16; 30, 2. 6. 10.

288 Como, vgr., en *1 Sam* 12, 20. 24.

289 En *Mc* y *Lc* la enumeración es cuádruple, ocupando *diánoia* el 3.º *(Mc)* o el 4.º *(Lc)* lugar, antes *(Mc)* o después *(Lc)* de *iskhús* = "fuerza". En la reiteración de *Mc* 12, 33 la enumeración es ternaria, pero diversa. Para cada uno de los textos paralelos, los códices tienen abundancia de lecciones variantes. En las comunidades cristianas, al menos en las de lengua griega, estas palabras ya no debían tener la fijeza de un texto litúrgico.

se puede considerar sinónimo [290]. La exégesis práctica, tanto la judía como la cristiana, ha analizado muchas veces en cada uno de estos tres (o cuatro) sinónimos los diversos aspectos del afán con que el hombre ha de concentrar en Dios la totalidad de su amor. La realización límite de esta totalidad está en dar la *vida* [291] por fidelidad a El. Según tradición talmúdica, el mártir del judaísmo Rabí Aqiba (a. 135) murió en el tormento rezando estas palabras del *Shema'* y manifestando su gozo a los discípulos porque podía demostrar de veras, por primera vez, que amaba al único Dios no sólo con todo su "corazón" y con toda su "fuerza" [292]—como había hecho siempre hasta entonces—sino también con toda su "alma" o *vida.*

Formulando en tesis la respuesta al escriba, el Maestro afirma: éste **es el mayor y el primer** *(Mc* 12, 28s) o principal **mandamiento.** Acto seguido, llevando la respuesta más allá de la pregunta (como en la cuestión del tributo: 22, 21), añade: **El segundo es semejante a él: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo."** Aparece por tercera vez en San Mateo (cfr. 5, 43 y 19, 19) esta cita del Levítico (19, 18), que (además de los textos paralelos de *Mc* 12, 31. 33 y *Lc* 10, 27) se encuentra otras tres veces en los escritos apostólicos *(Rom* 13, 9; *Gál* 5, 14; *Sant* 2, 8). Al decir: *"el segundo"*, no inicia una enumeración, sino que señala una proximidad (cfr. *1 Sam* 23, 17), que los coloca a ambos en categoría aparte (v. 40). *"Semejante"* no equivale a idéntico (vgr. *Sab* 18, 11) ni a meramente análogo (como en el lenguaje de las parábolas: 11, 16, etc.); sugiere que los dos mandamientos están vinculados entre sí con una relación especial y única [293]. En cuanto al sentido de la palabra *"prójimo"* (→ 5, 43), Jesús fue el primero que amplió su concepto (en cuanto objeto de amor/agápe) abarcando a todo hombre, también al enemigo y al perseguidor (→ 5, 44) [294].

---

290 Comparar, vgr., *Heb* 10, 16c con *Jer* 31, 33 (hebr.).
291 El "alma" o *psykhē* = *nepheš:* cfr. 16, 25.
292 Por "fuerza" o *me'od* solían entender la hacienda, los bienes materiales (= *Mammon).*
293 Relación que la teología analizará luego viendo en ambos un mismo objeto formal, o una misma causa ejemplar, o una participación de la misma Agápe increada. La Carta de San Juan es el escrito del N. T. que más intensamente subraya esta vinculación *(1 Jn* 4, 20s, etc.).
294 O al "extraño" en el sentido más peyorativo de la palabra *(Lc* 10, 29-37). Abrir al amor este horizonte ilimitado y hacerlo eje del imperativo ético, tanto personal como colectivo, fue la novedad más trascendental en la historia de las relaciones humanas. Visto en esta pureza fontal, el Cristianismo es todavía para una gran parte del mundo una realidad por descubrir.

La norma: "*como a ti mismo*" recuerda la "regla de oro" del Sermón de la Montaña (→ 7, 12)[295]. En el citado texto del Levítico, amar al otro *como a sí mismo* se opone, por contexto, al egoísmo, a la injusticia, a la venganza, a la difamación (cfr. *Lev* 19, 9-16. 18a); y se yuxtapone a la "corrección fraterna" *(ibíd.* v. 17: → *Mt* 18, 15s)[296].

El Nuevo Testamento recuerda *explícitamente* el "segundo" mandamiento más veces que el "primero", subrayando así el lado de la base *(yo - prójimo)* con más vigor que el de la altura *(yo - Dios)* en el triángulo de la Caridad. Es lógico, dado el condicionamiento parenético de la mayor parte de los escritos y la convicción de que el primer mandamiento—siempre "primero"—se *realiza* de ordinario en el segundo. Entre los varios aspectos del amor horizontal, pasa casi siempre a primer plano el *operativo* (cfr. *1 Jn* 3, 16-18)[297].

En San Marcos sigue a la respuesta un elogio con el que el escriba glosa satisfecho las palabras del Maestro; el escriba es a su vez elogiado por Jesús *(Mc* 12, 32-34a). Mateo, omitiendo esta parte del diálogo, concluye la respuesta del Señor con una sentenciosa recapitulación, que recuerda la del Sermón de la Montaña a propósito de la "regla de oro" (→ 7, 12b): "**De estos dos mandamientos pende toda la Ley y los Profetas.**"

La metáfora "estar pendiente" fue empleada también con cierta frecuencia por escritores griegos[298] y latinos. Equivale a "tener su punto de apoyo" (cfr. *Jdt* 8, 24; *Is* 22, 23-24) o fundamento. Toda "la Ley" (cfr. v. 36) y también "los Profetas" se apoyan en el prin-

---

295 El "Evangelio de Tomás" (núm. 25) lo dice en forma hebraizante: ... *como a tu "alma"* ("psykhé" o *vida): * la Epístola de Bernabé (19, 5): *más que a tu "alma"* (o *vida),* reflejando tal vez el Mandamiento nuevo según San Juan *(Jn* 13, 34; 15, 12s).

296 En la historia de la exégesis práctica, este inciso ("como a ti mismo") ha sido motivo de curiosas reflexiones sobre la legitimidad de un *amor = agápe a sí mismo.* Amarse *en cristiano* podrá ser sincero si uno entra en la corriente de la Agápe divina sobre sí mismo. Al asumir al prójimo en la comunión de este único amor, que procede de Dios y por ley de reciprocidad tiene que retornar a Dios, se establece un "triálogo" vital, característico de la espiritualidad cristiana (Dios → yo → *prójimo* → Dios), que le hace superar, no sólo el egoísmo, sino también el teocentrismo aislado (Dios → yo → Dios).

297 Es normal en esta perspectiva que se ilumine con más intensidad, sin exclusivismo, los círculos de acción reales y concretos de cada comunidad; sobre todo, el círculo de los pobres, débiles y afligidos (cfr. *Mt* 25, 34ss) y el círculo de la propia fraternidad eclesial (cfr. *Gál* 6, 10).

298 Se suele citar un pasaje de Plutarco *(Consolatio ad Apollonium,* 28): "Entre las inscripciones de Delfos, dos son las más necesarias en la vida: 'conócete a ti mismo' y 'no excederse en cosa alguna'; porque *de éstas depende todo lo demás.* Ambas están en acuerdo y sintonía; y, por decirlo así, cada una manifiesta su virtualidad a través de la otra."

cipio fundamental de la Caridad para con Dios y con el hombre: sólo así pueden alcanzar aquella *plenitud* (→ 5, 17) que Cristo les vino a dar [299].

De esta manera, el Evangelio de Mateo proclama una vez más que la Ley—"toda la Ley" *(hólos ho nómos)*—permanece. La Caridad no la suprime; la recapitula (cfr. *Rom* 13, 9s). La Caridad es criterio hermenéutico de las aplicaciones concretas de la Ley; Cristo ha puesto en práctica este criterio, por ejemplo, a propósito del reposo sabático (12, 7 y 12, 12), del tributo al Templo (17, 27), de la atención a los "pequeños" (18, 12) [300].

Asociar en unidad el amor a Dios y el amor al prójimo, estableciéndolos así unidos como primera y universal norma vinculante en el "Camino de la Vida" *(Didakhé,* 1, 1-2), es característica peculiar del Mensaje cristiano. Unos pocos textos, casi contemporáneos al Evangelio (y probablemente retocados en la transmisión bajo su influjo), aproximan también ambos aspectos del amor, pero en forma ocasional y sin constituirlos centro de una ideología. Los únicos que se suelen citar son del *Testamento de los XII Patriarcas (Isacar* 5, 2 y 7, 6; *Dan* 5, 3). Filón suele relacionar la *eusébeia* con la *philanthropía* (vgr. *De Virtutibus: de Humanitate,* 1 [51], etc.). Para el discípulo del Evangelio, el mandamiento del doble amor es la prmera palabra de la vertiente *halákhica* u operativa de su catecismo [301].

Otro mérito excepcional de esta declaración de Cristo es el de *unificar,* sin anularla, la multiplicidad del quehacer humano. Evitar, por una parte, el atomismo de un catálogo de leyes que subsistan por sí mismas y, por otra, el fácil "antinomismo" (vol. I, págs. 262 y 415) de quienes llaman Caridad y Libertad a su propio arbitrio. Un anhelo íntimo de unidad es congénito al espíritu humano (vol. I, pág. 380). En este sentido y como ilustración por analogía de este pasaje evangélico, se suelen citar algunas sentencias de rabinos que sintetizaron la Ley en uno o en pocos principios fundamentales [302].

---

[299] Plenitud que no añade más autoridad ni da diversa significación a la Palabra de Dios, sino que descubre la que tenía en sí desde siempre. Cada precepto separado del del amor sería una joya caída de su engaste en la corona. Unidas a él tienen valor todas las "yods" y tildes (→ 5, 18), y ninguna se puede despreciar por ser "pequeña" (→ 5, 19).

[300] En virtud de este principio ha sido posible y resulta lógico que muchas normas, p. ej., en el orden ritual y sociológico (que serán siempre Palabra de Dios por cuanto forman parte de "la Ley y los Profetas") hayan pasado a tener un valor puramente ejemplar o de analogía. Mejor que suprimida, su fuerza de vinculación ha sido traspuesta a otras actitudes o actos, tanto más perfectos cuanto más de cerca les ilumina la luz de la única Ley, que es el Amor.

[301] Para glosar el pasaje sinóptico sobre el que hemos reflexionado, véanse (a manera de ejemplo indicativo entre otros muchos) los siguientes textos (además de *1 Cor* 13): *Rom* 13, 8-10; *Gál* 5, 13-14; *Col* 3, 14; *1 Tes* 4, 9s; *1 Pe* 1, 22; 2, 16; 3, 8s; 4, 8ss; *Jn* 13, 34s; 15, 12-17; *1 Jn* 2, 8-11; 3, 11-24; 4, 7-21; *2 Jn* 5s. Cfr. también el ya citado de *Didakhé* 1, 1-2 y San Justino, *Diálogo con Trifón* 93, 2-3.

[302] Sobre todo, la de Rabí Aqiba, que la resumió en el amor al prójimo (en

4. El Mesías—Jesús—es el Señor

Mateo presenta en forma de diálogo y en tono de controversia al estilo rabínico una breve unidad, en la que según Marcos y Lucas sólo habla Jesús. Para el discípulo del Evangelio, que ya ha reconocido desde la primera línea a Jesús como *Mesías* (→ 1, 1), esta página ilumina a partir de la Biblia el punto fundamental de su Fe cristológica: *"Jesús es el Señor"* (cfr. *Fil* 2, 11; *1 Cor* 12, 3b, etc.). La precedente resumió, también con palabras de la Biblia, la esencia de su Ley que es el Amor. El evangelista ha aproximado redaccionalmente estas dos lecciones, omitiendo la *conclusión* de la primera y dándoles un mismo auditorio en idéntica actitud (vv. 34 y 41); ambas juntas coronan esta primera fase de la "jornada de magisterio" en Jerusalén (21, 23 - 22, 46).

Reconocer al Mesías su título de "Kyrios" no significa, *para Mateo,* rehusar o disimular su ascendencia davídica, que el evangelista afirmó en la Genealogía y los humildes han proclamado en la subida y entrada en Jerusalén (20, 30s; 21, 9. 15). Los títulos **Hijo de David** y **Kyrios** resumen las dos vertientes del misterio cristológico: la terrena (cfr. 1, 1-17) y la celeste (cfr. 1, 18-25). Estas líneas son expresión catequético-narrativa de una profesión de Fe (comparar con *Rom* 1, 3-4).

El Evangelio escrito refleja todavía la pedagógica imprecisión de la dialéctica de Jesús, quien, más que definir, invitaba a reflexionar. Para comprender lo que esta página insinúa, hay que situarse en la perspectiva de Fe de la Iglesia de Mateo [303].

La estructura es quiástica. Ocupa el centro la cita del Salmo, encuadrada, en forma de inclusión, por la doble pregunta: *¿cómo...?* y la doble afirmación (que resume el tema de esta unidad): **David le llama "Señor"** (vv. 44 [centro] y 43. 45 [inclusión]). Empieza con una *transición* redaccional (v. 41), que introduce una *pregunta* táctica de Jesús, sin más objeto que la de dar ocasión a que se

---

sentido, al parecer, no universalista: *Sifrá Levit.,* 19, 18 y otros textos paralelos) y la de Hil-lel, que la condensó en la "regla de oro" (→ 7, 12) con formulación negativa: *b. Shabbath* 31a.

303 Aun situados en esta perspectiva, quedan interrogantes sin respuesta; por ejemplo, si la cita del Salmo 110 sugiere también de algún modo, por psicología de contexto, el tema del mesianismo sacerdotal (v. 4). - Sintonizar con la iglesia de Mateo supone hacerlo en la lengua de la definitiva redacción de su libro; es decir, en griego. La Proclamación apostólica en arameo había atribuido también a Jesús el título "Señor" [cfr. *1 Cor* 16, 22 (comparado con *Ap* 22, 20) y *Didakhé* 10, 6].

manifieste explícitamente la mentalidad mesiánica del ambiente (v. 42). Termina con una *conclusión,* en tono de punto final (v. 46).

¿"Hijo de David" o también "Kyrios"?
(22, 41-46. Cfr. *Mc* 12, 35-37; *Lc* 20, 41-44)

22, 41 **Hallándose, pues, reunidos los fariseos, Jesús les pregun-**
42 **diciendo: [tó**
"¿Qué pensáis acerca del Mesías? ¿De quién es hijo?
Dícenle:
"De David."
43 **Les dice:**
"Pues, ¿cómo David, en Espíritu, le llama 'Señor', diciendo:
44 **'El Señor ha dicho a mi Señor:**
siéntate a mi derecha
hasta que ponga a tus enemigos
debajo de tus pies?'
45 **Si, pues, David le llama 'Señor', ¿cómo es hijo de él?"**

46 **Y ninguno fue capaz de contestarle palabra, ni se atrevió ya nadie desde aquel día a hacerle más preguntas.**

a) Por medio de la *transición* Mateo mantiene en escena a los mismos interlocutores que presentó al principio de la unidad precedente [304]: **Hallándose, pues, reunidos los fariseos** (→ v. 34), que se consideran en estas páginas como si formasen un solo bloque con los *escribas* (→ 23, 2), **Jesús les preguntó...** Con esta pregunta o cuestión quedarán reducidos al silencio (v. 46), lo mismo que antes sus discípulos con los herodianos (v. 22), los saduceos (v. 34) y los sacerdotes con los Ancianos del Pueblo (21, 27). En una palabra: todos aquellos que Mateo considera convencionalmente representantes del judaísmo oficial, responsables de la oposición al Evangelio. Desde ahora y hasta la Pasión (caps. 23-25) sólo hablará Jesús, Maestro único (23, 8. 10).

---

[304] Comparar con la imprecisión de los destinatarios en *Lc* 20, 41 (¿los escribas? : 20, 39) y, sobre todo, en *Mc* 12, 35 (el pueblo : 12, 37b).

b) Mateo redacta la *pregunta* del Maestro en dos fases. En la primera plantea directamente el "interrogante cristológico", **diciendo: "¿Qué pensáis** (lit. *¿qué os parece?:* → 21, 28) **acerca del Mesías** *(toû Khristoû* → 1, 1)? **¿De quién es hijo?"** El que haya seguido la Catequesis de Mateo, contestará espontáneamente: *es hijo de Dios* (→ 16, 16). Pero no cabía esperar que los "fariseos" viesen más allá de su horizonte; **dícenle**, pues: el Mesías que vendrá tiene que ser Hijo **de David.**

El título *ben David* ("hijo de David") se aplica con frecuencia al esperado Mesías en la tradición rabínica posterior al Evangelio. Pero el único texto precristiano conocido hasta ahora, en que aparece la denominación "hijo de David" con sentido mesiánico, es uno de los llamados *Salmos de Salomón* (17, 23; cfr. vv. 5 y 36 y *Salmo* 18, 6. 8); escritos, al parecer, en ambiente farisaico (s. I a. C.) de intensa religiosidad, en tono nacionalista y belicoso. La expectación de un restaurador escatológico del reino de David, que nacería de su linaje *(2 Sam* 7, 12) y sería uno de sus hijos (= *1 Cr* 17, 11 TM), más aún. una reaparición idealizada del mismo "David" *(Ez* 37, 24; *Jer* 30, 9), estaba ya integrada en la dinámica soteriológica del Antiguo Testamento y en la teología de la Alianza (cfr. textos en vol. I, pág. 17). En los últimos tiempos antes del Evangelio, al Descendiente de David se le considera *Ungido* de Yahveh en el sentido técnico de *Mašiaḥ* o "Mesías" (vol. I, págs. 18ss). La literatura de Qumrán lo identifica con el "Mesías de Israel" (cfr. 1 QS 9, 11 y 1 QSa 2, 14. 20, etc.). En el Nuevo Testamento, el título **Hijo de David** sólo se encuentra en los Sinópticos. La triple tradición lo pone en boca del ciego (o ciegos) de Jericó (→ 20, 30s par), como vocativo de la plegaria **eléēson me** (o **hēmâs).** El Hijo de David no trae imperio temporal, sino la entrañable Misericordia del Señor. San Mateo hace participar en la misma súplica ("*¡ten compasión, Hijo de David!*") a los ciegos del capítulo 9 (v. 27), así como a la "cananea" (15, 22). Consigna también la aclamación **¡Hosanna al Hijo de David!** en el camino a Jerusalén y en la entrada en el Templo (→ 21, 9. 15). Ambas fórmulas tienen aire de expresión litúrgica; es probable que fuesen usadas como tales en la oración de las antiguas comunidades cristianas. Fuera de estos textos (y de *Mt* 12, 23, en boca del pueblo), el N. T. evita el título "Hijo de David", siendo así que considera la ascendencia davídica de Jesús como un dato firme, tanto en su aspecto teológico-bíblico como en su realidad histórica (vol. I, páginas 16s); dato que destacan los "Evangelios de la Infancia" en el punto de partida de su existencia humana (cfr. *Lc* 1, 27. 32 y las dos Genealogías). En este sentido de descendencia jurídico-familiar, Mateo llama "Hijo de David" a Jesús (1, 1) lo mismo que el ángel a José (1, 20). La reserva de los cristianos respecto a este título se debió seguramente al deseo de evitar la resonancia dinástico-nacional que podía sugerir a oídos de muchos. Sin embargo, el *hecho* de la ascendencia davídica entró desde primera hora en las profesiones de Fe cristoló-

gica, casi siempre en paralelismo complementario con la explícita profesión de la dignidad de Hijo de Dios reconocida a Jesús. Reflejos de esta profesión de Fe en *Rom* 1, 3-4 y también en *2 Tim* 2, 8. Cfr. asimismo las Cartas de San Ignacio de Antioquía a los de *Efeso* (18, 2 y 20, 2), de *Trales* (9, 1), de *Roma* (7, 3) y de *Esmirna* (1, 1). Tres de estos últimos textos aluden a la maternidad de María Virgen como instrumento de la filiación davídico-divina del Señor. Véase también San Justino, *Diálogo con Trifón* 43, 1 y 45, 4. Por otra parte, al autor de la *Epístola de Bernabé* (12, 10-11)—pensando sin duda en el presente pasaje evangélico—no le parecía adecuado para Jesús el título de "Hijo de David" por cuanto sirve de pretexto a "los pecadores" para excluir del concepto de "Mesías" la dignidad de ser *Hijo de Dios.*

b') En la segunda fase de la pregunta, el Maestro (sin negar ni afirmar la ascendencia davídica del Mesías) invita a los interlocutores a revisar su convicción. Lo que va a decir está en la misma línea que algunas otras afirmaciones de autorrevelación: aquí está presente uno que es *más* que Jonás (12, 41), *más* que Salomón (12, 41), *más* que David y el Templo (cfr. 12, 3-6)... La fuerza pedagógica de este "más" recae ahora sobre el título "Hijo de David" tal como ellos lo concebían. Más que *hijo*, el Mesías será "*Señor*" de David. Así lo deduce de un testimonio bíblico, que introduce al principio y rubrica al fin con la misma afirmación: "*David le llama Señor.*" De esta manera, se repite tres veces consecutivas la palabra-clave KYRIOS (vv. 43. 44. 45), lo mismo que en aquel encuentro del "Señor" con los ciegos de Jericó (20, 30. 31. 33)

Con una pregunta que lleva en sí la respuesta, **les dice** Jesús: **"Pues, ¿cómo David en Espíritu le llama 'Señor', diciendo...?"** Atribuye explícitamente las palabras del salmista al influjo o inspiración del *Espíritu* Santo (cfr. *Mc* 12, 36), que habló por boca de David (cfr. *Act* 4, 25; *2 Sam* 23, 2) y de los demás profetas (cfr. *2 Pe* 1, 21). También los rabinos atribuyen a veces los textos bíblicos que citan al Espíritu de Dios. Al que está consciente de esta principalidad divina (vol. I, págs. 85-87) le parece de muy secundaria importancia la determinación concreta del autor humano de la Biblia. Determinación que no se opone a la seudonimia; por eso, el que Jesús cite como de David el Salmo 110 [109] no implica la afirmación formal de que sea obra literaria del mismo Rey (al que atribuían, de manera global, todo el Salterio). Dicho Salmo empieza así, como si hablase el Rey profeta:

"El Señor (= Yahveh) **ha dicho a mi Señor** (= el 'Mesías'):
siéntate a mi derecha
hasta que ponga a tus enemigos
debajo de tus pies."

La cita *(Sal* 110, 1) corresponde exactamente al texto griego alejandrino (LXX), excepto en la expresión "*debajo de*" en vez de "*por escabel*" de tus pies [305]. Evocando una entronización regia al estilo oriental, el salmista proclama el oráculo de Yahveh que sienta el Rey a su derecha (v. 1a), le otorga y asegura la soberanía universal (v. 2), le declara hijo suyo (v. 3 LXX), sacerdote (v. 4), juez y vencedor (vv. 5-7 y 1b). Por encima del sentido literal que pueda tener el Salmo (hay sobre ello muchas opiniones), la Catequesis apostólica siempre entendió que habla de Cristo. El Salmo 110 es el texto del Antiguo Testamento que más veces citaron, explícita o alusivamente, los hagiógrafos del Nuevo [306]. Por el contrario, no se conocen textos que le den sentido mesiánico ni de la literatura judía anterior o contemporánea al Evangelio, ni de los escritos rabínicos posteriores hasta mediados del siglo III.

Dando por supuesto que los interlocutores aceptan la interpretación "cristiana", el Maestro reitera la reflexión del versículo anterior a la cita (43): **Si, pues, David le llama** y le reconoce como su "**Señor**", su Kyrios o *Adon* (hebr.), **¿cómo** habrá que compaginar este dato bíblico con la creencia, también fundada en la Escritura, de que es o tiene que ser **hijo de él?** Termina el diálogo dejando abierto el interrogante.

En la redacción de Mateo, Jesús no rechaza el título "Hijo de David". Como tal lo aclamaron los pobres (→ 20, 30ss), el pueblo (→ 21, 9), los niños (→ 21, 15), y reconoció en ellos la voz de Dios (21, 16). Pero la fe luminosa de los ciegos ya supo coordinar primero (20, 30 [?] y 31) y sustituir en seguida (20, 33) el título de

305 Fórmula de sumisión y vasallaje en el antiguo Oriente. Cfr., vgr., *1 Re* 5, 17. Algunas imágenes la representan plásticamente, como el escabel del trono de Tut-ankh-Amón. La pequeña variación literaria (sólo en *Mt* y *Mc,* no en *Lc* - salvo lec. var.) constituye una alusión al Salmo 8 (v. 7), que el N. T. entendió también en sentido mesiánico (cfr. 21, 16), asociando a veces su versículo 7 con el versículo 1 del Salmo 110; cfr. *1 Cor* 15, 25. 27 y *Ef* 1, 20. 22; también *Heb* 1, 13 y 2, 6-8.

306 Sobre todo, para proclamar la entronización de Jesús *a la derecha de Dios,* como Señor e "Hijo del Hombre": → 26, 64 (y paralelos: *Mc* 14, 62; *Lc* 22, 69); *Mc* 16, 19; *Act* 2, 33-35 (cfr. *Act* 7, 55s); *Rom* 8, 34; *Ef* 1, 20; *Col* 3, 1; *Heb* 1, 3. 13; 8, 1; 10, 12; 12, 1; *1 Pe* 3, 22 (cfr. *Ap* 3, 31). También para ilustrar el tema de la *victoria* sobre los enemigos: *1 Cor* 15, 25; *Heb* 10, 13. Y, en la Carta a los Hebreos, el de su *Sacerdocio: Heb* 5, 6. 10; 6, 20; 7, 11. 17. 21.

"Hijo de David" por el de *Kyrios*. Esto es lo que quiere Jesús que descubran también los maestros del Pueblo: la trascendencia, en algún modo divina, del Mesías que esperan sin darse cuenta de que ya llegó a Sión y ha entrado en su Templo. La Gloria que sugiere el título *Kyrios* supera y eclipsa la grandeza con que imaginaban al "Hijo de David".

Esta reflexión (el Mesías *es el Señor)* sirve de respuesta definitiva a la pregunta con que empezó la amplia secuencia polémica de la jornada de magisterio en Jerusalén: "¿con qué *Autoridad* haces esto...?" (21, 23ss).

La confesión "Jesús [es] KYRIOS" fue cifra de la primitiva Fe cristiana, sobre todo en las comunidades de ambiente helenístico. Los textos más significativos (de documentos cronológicamente anteriores a la redacción definitiva de los Sinópticos) son: *Rom* 10, 9; *1 Cor* 12, 3; *Fil* 2, 11 (cfr. *Act* 2, 36 y 10, 36). Durante las primeras persecuciones romanas, promovidas en nombre del culto al César (→22, 21), hubiera sido suficiente para declararse apóstata decir (con sentido religioso): "El César [es] Kyrios" *(Martirio de San Policarpo,* 8, 2). Si leemos los Evangelios en sintonía con la Fe de las comunidades en cuyo ambiente fueron escritos, percibiremos en bastantes de los textos que refieren a Jesús la palabra *Kyrios* una resonancia teológica no ajena a la que tiene dicha palabra en San Pablo.

Mateo no da directamente él mismo como narrador el título de *Kyrios* a Jesús; pero lo consigna como expresión espontánea de los discípulos o creyentes, y lo incluye en la Doctrina del Maestro. Recuérdese el comentario a los siguientes textos: →5, 2 (vol. I, págs. 192s); →7, 21 (vol. I, págs. 414-416); →8, 2 (vol. I, págs. 440); →15, 22; →20, 30. Son muy pocos los pasajes en que la expresión "señor" se limita a un sentido *exclusivamente* humano-social[307]. Aun en las parábolas y expresiones parabolizantes (vgr. 6, 24) suele incluir una transparencia o alusión teológica[308].

En el Evangelio de Mateo, "los discípulos" se dirigen a Jesús con el vocativo *Kyrie,* evitando sistemáticamente el de "Maestro": 8, 21. 25 (13, 51 lec. var.); 26, 22. La mayor parte de las veces es Pedro el que habla: 14, 28. 30; 16, 22; 17, 4; 18, 21. Solo Judas, por contraste intencionado, le llama "Rabbí": 26, 25. 49. En cambio, los ajenos le dicen o le consideran "didáskalos" (→5, 2). Los afligidos por una enfermedad o desgracia y los que están en un grave peligro le invocan como *Kyrios* apelando a su "Dýnamis" o "Exousía" y a su poder de "salvar", e in-

---

[307] Vgr., 27, 63, si no hay ironía intencionada.

[308] Cfr. 18, 25. 27. 31. 32. 34 (Dios-Juez); 20, 8 y 21, 40 (el "Señor" de la Viña = Israel); 21, 29 [30] (respuesta a la voluntad del "Padre"); 13, 27 (el Hijo del Hombre: cfr. 13, 37); 24, 42. 45. 46. 48. 50 (cfr. 24, 44) y 25, 37. 44 (cfr. 25, 31) (el Hijo del Hombre en su Venida escatológica; en la misma perspectiva, cfr. 25, 18. 19. 20. 21 (bis). 22. 23 (bis). 24. 26 y 25, 11 comparado con 7, 21s).

vocando su Misericordia (*“Kyrie, eléēson!”)* [309]. Para completar la lista de textos, añádanse 12, 8 (el Hijo del Hombre, señor del sábado); 21, 3 (el Rey que entra en Sión), la comparación alusiva de 10, 24s y el texto críticamente inseguro 28, 6. El pasaje de mayor importancia temática es este de la “controversia” en el Templo: 22, 43-45.

Al considerar este tema, no se olvide que el evangelista (o Jesús hablando en el Evangelio) siguen llamando espontáneamente *Kyriŏs,* como en el Antiguo Testamento griego (LXX), a Yahveh (o Adonai) [310].

No *cada uno* de los textos que hemos catalogado, pero sí *la convergencia de todos ellos* destaca en alto relieve uno de los títulos cristológicos que profesaba y, sobre todo, *vivía* la Iglesia de Mateo: EL SEÑOR. Su equivalencia más próxima fue la de “El Hijo del Hombre” “sentado a la derecha” de Dios. El lenguaje cristiano prefirió luego decir *Hijo de Dios.* Su soberanía en el mundo se manifiesta a través de su “Dýnamis” o “Exousía”, que se actualiza en Obras de Salvación y al mismo tiempo en su Palabra o Doctrina. **“Señor”** es, para Mateo, la elevación trascendente intraeclesial de “*Maestro*”. Recordando al Jesús histórico de Galilea y Jerusalén a la luz de su Gloria comprendieron que, al mismo tiempo que “Siervo” (20, 26-28) era ya “el Señor” y actuaba como tal. El evangelista le contempla en el centro (→ 18, 20) y desde el centro de la Comunidad, en actitud de respeto litúrgico. La mejor alegoría del pensamiento teológico de Mateo sería un templo bizantino, dominado por la figura inmensa, grave y amablemente majestuosa de Jesús *Kyrios Pantocrátor* (cfr. 28, 18).

c) La *conclusión* consta de dos incisos. El primero dice que a los “fariseos” no les quedó más respuesta que el silencio: **y ninguno fue capaz de contestarle palabra.** Es el leitmotiv de esta “jornada de magisterio” en el Templo (v. 41): cerrar la boca a todos los representantes del judaísmo religioso oficial. Tal vez el evangelista recuerda con ilusión algún éxito de polémica bíblico-teológica de los misioneros cristianos contra el rabinado hostil. El estilo rabínico de esta página dejaría hoy indiferente o defraudaría el sentido crítico de muchos. El valor del Evangelio no está en la perfección de su dialéctica, sino en ser documento de la Fe de la Iglesia apostólica. Y, por tanto, de la nuestra.

El segundo inciso pone el punto final a esta secuencia de “controversias”; con este sentido es paralelo a la conclusión de las perícopas acerca del primer mandamiento en Marcos (12, 34b) y acerca de la resurrección en Lucas (20, 40): **ni se atrevió ya nadie**

---

[309] 8, 2. 6. 8; 15, 22. 25. 27; 17, 15 y los ya citados 8, 25; 14, 28. 30. La escena arquetípica, como ya vimos, es la de los ciegos: 20, 30. 31. 33 y cfr. 9, 28.

[310] En boca de Jesús, cfr. 4, 7. 10; 5, 33; 11, 25; 21, 42; 22, 37; 23, 39 (cfr. 21, 9), además de la expresión parabólica 9, 38 y algunas de las parábolas citadas en la nota 308. En expresión directa del evangelista, cfr. 1, 20. 22. 24; 2, 13. 15. 19; 27, 10; 28, 2. En 3, 3 probablemente se aplica al Mesías un texto que el A. T. refiere a *Kyrios* = Yahveh.

desde aquel día a hacerle más preguntas. La expresión *"desde aquel día"* (cfr. 22, 23), como *"desde ahora"* al término del capítulo 23 (v. 39), insinúa, en San Mateo, la trascendente gravedad de aquel momento (→ 23, 36).

B) *Denuncia profética contra los responsables de la infidelidad de "Jerusalén" al plan de Dios*

Un extenso monólogo de Jesús, que abarca todo el capítulo 23, concluye por una parte la angustiosa *Jornada de magisterio en el Templo* y, por otra, prepara e introduce el tema escatológico del capítulo 24.

En los lugares paralelos de Marcos (12, 38-40) y Lucas (20, 45-47), este monólogo se reduce a unas pocas líneas. Mateo, constante en su método, ha coordinado, adaptado y ensamblado una antología de Palabras del Señor, bastantes de las cuales se encuentran también en otro contexto de Lucas (conforme se indicará en el comentario). Sería arduo, y quizá imposible, reconstruir el desarrollo del trabajo redaccional con que el evangelista montó esta *diatriba antifarisaica,* en la que se alternan reflexiones y consejos de serena espiritualidad intracomunitaria (vv. 8-12) con imprecaciones a los de fuera, sólo justificables por su peculiar género literario y por la categoría de Juez escatológico de quien las pronuncia (e insinúa, al fin, el entrañable sentimiento maternal que le mueve: v. 37).

En orden al comentario dividiremos el capítulo en tres secciones. La *primera* (vv. 1-12) tiene por auditorio inmediato al "pueblo" y, sobre todo, a los "discípulos", acusando ante ellos los vicios de los "escribas y fariseos", a quienes se reprende directamente y con vehemencia en la *segunda* parte (vv. 13-36), que constituye el cuerpo central del discurso. La *tercera* sección (vv. 37-39) comprende un apóstrofe a Jerusalén y la intimación profética de su ruina, que preludia el tema del capítulo siguiente.

Estas páginas del Evangelio no se leen sin angustia. Parecen escritas en un momento pasional. Aunque ofrezcan alguna ligera semejanza de forma con el Sermón de la Montaña, diríase que están en sus antípodas en cuanto al espíritu. Para un lector israe-

lita pueden resultar ofensivas, casi escandalosas. Un ataque en bloque y sin distinción a los "*escribas*" (maestros en la Ley o rabinos) y a los *fariseos* apenas cabe concebirlo en labios del Jesús histórico. En efecto, en el proceso de reivindicación contra diversos juicios injustos de la historia, le ha tocado el turno recientemente al fariseísmo. Varios estudiosos los presentan como una de las agrupaciones más puras y honradas del Israel contemporáneo del rabí de Nazaret, cuya auténtica personalidad nacional y religiosa debía de asemejarse tanto a la de los que llamamos "fariseos", que algún autor no ha tenido dificultad en afirmar que el mismo Jesús fue uno de ellos. Es un atavismo lamentable que la palabra "fariseo" siga siendo sinónimo de *hipócrita* en el vocabulario de muchos países. Si alguna vez Jesús censuró a los "fariseos", se referiría a un sector marginal de entre ellos, inconsecuente con sus propios principios [311]. Era tan normal que fariseos acusasen a fariseos como que cristianos acusen a cristianos (casi siempre con más ardor que a los que profesan otra fe).

Habría sido (según los autores a que nos referimos) el redactor del Evangelio quien polarizó esta artificiosa selección de Palabras del Señor (sustancialmente históricas cada una por separado) contra "**los escribas** y **fariseos**" sin distinción, considerándolos un bloque compacto radicalmente hostil, más que a Jesús, a la Misión cristiana entre los judíos hacia el último tercio del siglo primero. Porque también este capítulo tiene que ser leído desde la situación vital en que fue "compuesto": la de una ruptura inminente (o, tal vez, ya irreversible) entre la Sinagoga oficial y las pobres comunidades judeocristianas; ruptura que se traduciría con frecuencia en presión o persecución social, personal y, en casos extremos, físicamente violenta contra los israelitas discípulos de Jesús, a quienes el judaísmo ortodoxo consideró "herejes" y traidores. El evangelista parece, además, amalgamar en un solo concepto dos realidades diversas: el movimiento farisaico y las escuelas de los rabinos (a los que da el nombre arcaizante de "escribas") tal como reflorecieron unos años después de la catástrofe nacional del 70. El tono con que Mateo redactó este capítulo (explicable y quizá justificable en el pequeño horizonte de su iglesia local) ha contribuido a desfigurar la realidad histórica de las relaciones entre Jesús y los fariseos de su tiempo. Una consecuencia secundaria, pero triste, de esta

311 Esta atenuación se encuentra ya en las *Homiliae Pseudoclementinae*, Hom. XI, 29 (MG 2, 296); cfr. también *Recognitiones*, lib. 6, 11 (MG 1, 1353).

manera de presentar las cosas ha sido la facilidad con que no pocos lectores irreflexivos, en todas las épocas, han derivado el antifariseísmo concreto del evangelista hacia un antisemitismo global.

* * *

Las líneas que preceden han procurado reflejar (y suavizar) algunas impresiones recogidas en libros y artículos recientes, con la intención de sentir también nosotros de algún modo toda la dificultad que sus autores han sentido. Sin menospreciar sus puntos de vista, añadimos las siguientes reflexiones: *a)* El redactor de este capítulo 23 piensa ante todo, con grave preocupación pastoral, en sus comunidades judeocristianas. Advierte en ellas un peligro de contagio. El contagio moral no suele venir de los peores, sino de los más cercanos y semejantes. Sus judeocristianos reconocen de alguna manera la autoridad institucional de los rabinos (v. 2), que de hecho son (casi siempre) fariseos. Dado el carácter parenético del Evangelio, detrás del "escriba-fariseo" que se nombra, pero no leerá estas líneas, se adivina la figura del discípulo que las ha de leer, al que se previene para que no caiga en los defectos o errores acusados, o quizá se le advierte por haber ya caído. *b)* La denominación "escribas y fariseos" recapitula convencionalmente, en la óptica del evangelista, toda la serie de adversarios de Cristo presentados en los capítulos 21 y 22. No ignora el papel preponderante que juegan otros grupos, vgr. los jefes sacerdotales (saduceos), en la persecución contra Jesús, como destacará en el relato de la Pasión. Si ve en la figura típica del "fariseo" la antítesis específica en pensamiento y actitud religiosa del *homo evangelicus,* es porque el fariseo tiene pensamiento y actitud religiosa. Mucho más si suponemos que a Mateo le preocupa el fariseísmo precisamente en cuanto ejerce un dominio moral en las escuelas rabínicas que pueden influir en sus comunidades cristianas. *c)* En el terreno específico de la religiosidad, si bien muchas convicciones y actitudes les eran comunes, hubo también puntos esenciales de incompatibilidad teórica y práctica entre el movimiento que encarnaron los fariseos reales y concretos del siglo primero y el Mensaje de Cristo. Cuanto más les aproximaba lo común, tanto más se ponían de manifiesto los motivos de contraste. El problema farisaico lo había sufrido Pablo antes que Mateo, y Jesús antes que Pablo. *d)* Ahora bien, lo mismo en el primer plano, catequético y eclesiástico, de

la redacción de Mateo que el trasfondo objetivo correspondiente a la historia de Jesús, lo que condena este capítulo 23 es una mentalidad y actitud resumida o cifrada convencionalmente en el vocablo "*hipócrita*". Pero el valor nocional de la expresión "los escribas y fariseos" recae impersonalmente sobre el grupo, corriente o institución, no sobre las personas humanas encuadradas en ella (víctimas inconscientes, muchas veces, de su dictadura moral). En último término, infinitamente más alta que la tormenta del capítulo 23, sigue brillando en el Evangelio de San Mateo la luz de 5, 44-45.

1. Aviso y exhortación al pueblo y a los discípulos (23, 1-12. Cfr. *Mc* 12, 38-40; *Lc* 20, 45-47)

23, 1 **Entonces Jesús habló a las multitudes y a sus discípulos,**
2 **diciendo:**
"En la cátedra de Moisés
se han sentado los escribas y los fariseos:
3 **haced, pues, y guardad todo cuanto os digan.**
pero no hagáis según sus obras;
porque dicen y no hacen.
4 **Atan cargas pesadas**
y las echan sobre las espaldas de los hombres,
mas ellos ni con un dedo las quieren mover.
5 **Todas sus obras las hacen**
con el fin de que los hombres los contemplen:
ensanchan sus filacterias
y alargan los flecos [de su manto],
6 **les gusta el primer puesto en los convites**
y los primeros asientos en las sinagogas,
7 **y que les saluden en las plazas**
y que los hombres los llamen 'Rabbí'...

8 **Pero vosotros, no os hagáis llamar 'Rabbí';**
porque uno solo es vuestro Maestro,
y todos vosotros sois hermanos.
9 **Y a nadie llaméis 'Padre' vuestro en la tierra,**
porque uno solo es vuestro Padre, el celestial.
10 **Ni tampoco os hagáis llamar 'directores',**
porque vuestro Director es uno solo: Cristo.

11 **El que sea el mayor entre vosotros,**
será vuestro siervo.

12 **El que se enaltezca será humillado,**
y el que se humille será enaltecido."

Se da por supuesto que el Señor sigue hablando en el recinto del Templo (cfr. 24, 1). Una breve *introducción* indica el auditorio de esta antología de Palabras suyas. En el lugar paralelo de Marcos (12, 37s) Parece dirigirse a solo el pueblo; según Lucas (20, 45), a los discípulos en presencia del pueblo; según Mateo, a ambos a la vez: **Entonces Jesús habló a las multitudes** ("al pueblo" →9, 36) **y a sus discípulos...** Este público convencional [312] corresponde apenas a los versículos inmediatos (2-7). En la mente del catequista es la comunidad judeocristiana, y ante todo sus dirigentes, quienes tienen que ponerse a la escucha, a fin de saber con claridad por dónde les amenaza *su* peligro, y, tal vez, en orden a purificar sus propias actitudes si acaso se advierte en ellas algún contagio de "fariseísmo".

En la primera parte de esta coordinación de Palabras distinguimos, a manera de un díptico, dos mitades: *ellos...* (2-7); *vosotros...* (8-11. 12). Por una parte, los rasgos que más destacan en la fisonomía convencional de "los escribas y fariseos" (A); por otra, el estilo que ha de distinguir a la fraternidad eclesial (B) [313].

A) *Responsabilidad, egoísmo y vanagloria de "los escribas y los fariseos"*. Se abre el discurso con una concesión generosa, sorprendente en boca del Señor: la de que "ellos" ejercen un magisterio religioso legítimo en Israel. Empezó, en efecto, **diciendo: "En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos."** El sustantivo *kathédra* (asiento, silla) tiene aquí el sentido metoní-

[312] Que constituye por sí solo una antítesis contra el espíritu del rabinado tal como lo ve Mateo; en efecto, la Palabra de la Sabiduría divina se dirige a una representación del "pueblo de la tierra" (*'am ha-'areṣ*) despreciado por el fariseísmo, y de los pobres "*minim*" o cristianos judíos, que ellos excluyen de la comunidad sinagogal. (Cfr. **11**, 25.)

[313] Sería interesante estudiar en la pedagogía del Evangelio este esquema parenético de contraste: "*ellos...* [obran así]; *pero vosotros...* [tenéis que obrar de esta otra manera] : cfr., vgr., 20, 26 (y 5, 20. 46-48, etc.).

mico de "oficio magisterial". Bajo el influjo indirecto del helenismo, el pensamiento judío se habituó a considerar a Moisés como *Maestro* (vgr. *Jn* 9, 28). El rabinismo tejió una especie de genealogía espiritual para situar a sus grandes figuras en la línea de una cadena ininterrumpida de *sucesión* que, a partir de Moisés en el Sinaí y pasando por Josué, los Ancianos, los Profetas y "los hombres de la gran Sinagoga", llegaba hasta los rabinos contemporáneos constituyéndolos portavoces e intérpretes de una *tradición oral,* defensa y actualización de la Toráh escrita, y equivalente a ella en autoridad [314]. La frase "sentarse en la cátedra de Moisés" expresa una continuidad funcional, en cierta manera análoga a la expresión "sentarse en el trono de David", hablando de Salomón u otros reyes (cfr. *1 Re* 2, 12, etc.) [315]. El hipérbaton carga todo el énfasis, casi retórico, sobre las palabras: *"la Cátedra de Moisés"* [316].

La altísima dignidad que representan forma un violento contraste con la figura de "los escribas y fariseos" tal como la van a estilizar los siguientes párrafos. En este contraste se unen, sin ironía ni crítica institucional, el reconocimiento de una autoridad, la advertencia de una responsabilidad y la reconvención por una indignidad. Está en la misma línea de nobleza espiritual con que Isaías llamó al indigno Acaz "Casa de David" *(Is* 7, 13). Para un Pueblo que no podía vivir sin magisterio religioso, los doctores contemporáneos, aunque reprensibles, constituían de hecho la "Escuela de Moisés". Una situación tal de autoridad sin virtud no puede menos de producir la tensión cifrada en la siguiente doble consigna:

Haced, pues, y guardad todo cuanto os digan, pero no hagáis según sus obras. No ofrece dificultad la segunda parte de esta consigna. Se funda en la deficiencia verificable de unas personas o de una corporación concreta. Su apoyo lógico son las palabras y ejemplos que siguen (vv. 3c-7). Pero la primera parte recibe su fuerza lógica de la afirmación precedente (v. 2). Reconoce y respeta el

---

314 Cfr. *Pirqué Abot,* 1.

315 Cfr. Eutimio Zigabeno: *Toû mōsaïkoû thrónou, toû didaskalikoû, diádokhoi* (Comm. in Mt. (23, 2); MG 129, 588).

316 Mucho más expresivo en el texto griego, en el que la palabra "Moisés" pasa a primer plano, y "cátedra" es genitivo interno del verbo: "Epi tēs Mōÿséōs *kathédras ekáthisan...*" - No consta que en tiempo del evangelista se llamase "Cátedra de Moisés" al asiento principal, a manera de trono, que puede observarse en los restos de algunas sinagogas antiguas; p. ej., en la de Corozaín (→ 11, 21). Algunos opinan que en la expresión enfática "se sentaron" va implícita una crítica por haberse ellos mismos arrogado esta dignidad; entonces habría una "inclusión" conceptual entre este versículo y el 12.

oficio que compete a los miembros de una institución por ser hoy actualización viviente del magisterio de Moisés. Pues los doctores ocupan su "cátedra", en consecuencia, el buen israelita tiene que *hacer* lo que ellos *dicen*[317].

Varios pasajes del primer Evangelio contrapesan esta consigna, ya en algún punto concreto, verbigracia a propósito del reposo sabático (12, 1-13), ya en general, como en la reprobación de sus "tradiciones" en el capítulo 15 (vv. 1-20) o de su "levadura" = *doctrina* en el 16 (versículos 5-12). Mateo ha dejado a veces sin limar las aristas de alguna frase que responde a un punto de vista unilateral. En este caso, la radicalidad de su afirmación debe ser confrontada con otras afirmaciones también suyas y no menos radicales de signo diverso. La visión de conjunto no presentará una contradicción sino un equilibrio. Ni al reprobar en otros textos las enseñanzas *(algunas* enseñanzas) de los doctores anula su autoridad profesional, ni por reconocer aquí esta autoridad justifica aquellas enseñanzas. El evangelista alude seguramente al ejercicio cuasi-ministerial de la explicación de la Ley de Moisés, sobre todo en las sinagogas (cfr. *Act* 15, 21). En la óptica del evangelista son ahora[318] profesionales de este oficio "los escribas y los fariseos". La misma Doctrina que ennoblece su función juzga su cumplimiento. Por tanto, hay que "hacer" y "guardar" lo que dicen en cuanto es palabra de Moisés o su explanación homogénea; pero si los doctores se apartan de ella en determinados puntos, entonces su "cátedra" ya no es *la Cátedra de Moisés*. En el fondo, el pensamiento de Jesús resulta muy análogo y tan arcaizante como el del Sermón de la Montaña: "no he venido a destruir la Ley..." (5, 17). Lo mismo que allí, lo positivo de la afirmación no es punto final, sino principio básico de una revisión a fondo, y, en el caso presente, de una crítica severa[319]: el fondo luminoso de su *dignidad responsable* va a hacer más oscura la *culpa personal* de "los escribas y fariseos".

De ahí su valoración negativa, que irá en crescendo hasta el fin del discurso: "no hagáis según sus obras; **porque dicen y no hacen**". Este reproche, demasiado genérico[320], sirve de transición al versículo siguiente y debe ser interpretado en función de él. Expresa lapidariamente por contraste una de las ideas más inculcadas

[317] Los Santos Padres y escritores eclesiásticos han desarrollado muchas veces, en línea parenética, la analogía entre esta situación y la de un maestro cristiano; véase, como ejemplo característico, el "*Opus imperfectum in Mt.*", homilía 43; MG 56, 876s.

[318] El magisterio religioso había sido antes (y de por sí hubiera debido serlo todavía) oficio de sacerdotes; cfr., vgr., *Eclo* 45, 17 [21]; *Os* 4, 6 y *Mal* 2, 7-9, etc.

[319] Lo mismo que en el Sermón de la Montaña: comparar 5, 17-19 con 5, 20; 6, 1ss.

[320] Comparar con el análogo, pero más concreto, de *Rom* 2, 17-23 (cfr. 2, 1-3. 13). Se atribuye a Diógenes una acusación casi idéntica contra los oradores de su tiempo, que se afanaban en *decir (légein)* lo que es justo, pero no en *practicarlo (prâttein)*; cfr. Diog. Laert., *Vita Philosophorum,* lib. VI, 2 [28].

por Mateo (algunas veces también en los escritos rabínicos): la de que hay que poner en sintonía las *obras* con la doctrina, el *hacer* con el enseñar (cfr. 5, 19 y vol. I, págs. 409-422). No como los maestros que **atan cargas pesadas y las echan sobre las espaldas de los hombres, mas ellos ni con un dedo las quieren mover.** Este primer cargo de *inconsecuencia,* de exigir sin exigirse, de proclamar el avance y quedarse sentado, apunta a la duplicidad e insinceridad que, bajo el nombre de *hipocresía,* va a constituir en la segunda parte del discurso (vv. 13ss) la acusación global y total del antijusto que juega a la mentira contra Dios y su propia conciencia. La expresión "cargas pesadas" [321] evoca por contraste la "carga ligera" (→ 11, 30) del Maestro de los humildes. La alegoría de la "carga" no coincide exactamente con la del "yugo" (vol. I, páginas 600s); sugiere aquí la imagen de un esclavo que, a manera de jumento (vgr. *Is* 46, 1), transporta un fardo agobiador que otro ha cuidado bien de liar, pero no de ayudar a llevarlo [322]. Con el verbo "atar" en sentido figurado se alude seguramente a las *halakhoth*, mediante las cuales los rabinos imponían al pueblo obligaciones de conciencia en virtud de sus interpretaciones de la Sagrada Escritura (→ 16, 19). Los hombres de espaldas doloridas son los "fatigados y agobiados" del capítulo 11 (→ v. 28: vol. I, pág. 600), víctimas de un exceso de legalismo sobreañadido al "yugo" de la Ley, ya de sí no ligero (cfr. *Act* 15, 10). Como ejemplo, se podrían repasar las interminables prescripciones rabínicas acerca del reposo sabático o de la pureza ritual. Pero el Evangelio no acusa aquí precisamente la severidad de una disciplina, que, en el fondo, no desagrada al evangelista judeocristiano (cfr. v. 23); acusa la insinceridad de la doble medida, una de favor para sí y otra de exigencia para los demás. Recuérdese que estas líneas no dibujan el retrato de unas personas concretas, sino la fisonomía colectiva de un estilo [323]. Ni se olvide que apenas habrá habido en la historia una institución moralizante cuyos miembros no hayan sido criticados alguna vez, con más o menos justicia, por no cumplir aquello que predican.

El siguiente capítulo de acusación denuncia el egocentrismo de

[321] Muchos documentos textuales (y algunas ediciones críticas) añaden: "*e insoportables*" (cfr. *Lc* 11, 46). Lucas trae este reproche en el contexto del banquete (lugar citado), en forma de imprecación contra los "legistas".
[322] Por antítesis, cfr. *Gál* 6, 2.
[323] Cuando el ex fariseo y "escriba" Saulo se declaraba irreprochable ante la Ley, no cabe duda, de que era sincero: *Fil* 3, 6b.

"sus obras" (v. 3b). En efecto, compran admiración humana con gestos de virtud. **Todas sus obras las hacen con el fin de que los hombres los contemplen.** El evangelista reasume la temática y hasta el vocabulario de la segunda parte del Sermón de la Montaña; véase el comentario a 6, 1. Siguen tres dísticos, con paralelismo sinónimo, para ilustrar irónicamente esta afirmación. El primer dístico caricaturiza su religiosidad de espectáculo: **ensanchan sus filacterias y alargan los flecos** [de su manto]. El uso de las llamadas "filacterias" ya era costumbre antigua en tiempo de Jesús. Su nombre era propiamente *tefil-lín;* la poco acertada equivalencia griega *(phylaktêria)* podía sugerir al oído pagano la idea de un amuleto que guarda *(phylássō)* o preserva de algún peligro. En realidad tienen un valor altamente religioso al plasmar en signo concreto el ideal de poner siempre sobre la frente y en la mano la memoria y el compromiso de la Palabra de Dios (cfr. *Dt* 6, 8 y 11, 18; *Ex* 13, 9. 16). En el fondo, recuerdan la mística de la señal o tatuaje de *pertenencia* [a Yahveh] [324]. De Yoḥanan ben Zakkai (aprox. a. 80 p. C.) y de su discípulo Rabbi Eliezer se dijo que nunca en su vida caminaron cuatro codos sin llevarlas... [325]. Las filacterias consisten en una cajita o bolsa, sujeta con correas en la frente y en el brazo izquierdo, que contiene escritos algunos de los textos más fundamentales de la Ley [326]. Ninguna reglamentación talmúdica les señaló unas determinadas dimensiones. El Evangelio critica a los rabinos contemporáneos no por llevarlas, sino por convertirlas en instrumento de ostentación. Lo mismo en cuanto a los *flecos* o *tzitziyoth* que, de conformidad con lo prescrito por la Ley [327], el buen israelita lleva en los cuatro ángulos de su manto [328] como aviso permanente de fidelidad a los mandamientos del Señor.

El segundo y tercer dísticos de ejemplos ya no se refieren a la distorsión egocéntrica de unas "obras" en sí buenas, sino a gestos de pura vanagloria: **les gusta el primer puesto en los convites y los primeros asientos en las sinagogas.** El lugar paralelo de Marcos (12, 39) y Lucas (20, 46) trae la misma acusación en orden inver-

---

[324] Cfr. *Is* 44, 5; *Ez* 9, 4-6 y *Ap* 3, 12; 7, 3; 9, 4, etc.

[325] Talm. de Bab., tr. *Sukkāh* 28a.

[326] Tres cuatro según las reglamentaciones rabínicas: a) *Ex* 13, 1-10; b) *Dt* 6, 4-9; c) *Ex* 13, 11-16; [d) *Dt* 11, 13-21]. En las más antiguas que se conservan (de Qumrán), anteriores a dichas reglamentaciones, los textos suelen ser más extensos y sin un determinado orden fijo.

[327] *Núm* 15, 37-39; cfr. *Dt* 22, 12. Probable alusión en *Mt* 9, 20 *(Lc* 8, 44) y 14, 36 *(Mc* 6, 56).

[328] Actualmente en el *tal-lith,* paño colocado sobre los hombros a la hora de la oración.

so [329]; Lucas, además, repite la de las sinagogas, en forma de imprecación, en el contexto del convite (11, 43). Todos los pueblos, y no menos los de Oriente, han sido sensibles a las normas de precedencia en los actos sociales. Suelen ser el índice más claro de "*quién es* (considerado como) *el mayor*" en una colectividad (→ 18, 1). Jesús hizo este tema objeto de parénesis, presentando siempre en forma de lección conclusiva el criterio evangélico con que terminará también la presente secuencia (vv. 11-12): la clave de la grandeza del hombre (ante Dios) es la pequeñez (en sí mismo); presidir a otros significa hacerse su servidor y esclavo (→ 20, 26s). Son expresivos (y muy poco usados) los vocablos griegos de este dístico: *prōtoklisías y prōtokathedrías*. Estas últimas, hablando de las sinagogas, se deben referir a la línea de asientos colocados de espaldas al arca de la Ley (→ 4, 23) y de cara al público en general. El *Pastor* de Hermas considera signo de falsedad en un "profeta" cristiano ir tras la *prōtokathedría* de la Iglesia *(Mand.* 11, 12).

El tercer dístico concluye la caricatura de los doctores fariseos destacando su afición a **que les saluden en las plazas y que los hombres les llamen "Rabbí"** [330]. La *plaza* era el centro de la vida pública social, en la confluencia de calles y caminos cerca de la puerta de la ciudad; los lectores del Evangelio en las poblaciones helenísticas pensarían en la *agorá* (o en el "foro", como la traducción latina). *Saludar* en Oriente era (y es) un arte; pide lentitud y solemnidad. La ironía retrata al engreído que aspira bocanadas de incienso social. Marcos y Lucas tienen sólo la primera parte del dístico [331]; al que Mateo yuxtapone, a manera de equivalencia paralela, la pasión de sentirse halagado con el título de "Rabbí". La palabra *Rabbí* señala el vértice intencional de la primera parte del Sermón antifarisaico, y le va a servir al redactor de bisagra para introducir la segunda mitad de esta secuencia. "*Rab*" (= "grande") [332] se decía en la época de Jesús en el sentido social de "señor", ordinariamente con sufijo de primera persona: "*Rabbí*" (= "mi-señor") [333]. Con

---

329 A la de las filacterias y flecos (sin interés para sus lectores) corresponde en ambos evangelistas y en el mismo contexto la de "pasearse con largas vestiduras".

330 En muchos códices: "*¡Rabbí, Rabbí!*" (cfr. *Mc* 14, 45 lec. var.).

331 Antes de las *proōtokathedrías* y en paralelismo con el "andar con largas vestiduras" (cfr. nota 329).

332 Obsérvese la evolución análoga de la palabra latina *magister* (en contraposición a *minister)* a partir de: "el que tiene *más* autoridad o poder" (en diversos órdenes), hasta el sentido concreto de "maestro".

333 Dos textos evangélicos tienen la forma más expresiva *Rabbûnî (Mc* 10, 51 y *Jn* 20, 16), en la que el sufijo va con *Rabbôn*. Se encuentra la misma forma en algunos pasajes targúmicos, a veces con otra vocalización *(Ribbônî*, etc.).

el uso, el sufijo fue perdiendo su significado (lo mismo que en "*mon*señor" o en el francés "*mon*sieur"). Llegó un tiempo, según parece hacia el último tercio del siglo I, en que la palabra "Rabbí" vino a ser denominación de oficio (algo así como "Doctor"), y, como tal, propia de los maestros religiosos (a los que, por eso, se llamó *rabinos* en las lenguas posteriores); luego el título se consideró privativo (al menos en teoría) de los que hubiesen recibido la correspondiente ordenación y autorización para enseñar. Esta evolución supone que durante un largo período había prevalecido en el pueblo la costumbre de llamar honrosamente *Rab* o *Rabbí* (a veces *Rabbán*) [334] en un sentido preferente (aunque todavía no técnico ni exclusivo) a los maestros religiosos. Con este matiz se daría a Jesús, y también a Juan Bautista (cfr. *Jn* 3, 26).

B) *Actitud fraterna, humilde y servicial de los responsables en la iglesia.* En contraposición simétrica a la precedente tríada de actitudes vanidosas siguen tres imperativos de sencillez dirigidos a un grupo recubierto ocho veces consecutivas en el texto griego por el pronombre "*vosotros*" [335]. Su contenido no puede referirse al "pueblo" (v. 1) en general, sino sólo a los *discípulos*, entendiéndose por ellos, al trasluz de la figura arquetípica de los Apóstoles, a los dirigentes de las comunidades cristianas. Por su tono y estilo es un complemento del "directorio ascético-pastoral" del capítulo 18, y conviene aplicarle varias de las reflexiones introductorias al mismo.

a) El primer imperativo toma pie de la última palabra precedente: "*Rabbí*". Por ser la vanidad denominador común de la miseria humana, siempre ha sido humano ufanarse de los títulos [336]. **Pero vosotros, no os hagáis llamar "Rabbí"; porque uno solo es vuestro Maestro.** El evangelista parece suponer que dicho título tiene ya el sentido cuasi-técnico de *maestro* (cfr. también *Jn* 1, 38, etc.) que tuvo ciertamente a partir de la reorganización del rabinado después del año 70. Habría "actualizado" así una consigna de Je-

[334] El primero a quien se llamó *Rabbán* parece haber sido el contemporáneo de Jesús, Gamaliel I, nieto de Hil-lel y maestro de Saulo (cfr. *Act* 22, 3 y 5, 34). Luego se daba este título con preferencia a los jefes de escuela, vgr., a Yoḥanan b. Zakkai.

[335] Por exigencia gramatical, en la traducción castellana le corresponde cinco veces el adjetivo "*vuestro*".

[336] Sugestiva exhortación en el midrash *Sifré* sobre el *Dt* 11, 13: "*Para amar al Señor, vuestro Dios*. Tal vez dirás: Mira, estudiaré la Toráh con el fin de hacerme rico y con el fin de que me llamen 'Rabbí' y con el fin de recibir una recompensa. Por eso la Escritura enseña y dice: 'Para amar a Yahveh, vuestro Dios.' De todo lo que hacéis, no hagáis nada sino por amor."

sús, que en su tenor primitivo pudo tener otra forma; vgr.: "... porque Uno solo es *grande*" (refiriéndose a Dios) [337]. No obstante, también es posible y probable que en tiempo de Jesús el vocativo "Rabbí" connotase, en el ambiente social concreto de las escuelas de religiosidad, el matiz prevalente de *maestro,* indisociablemente unido (en dicho ambiente) al de *señor* o jefe [338].

Para el evangelista, insertar esta consigna en el discurso antifarisaico significa señalar con el dedo un foco de infección "farisaica" dentro de su Iglesia. Enamorado de la radical sencillez primigenia, ve con angustia la posibilidad de que adquieran carta de ciudadanía en sus comunidades maneras de obrar y decir que ponen en peligro la sinceridad cristiana. No tenemos datos suficientes para reconstruir la situación concreta a que alude. Tal vez la incorporación de "escribas" convertidos (→ 13, 52) introducía un estilo social que hacía evolucionar insensiblemente la "iglesia" de Mateo hacia una "escuela" rabínica (posibilidad a la que él, en este versículo, se opone taxativamente). Tal vez en los "ministerios" cristianos, que son de servicio (→ v. 11), entraba o había entrado la tentación del autoritarismo. Algunos han sospechado un contagio de la rigidez estructurada de Qumrán. No se olvide la frecuente equivalencia entre "ser llamado" y *ser* (→ 5, 9). Al margen de la unión antificiosa de este versículo con el precedente (en el que el acento de "llamar" está en la denominación extrínseca), el catequista quiere decir: no queráis *ser* maestros (cfr. *Sant* 3, 1), no toméis la actitud de maestro, porque *Maestro en la Iglesia no hay más que uno.* Por paralelismo con el versículo 10 y por contexto general del Nuevo Testamento (cfr. vgr. *Jn* 13, 13s), el Maestro único, en la mente del redactor, debe de ser Cristo [339].

Y todos vosotros sois hermanos. El inciso rompe la regularidad rítmica de esta segunda serie de tres dísticos. En todo caso, parecería más lógico al final del versículo siguiente (un solo *Padre* — y todos *hermanos).* Tal vez esta misma irregularidad estilística atestigua el interés que ha tenido el redactor en incrustarlo aquí a toda costa. **Hermano** es la palabra más característica, en todo el Nuevo

---

337 La reflexión sería análoga a la que dirige al "joven" rico: "Uno solo es bueno" (19, 17), como "uno solo es juez" *(Sant* 4, 12), etc. En el trasfondo psicológico está la profesión de fe israelita: *uno solo es Dios* (4, 10).

338 Análogamente a la actual ambivalencia de "maître" en francés; el contexto social determina cuál de los dos sentidos prevalece o se hace exclusivo. Cuando uno habla en contexto escolar, "maître" significa *maestro.*

339 En absoluto se podría referir a Dios (cfr. *Jn* 6, 45). En la teología de San Juan, se diría también del Espíritu enviado por Cristo (cfr. *Jn* 14, 26; 16, 13-15; *1 Jn* 2, 20s. 27).

Testamento, para designar al miembro de la comunidad, es decir, de la *familia* eclesial. No es el "compañero" *(ḥaber)* de un "grupo" *(ḥaburáh)* como entre los fariseos, ni un condiscípulo junto con otros en una academia regida por un maestro con aire de catedrático. El Maestro-y-Señor preside una Familia (vol. I, págs. 659-664), donde El es también Hermano (28, 10 y 25, 40) bajo un único Padre común (v. 9).

b) El segundo imperativo parece desautorizar el uso de distinguir a algunos dirigentes de la comunidad con la palabra "Abba" *en función de título honorífico y social,* en la misma línea que "Rabbí". No se refiere, evidentemente, al *padre* en sentido propio dentro de la familia (cfr. 15, 4ss; 19, 19). Ni contradice a la idea, de antigua tradición en todos los pueblos y también en la Biblia, de que entre el discípulo y el maestro debe establecerse una relación análoga a la del hijo con el padre (relación que influirá connaturalmente en el vocabulario hasta florecer, muchas veces, en los correspondientes vocativos "padre" e "hijo") [340]. Entre los doctores israelitas de los cuatro primeros siglos hay más de cincuenta que llevan el nombre de "Abba N. N.". Uno de los tratados más interesantes de la Mishna es el llamado *Pirqué Aboth,* es decir: "(Capítulos o) *Sentencias de los Padres*", o sea, de los doctores más calificados en la tradición de Israel. A veces el vocativo "abba" no fue más que una simple muestra de deferencia en el lenguaje corriente. En las instituciones cristianas se ha prodigado el título "Padre", en todas sus formas [341], sin faltar al Evangelio precisamente por esto; antes se expondría a faltar quien exigiese interpretar a la letra palabras que son espíritu: **y a nadie llaméis "Padre" vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el celestial.** El tema de la Paternidad divina es fundamental en San Mateo (→ 6, 9b) y no quiere que nada haga sombra a la dignidad cristiana de "ser llamados hijos de Dios" (cfr. *1 Jn* 3, 1s; *Rom* 9, 26, etc.) [342].

---

340 Algunos textos significativos: *2 Re* 2, 12; *Prov* 4, 1; *1 Cor* 4, 14-17; *Gál* 4, 19; *2 Tim* 1, 2; *Tit* 1, 4; *1 Pe* 5, 13; *1 Jn* 2, 1. 12, etc. Cfr. *Sifré Deut.* 6, 7: "*A tus hijos.* Estos son tus discípulos... Y así como los discípulos se llaman 'hijos', así el maestro *(rab)* se llama 'padre' *(ab)*."

341 "Abbas" (Abad), "Pap[p]as" - Papa, Pope, etc.

342 La estructura gramatical del versículo 9a es distinta de la de 8a = **10a**, y menos transparente. Manteniendo la lectura *hymōn* y dándole sentido partitivo, podría traducirse también: *no llaméis* [*a ninguno*] *de vosotros "padre"*... Una lec. var. *(hymîn)* considerada como hebraísmo permitiría traducir: *no os llaméis a vosotros mismos*... El redactor ha dado un giro más difícil a esta primera parte

c) El tercer imperativo es prácticamente sinónimo del primero, hasta el punto de que muchos los han considerado como dos variantes de traducción o de "actualización" de un mismo logion primitivo. La palabra diferencial en griego es *kathēgētēs,* usada aquí por única vez en toda la Biblia [343]. Su sentido obvio es el de *guía,* con matiz de "caudillo", "jefe", "líder". Desde el siglo I se aplica normalmente al ámbito magisterial, pero conservando el matiz etimológico de "dirigir" o "guiar" [344].

Ningún vocablo moderno corresponde exactamente; se pueden sugerir por aproximación los conceptos de "preceptor", "guía espiritual", "director de conciencias", rector, pastor, etc. Se llamó también *kathēgetēs* al director de coro; oficio que podría servir como arquetipo simbólico de la idea que encierra. La traducción latina *magister* sería suficiente, con tal de dar a la palabra todo su peso primitivo [345]. Termina, pues, así la trilogía de consignas contra la tentación de cierto autoritarismo en la comunidad: **Ni tampoco os hagáis llamar "directores", porque vuestro Director** *(kathēg ētēs.* **es uno solo: Cristo.** Sorprende esta explicitación *("Cristo")* en boca del mismo Jesús [346]. Sin negar la posibilidad de que el Señor hablara así [347] alguna vez a sus discípulos, preferimos atribuir esta palabra al lenguaje eclesiástico del evangelista [348].

Los especialistas se han preguntado qué palabra hebrea o aramea correspondería en el substrato escrito u oral de *kathēgētēs.* Mientras unos afirman que no existe en su vocabulario ninguna equivalencia [349], otros han propuesto numerosas hipótesis. Una muy sugestiva es la que lo considera traducción del hebreo *Môréh* [350]. En este caso se podría captar en el texto evangélico, a nivel ecle-

del dístico (en relación con 8 y 10) con el fin de formar una vez más su predilecto binomio: *tierra-cielo* (→ 6, 10c; cfr. 6, 19; 16, 19 y 18, 18; 18, 19, etc.).

343 Las que tienen el parentesco más próximo con ella son *hodēgós* (→ 23, 16) y *hēgoúmenos* (cfr. *Heb* 13, 7. 17. 24).

344 Así Aristóteles fue el *kathēgētēs* de Alejandro Magno, más que su mismo padre Filipo, según Plutarco *(De Alexandri fortuna aut virtute,* I, 4. - En griego moderno, *kathēgētēs* significa "profesor" (además de "guía"), lo mismo que *môréh* (ver nota 350) en hebreo moderno.

345 Bastantes copistas pasaron el vocablo *kathēgētēs* también al versículo 8b, considerándolo sinónimo de *didáskalos.* Cfr. Eutimio Zigabeno: *Rhabbì kaì kathēgētēs tò autó eisin* (Comm. in *Mt.,* 23, 10; MG 129, 592).

346 Cfr. también *Mc* 9, 41; *Jn* 17, 3.

347 En el más primigenio sentido de la palabra = *"el Mesías".*

348 También se podría tratar de una glosa, análoga a la de bastantes códices y traducciones antiguas en el versículo 8b: "... vuestro Maestro: *Cristo".*

349 Y se apoyan en ello para probar que este versículo es totalmente obra del redactor griego (o de un interpolador). Aun así, puesto que el responsable sería de cultura religiosa bilingüe, todavía cabe preguntar a qué *verbum mentis* de su vocabulario semítico respondería el singular vocablo *kathēgētēs.*

350 Cfr. *Is* 30, 20; *Prov* 5, 13; *Job* 38, 22, etc.

siástico, una alusión de contraste al Maestro o "Doctor de Justicia" *(Môréh ṣedeq)*, venerado en Qumrán como jefe espiritual supremo por sus discípulos. Para vosotros (vendría a decir Mateo a los responsables de su iglesia) no hay otro *Maestro de Justicia* más que el Mesías, Cristo Jesús [351].

En el centro del triple imperativo antifarisaico está su motivación repetida con énfasis tres veces: *Uno solo es...* (el Maestro, el Padre, el Jefe). Bajo la fuerza de este principio, la personalidad de los dirigentes de la Iglesia queda reducida y elevada a un tiempo a no ser más que presencia ministerial y transparencia sin sombras del Unico [352]. Inspira estas líneas, como razón suprema, la seguridad de que el Señor Jesús continúa su presencia y acción en medio de los suyos (→ 18, 20), que son en la tierra intimidad y familia del Padre que está en los Cielos.

* * *

El dirigente en la Iglesia unirá a su condición de *hermano* (8-10) la actitud del *servidor*. Para ello el Evangelio añade a continuación en forma abreviada una sentencia de Jesús aducida ya antes a propósito de la petición de los hijos del Zebedeo; véase allí (→ 20, 26s) su comentario y lugares paralelos: **El que sea el mayor entre vosotros, será** [353] **vuestro siervo** [354]. En el presente contexto, este *logion* forma contraste con el versículo 4: el superior cristiano, esclavo de los que tiene a su cuidado *(2 Cor* 4, 5), no sólo les ayudará a llevar sus cargas, sino que pondrá a disposición de ellos toda su persona y trabajo, con la humildad y gratuidad propia del antiguo "siervo".

Y a fin de que esta entrega sea sinceridad y no táctica, se revestirá la actitud de *humillación* (cfr. *1 Pe* 5, 5), esencial al espí-

---

351 En el contexto redaccional (en el que *kathēgētēs* es sinónimo de *rabbí)* la alusión/contraste afecta al oficio de *guías* que se han arrogado los "escribas y fariseos" (cfr. *Rom* 2, 19s).

352 Cfr., vgr., *2 Cor* 3, 18; 4, 5s; 5, 20, etc. Lo mismo cabe decir a propósito del *único Pastor*, según Juan, del *único Sacerdote*, según la Carta a los Hebreos, etcétera. Con mentalidad cristiana, en tanto se podrá considerar a un hombre "maestro" en cuanto lo sea *ex consortio veri Magistri* (cfr. San Jerónimo, *Comm. in Mt.*, lib. 4 (in 23, 8); ML 26, 176A; CC 57, 213). Las iglesias de la edad apostólica emplearon con naturalidad, además del de "padre" (nota 340), los nombres de "maestro" (cfr. *Act* 13, 1; *1 Cor* 12, 28s; *Ef* 4, 11, etc.), "jefe" (cfr. *Act* 15, 22; *Heb* 13, 7. 17. 24; *Rom* 12, 8; *1 Tim* 5, 17, etc.).

353 Futuro yusivo (o "legislativo") = *sea*.

354 *Diákonos*. Códice *Palatinus* de la Vetus latina: "Maior autem vobis erit vester diaconus".

ritu de servicio. Invita a ello otra sentencia clásica de la Sabiduría evangélica, que resume y rubrica esta primera secuencia del Sermón antifarisaico: **El que se enaltezca será humillado, y el que se humille será enaltecido.** El pasivo es "teológico" (→ 5, 5): Dios humillará, Dios enaltecerá [355]. Aunque en la estructura pedagógica de los versículos precedentes "los que se ensalzan" son los escribas y fariseos, no obstante, la intención parenética del texto evangélico recae ante todo sobre *los discípulos,* y en particular sobre los dirigentes de las comunidades. Esta Sentencia, de antigua raigambre bíblica [356], la sitúan los evangelistas en varios contextos (cfr. *Lc* 14, 11; 18, 14), y es probable que fuera frecuente en labios de Jesús. Para una ulterior explanación de su contenido en contexto vital eclesiástico, véase el comentario a → 18, 1-4.

2. Inculpación y sentencia contra los responsables (23, 13-36. Cfr. *Lc* 11, 39-44. 46-52)

La segunda parte contiene el núcleo central del *Discurso antifarisaico.* Consiste en una coordenación de "imprecaciones". La imprecación es una forma literaria correlativa al *macarismo* (→ 5, 3), como la "maldición" lo es a la "bendición" (cfr. vgr. *Dt* 27 y 28). Empieza por una interjección conminatoria [357], que proyecta sobre la persona o colectividad, a la que se dirige la invectiva, la manifestación del estado de ánimo del que la profiere. Tal estado de ánimo suele ser un complejo de diversos sentimientos, entre los que prevalecerá, según las circunstancias, uno más que otro. Destacan, sobre todo, la *indignación* por una culpa y el *dolor* por sus consecuencias, matizado a veces con un acento de *lamentación;* aunque domina casi siempre, en quien pronuncia una imprecación bíblica sobre el pecador, la conciencia profética de ser portavoz de la *justicia* divina que amenaza con el anuncio de un castigo irrevocable, generalmente catastrófico, a veces escatológico, merecido por la culpa. En el Antiguo Testamento las "imprecaciones" son tanto o más abundantes que los macarismos (vol. I, pág. 207), y

---

355 Redacción explícita en el tr. *Erubin* 13b del Talmud de Babilonia: *"Al que se humilla, el Santo (¡bendito sea!) lo eleva, y al que se eleva, el Santo (¡bendito sea!) lo humilla."*

356 Cfr., vgr., *Job* 22, 29; *Prov* 29, 23; *Ez* 21, 31 [26] (y también *Is* 2, 11-17; 40, 4), además del *Magnificat: Lc* 1, 51-53.

357 En castellano, "¡*ay de*...!" ("¡*guay*!"); en latín "*Vae*...!"; en griego, *ouaí;* en arameo, *way* (cfr. *Núm* 24, 23 TM); en hebreo, ordinariamente *hôy*.

se encuentran sobre todo en los escritos proféticos, y con particular abundancia en la primera parte de Isaías [358]. Isaías (5, 8ss) y Habacuc (2, 6ss) ofrecen los dos únicos casos de *concatenación de imprecaciones* en el Antiguo Testamento [359].

En el Nuevo, encontramos algún escaso ejemplo en el epistolario [360] y en el Apocalipsis [361]. Pero la tradición sinóptica da a entender que la "imprecación" o malaventuranza fue una de las formas literarias de inspiración profética que empleó Jesús con naturalidad y relativa frecuencia. Los evangelistas nos han conservado las dirigidas contra las ciudades impenitentes (*Mt* 11, 21ss = *Lc* 10, 13ss), contra los culpables de "escándalo" (*Mt* 18, 7 = *Lc* 17, 1), los antípodas de las Bienaventuranzas (*Lc* 6, 24-26), el traidor (*Mt* 26, 24 = *Mc* 14, 21 = *Lc* 22, 22) [362], y, sobre todo, la serie artificiosamente concadenada contra los fariseos y los escribas.

Esta serie la encuadraron los catequistas en dos contextos distintos. Lucas (11, 37ss) en una escena de convite, durante el impreciso "camino" hacia Jerusalén. Mateo, como último capítulo del ministerio de la Palabra mesiánica en el Templo. El primero ofrece una doble serie de tres invectivas, dirigidas por separado a los *fariseos* (11, 42-44) y a los *legistas* (11, 46-52), respectivamente. En Mateo son siete las imprecaciones, seis contra los "escribas y fariseos hipócritas" y otra contra los mismos bajo el epíteto de "guías ciegos". Mateo (23, 25s) presenta en forma de invectiva una acusación que Lucas (11, 39ss) redacta con una frase simplemente asertiva, y con frase asertiva (23, 4 y 6s) dos que en Lucas (11, 43 y 46) constituyen otras tantas imprecaciones. Dos de las invectivas de Mateo no tienen paralelo en Lucas. Los textos de ambos, aun en los casos en que se corresponden sustancialmente, ofrecen variaciones tan notables que no se explican por una mutua dependencia directa y suponen una previa transmisión escrita y oral que cada uno ha recogido y elaborado con amplia libertad de catequista. No es fácil adivinar qué criterios les movieron a dar a su respectiva coordenación la concreta estructura con que cada uno

---

358 *Is* 1, 4 (contra Judá-Jerusalén); 3, 11; 5, 8, 11. 18. 20. 21. 22; 10, 1 (culpables de pecados, especialmente contra la justicia social); 10, 5 (Asur); 18, 1 (Etiopía); 24, 16 (los violentos); 28, 1 (Samaria); 29, 1 (Jerusalén); 29, 15 (los hipócritas); 31, 1 (la política de los pactos); 33, 1 (los enemigos de Sión).

359 El "Libro de Henoc" contiene varias en los capítulos 94-100.

360 *Jds* 11; cfr. *1 Cor* 9, 16.

361 8, 13; 12, 12, y, en tono de lamentación, 18, 10. 16. 19. En 9, 12 y 11, 14 aparece la interjección sustantivada.

362 Además, en tono de lamentación: *Mt* 24, 19 = *Mc* 13, 17 = *Lc* 21, 23.

nos presenta en su Evangelio este peculiar y difícil aspecto de la misión profética de Jesús.

Dado el carácter reiterativo de esta secuencia nos limitaremos a transcribir sus pequeñas unidades por separado, acompañadas de algunas anotaciones.

PRIMER BINARIO DE ACUSACIONES: A PROPÓSITO DEL DINAMISMO MISIONERO

1. No entran ni dejan entrar en el Reino de los Cielos

23, 13 **Mas, ¡ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas,**
porque cerráis el Reino del Cielo ante los hombres!
ya que vosotros no entráis,
ni dejáis entrar a los que están dispuestos a entrar.

Se sobreentiende la representación del Reino bajo la imagen de una ciudad o edificio en el que hay que "entrar" por una "puerta" que alguien puede *cerrar* o *abrir* con una "llave". Véase el comentario a 7, 13-14 (vol I, págs. 404-406) y a 16, 19. La expresión *Entrar en el Reino* mantiene todo el peso de supremo destino escatológico del hombre (→ 7, 21-23), sin excluir (sobre todo en la perspectiva del evangelista) el horizonte actual y concreto de formar o no parte de la Congregación (o *Ekklesía)* del Mesías (→ 16, 18s), que es preludio de aquel destino eterno. El Maestro acusa a los dirigentes responsables de la vida religiosa de Israel por haberse opuesto radicalmente a su misión (→ 11, 12) y a la de sus enviados en el doble sentido de no aceptarla y de impedir que la acepte un amplio sector del pueblo, por otra parte bien dispuesto. En una palabra, por no *creer* y por ser obstáculo eficaz a la *fe* de los demás. Esta eficacia se debe a su prepotencia institucional (→ 23, 2) y social [363]. Se suman en ellos el pecado de *incredulidad* y el de *escándalo* [364]. Un momento arquetípico de esta situación en la vida de Jesús fue la blasfemia contra el Espíritu (12, 23ss). El cronista de las expediciones misionales de San Pablo la

---

363 En la sociedad israelita han manejado de hecho la "llave" del Reino, sobre todo por su autoridad magisterial en el orden práctico o *halákhico*. (En la fase posterior a su reprobación, esta llave ya no les pertenece: cfr. 22, 43 y 16, 19.)

364 En el sentido habitual de la palabra "escándalo" en los Sinópticos: cfr. 18, 6.

presenta como una constante en su paso por las sinagogas de la diáspora[365] El pensamiento del cuarto evangelista sobre este tema culmina en el interrogatorio y excomunión del ciego de nacimiento (*Jn* 9, 13-34). Las expresiones de San Pablo no son menos severas (cfr. vgr. *1 Tes* 2, 16). La tesitura peculiar de Mateo deja entrever una prolongada experiencia de fracaso en la misión cristiana al pueblo judío, debido a la oposición de unos dirigentes que él llama "escribas y fariseos".

En la forma radical con que la presenta Mateo, esta su primera "imprecación"[366] es la más grave de todas. Se excluyen a sí mismos y se afanan por excluir a los demás de la Salvación escatológica. La segunda insistirá en la misma idea desde otra perspectiva, a modo de paralelismo complementario[367]:

2. Son, además, culpables de que sus nuevos seguidores entren también por el camino de la Perdición

23, 15 **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas,**
porque recorréis mar y tierra para hacer un prosélito,
y cuando lo es, le hacéis digno de la Gehena el doble que vosotros!

Jesús y los primeros cristianos coincidieron con la edad de oro del proselitismo judaico. Había nacido con la Diáspora, y se desarrolló pujante durante el período helenístico. La cuenca mediterránea se vio sembrada de comunidades judías, no pocos de cuyos miembros debían de ser "prosélitos", es decir, paganos ganados plenamente, o al menos en parte, a la aceptación y a la práctica de la

---

365 Cfr. *Act* 13, 45-51; 14, 2. 4s. 19; 17, 5-8. 13; 18, 6. 12s, etc.

366 En Lucas (11, 52) es la última de la segunda terna, la dirigida a los "legistas" o doctores. Se les acusa, como a tales, de haber quitado o escondido (cfr. *Evangelio de Tomás* 39 y papiro de Oxirinco 655) la *llave del conocimiento (gnôsis)* o Ciencia de la Verdad.

367 Algún antiguo copista introdujo a manera de glosa y en forma de invectiva la acusación de *Mc* 12, 40 = *Lc* 20, 47, ausente en *Mt* (que omite también la ejemplar anécdota de *Mc* 12, 41-44 = *Lc* 21, 1-4, relacionada con ella por la palabra "*viuda*"): "*¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, porque devoráis las casas* [= haciendas] *de las viudas, y con fingida intención hacéis largas oraciones!* [para engañar su piadosa ingenuidad, no defendida por la presencia y administración del marido]: *por eso* [por la agravante de hipocresía religiosa sobre la avaricia] *recibiréis mayor condena.*" - En muchas traducciones modernas esta imprecación lleva el número 14 en la numeración de versículos (de conformidad con el orden en que la presentaban algunos manuscritos y versiones antiguas); en bastantes manuscritos ocupa el primer lugar, antes del actual versículo 13. Todas las ediciones críticas actuales la omiten.

Ley de Moisés[368]. Cada prosélito incorporado se recibía entonces con el gozo de un recién nacido para Israel. Después de las dos guerras contra los romanos, sobre todo de la segunda, la expansión misionera judía se hizo muy difícil, y el espíritu de proselitismo se fue extinguiendo[369]. El Evangelio no critica el dinamismo conquistador con que recorren la tierra y el mar, sino la consecuencia de que la obra de *hacer* un prosélito degenere en la de *hacer* un "hijo de la Gehena"[370]. El contagio vital, propio de todo proselitismo, no es por parte de ellos de justicia, sino de iniquidad. Hiperbólicamente les dice que sus convertidos salen *el doble* pecadores que ellos, tal vez por la común experiencia de que los recién atraídos a una causa, buena o mala, suelen superar en entusiasmo a los que la seguían desde siempre[371].

Segundo binario de acusaciones: a propósito de su manera de interpretar la Ley

3. Desvirtúan los Mandamientos mediante una casuística evasiva (por ejemplo, en materia de votos o juramentos promisorios)

23, 16 **¡Ay de vosotros, guías ciegos que decís:**
"Si uno jura por el Templo, no es nada;
pero el que jura por el oro del Templo, queda [obligado"!
17 **¡Insensatos y ciegos! Pues ¿qué es más importante,**
el oro, o el Templo que hace sagrado el oro?

---

368 Bajo el nombre, respectivamente, de *"prosélitos"* (cfr. *Act* 2, 10-11; 6, 5; [13, 43?]) y de *"los que temen"* (e. d.: adoran, dan culto) [a Dios] (cfr. *Act* 10, 2. 22; 13, 16. 26. [43]. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7. - Algunos textos que ilustran, directa o indirectamente, el proselitismo judío de la época: Josefo Flavio, *Antiq. Jud.* 18, 3, 5 [82]; 20, 2, 1 [17]; 20, 7, 1-3 [137-147]; 20, 8, 11 [195]; *Contr. Apionem* 2, 10 [123]; *Vita* 23 [112-113]; *De Bell. Jud.* 2, 20, 2 [560]: Juvenalis, *Satira* 14, 96-106; Dio Cassius, *Historiarum romanarum,* lib. 37. 17; S. Augustinus, *De Civitate Dei* 6, 11 (ML 41, 192; CSEL 40, 298; CC 47, 183), etc.

369 En el presente versículo (exclusivo de Mateo) junto con el anterior se percibe el eco de los roces provocados por una doble actividad misionera, la judía-ortodoxa y la cristiano-judía, al afanarse simultáneamente para ganar adeptos en unos mismos núcleos de población pagana.

370 *Hyiòs Geénnēs* ("hijo de la Gehena"): hebraísmo (antítesis del de "hijo del Reino": 8, 12) que expresa la pertenencia por libre connaturalidad al orden de la Perdición (cfr. *Jn* 17, 12) escatológica.

371 O aludiendo a las *conversiones fáciles,* que dejan a uno con los vicios del ambiente al que pertenecía antes (agravados ahora por un mejor conocimiento de su deber) y le añaden los característicos de la institución a que se incorpora.

18 **Y también [decís]:**
"Si uno jura por el altar, no es nada;
pero el que jura por la ofrenda que está sobre el
[altar, queda obligado."
19 **¡Ciegos! Pues ¿qué es más importante:**
la ofrenda, o el altar que hace sagrada la ofrenda? [372].
20 **Así, pues, el que jura por el altar,**
jura por él y por todo lo que hay sobre él;
21 **y el que jura por el Templo,**
jura por él y por el que mora en él;
22 **y el que jura por el cielo,**
jura por el trono de Dios y por el que está sentado
[en él.

Esta larga secuencia es exclusiva de Mateo. El vocativo inicial, por única excepción en el septenario de imprecaciones, es "*guías ciegos*" (→ 15, 14), paronomasia del título "*guías de ciegos*" que algunos pensaban merecer *(Rom* 2, 19). La palabra griega correspondiente a "guías", *hodegoí,* es análoga al título *kathēgētḗs* del versículo 10. Este vocativo inicial, "¡guías ciegos!", se repite al término de la imprecación siguiente, *incluyendo* ambas en la acusación dominante de su "ceguera" o ineptitud radical en orden a la misión religioso-*directiva* [373] como intérpretes y actualizadores de la Ley. El epíteto "¡ciegos!" reaparecerá todavía dos veces más en esta invectiva tercera (vv. 17. 19) y otra en la quinta (v. 26). La acusación afecta a los adversarios formalmente en cuanto *doctores de la Ley* o "escribas" [374].

La estructura literaria de esta secuencia es artificiosamente simétrica, en todo conforme a los procedimientos literarios de Mateo. Se yuxtaponen dos "estrofas" paralelas, exactamente idénticas sin más variación que las palabras temáticas en orden quiástico: *templo - oro - oro - templo* (vv. 16-17); *altar - ofrenda - ofrenda - altar* (vv. 18-19), para deducir una conclusión de tono positivo y didáctico que reasume el tema *altar* (20) y *templo* (21) para elevarse al fin hasta un supremo valor religioso: el *cielo* en cuanto "trono de Dios" (22).

---

372 Cfr. *Ex* 29, 37.
373 *Halákhica* u *hodegética,* según determinadas terminologías técnicas.
374 Lo mismo que la aposición "*insensatos*" (= *mōroí,* en curioso contraste con 5. 22). A los rabinos se les solía llamar entonces "los sabios" (o *ḥakhamim);* cfr. 13, 52. "Insensatos y necios" traduce la ironía "*sabios y prudentes*" de 11, 25.

Lo mismo la letra que el espíritu de estas líneas recuerdan el Sermón de la Montaña y reflejan cierta preocupación pastoral en torno a la costumbre de obligarse por medio de juramentos promisorios o votos, invocando el nombre de Dios o de una realidad creada en relación con él. Tal preocupación apenas se concibe más que en una iglesia de judeocristianos. La misma Doctrina que les exhorta a no jurar en la conversación ordinaria (→ 5, 34-37) les exige una fidelidad sin subterfugios a los juramentos con los que de hecho se hayan comprometido ante el Señor (cfr. 5, 33b).

Un tratado del Talmud tiene por tema y título los "votos" *(Nedarim)* y otro los *"juramentos" (Shebu'ot)*. Su casuística es muy complicada. Por distinciones sutiles, no siempre fáciles de comprender, a veces el que ha proferido ciertas palabras que parecían juramento "no ha dicho nada" (cfr. vv. 16b y 18a), es decir, su juramento es inválido; y otras veces, por haberse expresado con una fórmula ligeramente diversa pero casi idéntica, el juramento resulta válido y él queda obligado (vv. 16c y 18b) [375].

Jesús no censura aquí la sutileza por sí misma, sino el arte de procurar con ella subterfugios a la obligación de la Ley. Repite con otras palabras y con un ejemplo más la acusación del capítulo 15 (vv. 3-6): con vuestras interpretaciones desautorizáis los Mandamientos de Dios. Un cultivo de la ciencia moral orientado a evadirse "legalmente" de la Ley no puede menos de degenerar en escuela de hipocresía.

Sobre el tema circunstancial, destaca y prevalece un pensamiento teológico: el interés por reivindicar la sacralidad del Templo y de su Altar. No son los adornos preciosos ("el oro") ni las víctimas ofrecidas lo que les da valor. La esencia del "Templo" y del "Altar" no está en la trabazón de una piedras sobrepuestas, sino en la función de actualizar allí una misteriosa Presencia dinámica de lo divino, que "santifica" *(hagiádsei:* vv. 17 y 19), es decir, eleva al orden de una eficaz conexión real e instrumental con la Santidad a toda realidad que entre en contacto con dicha Presencia.

La vivencia pasional de estas palabras (aun suponiendo que su re-

---

375 En la tradición rabínica no están catalogadas estas dos distinciones que el Evangelio desaprueba. Pero conserva otras parecidas; p. ej. *(b. Nedarim* 14b): no tendría valor jurar simplemente *"por la Ley"*, pero sí jurar "[Por la Ley y] *por lo que está escrito en ella"*. - Los que critican con ironía el Talmud, deberían tener presente que el cultivo escrupuloso de la casuística no ha sido monopolio suyo en la historia de la literatura jurídica o moral... Tampoco debe olvidarse que algún género de casuística es el escollo prácticamente inevitable de todo esfuerzo para conciliar por medio de reglamentaciones la multiforme experiencia de la vida con la fijeza inviolable de una ley.

dacción definitiva fuese posterior) refleja un estado de cosas anterior al año 70.

De la imagen de que Dios tiene su "morada" en el Templo (cfr. *Dt* 12, 5. 11; *1 Re* 8, 29, etc.) se remonta el Evangelio a la fórmula más abierta y más en consonancia con su espíritu (cfr. también *Act* 7, 47-50), de que es el *Cielo* el "trono" de Dios (cfr. *1 Re* 8, 27; *Is* 66, 1s). En estas reflexiones se transparenta la claridad con que la mirada de Cristo veía las cosas creadas en la santa y santificadora luz de una inmanencia divina.

4. *Con la fácil perfección en lo secundario (por ejemplo, en materia de diezmos) cubren su relajación en lo esencial*

23, 23 **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas,**
porque pagáis el diezmo de la menta, del eneldo y del [comino,
y habéis negligido los puntos más graves de la Ley:
el juicio, la misericordia y la fe!
Estas cosas había que practicar, sin negligir aquéllas.
24 **¡Guías ciegos,**
que filtráis el mosquito y os tragáis el camello!

Esta cuarta imprecación (v. 23) corresponde a la primera de las tres dirigidas contra los fariseos en el "convite" según Lucas (11, 42). El versículo 24, exclusivo de Mateo, resume la misma acusación en una imagen hiperbólica.

Por la ley de los diezmos (cfr. *Núm* 18, 21-32; *Dt* 14, 22-29, etc.) Israel reconoce a Yahveh el derecho de propiedad sobre toda su tierra y sus bienes. La parte de Dios en estos bienes servía para el mantenimiento del culto y sus ministros, y también para socorrer a los pobres. Esta especie de coparticipación sagrada afectaba en principio a las cosechas fundamentales (trigo, vino y aceite) y al ganado. La costumbre y luego la preceptiva de los doctores la fueron extendiendo hasta a productos insignificantes. El tratado talmúdico *Ma'aserot* y *Ma'aser šenî* ofrece una abundante y minuciosa casuística. El Evangelio no la condena. El último inciso del versículo 23 ("estas cosas hay que practicar...") no es una ironía, ni siquiera una concesión táctica para justificar a los judeocristianos

ante la sinagoga oficial[376]. La pedagogía de Jesús no excluye la fidelidad a lo pequeño, y aun a lo mínimo. Un amor total (→ 22, 37) que informe realmente *todo* el camino de la vida, tenderá a "actualizarse" en *cada uno* de sus pasos. El remedio que propone el Evangelio contra el abuso de descuidar lo principal no consiste en descuidar lo secundario, ni tampoco en allanar todos los valores con un mismo rasero[377], sino en integrarlos dentro de una razonable escala de "gravedad" o importancia. San Mateo ya ha ofrecido varios ejemplos de graduación en el peso específico de los Mandamientos[378]. En algunos textos ha presentado una recapitulación sintética de la Ley según Cristo (7, 12 y 22, 37-40). Los tres supremos valores[379] señalados en este versículo 23 vienen a ser también una síntesis de la Ley en su dimensión social (cfr. 19, 18s): el *justo juicio (krísis),* es decir, la observancia del derecho y la justicia en las relaciones humanas[380]; la *misericordia* (→ 5, 7), expresión casi universal del amor al prójimo, y la *buena fe (pístis),* o sea, probablemente, el hábito de la fidelidad sincera y leal que permite convivir en un clima de serena confianza[381]. El rabino Yohanan ben Tortha acusó también a la sociedad judía anterior al año 70 de que pagaban, sí, religiosamente los diezmos, pero ni amaban al prójimo ni cuidaban más que de enriquecerse[382]. El reproche de Jesús sigue la línea de las invectivas con que los profetas desenmascararon las injusticias sociales de su pueblo, encubiertas bajo la hipocresía de una impecable religiosidad exterior[383].

La hipérbole del versículo 24 pone en contraste el animal proverbialmente más grande con el más pequeño[384]. La ironía tiene por trasfondo la ley que prohibía comer animales "impuros" *(Lev* 11); de entre los tales, evitan escrupulosamente sorberse un mosquito *(ibíd.* vv. 20ss), pero se tragan un camello *(ibíd.* v. 4)...

---

376 Esta finalidad apenas tendría interés para los destinatarios del Evangelio de Lucas, que también contiene este inciso.

377 Cfr., a título de anécdota, *b. Shabbat* 12a: Dijo R. Eliezer (fin. siglo I): "Si uno mata un piojo en sábado, es como si matase un camello."

378 Vgr.: la misericordia prevalece sobre las leyes rituales (→ 9, 13 y 12, 7); socorrer a una persona dispensa del reposo sabático (12, 10-12), etc.

379 En simetría rítmica con las tres hierbas aromáticas, que servían para sazonar manjares y también como medicamento.

380 Cfr. *Miq* 6, 8; *Zac* 7, 9; *Am* 5, 24, etc.

381 En el lugar paralelo, Lucas enumera sólo dos valores: el "justo juicio" y el *amor de Dios* (11, 42), que resumen en cierta manera la doble dimensión, social y teológica, del precepto de la Caridad. Si la "fe" o *pístis* de este versículo 23 en Mateo se entendiese en sentido teológico (o cristológico), su trilogía vendría a resultar también una recapitulación de dicho doble aspecto.

382 Texto citado en las págs. 405-06.

383 Cfr. *Is* 1, 10ss; 5, 8ss, etc.; *Jer* 5, 1ss, etc.

384 Como en el dicho citado en la nota 377; cfr. asimismo 19, 24.

Es decir, sin imagen, pagan diezmo por unas hojas de menta y no les importan los pecados graves contra la justicia, la caridad y la verdad. Cuando el hipócrita es víctima de su propio juego, su hipocresía acaba por ser inconsciente. En este caso, el anatema profético tiene por objeto sacudir al hipócrita de su sueño, o, al menos (y ésta sería la intención de Mateo), impedir que los demás caigan en él.

TERCER BINARIO DE ACUSACIONES, A PROPÓSITO DE LA FALTA DE CORRESPONDENCIA ENTRE LAS PURIFICACIONES Y APARIENCIAS DE VIRTUD POR FUERA Y LA PUREZA Y VIRTUD SINCERA POR DENTRO

5. *Imagen de la copa y el plato ritualmente puros*

23, 25 **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas,**
porque purificáis lo exterior de la copa y el plato,
cuando el interior está rebosando de rapiña e incontinencia!
26 **Fariseo ciego, purifica primero lo interior de la copa,**
para que su exterior quede también puro.

Al empezar el "convite" según Lucas, este reproche (no en forma de *imprecación)* se dirige contra los fariseos, y toma pie de su admiración o crítica ante el hecho de que Jesús o sus discípulos dejaban de observar a veces ciertas normas de purificación ritual *(Lc* 11, 38-41; cfr. *Mc* 7, 1ss y *Mt* 15, 1ss). El tratado míshnico *Kelim* ofrece una amplia casuística acerca de las impurezas legales que pueden contraer los diversos utensilios, y sus correspondientes purificaciones. Su punto de partida está en la legislación mosaica (cfr. *Lev* 6, 20-21; 11, 32-40, etc.). Esta disciplina procuraba educar el sentido de sacralidad espontánea que debía distinguir a los ciudadanos del Pueblo de Dios, y también a su tierra y a todas sus cosas. El Evangelio, siguiendo la tradición de los Profetas, concentra este anhelo de pureza en la profunda intimidad donde el hombre se encuentra con Dios. En efecto, la presente "malaventuranza" sirve de comentario por antítesis a la sexta Bienaventuranza: la de los limpios de corazón (5, 8; cfr. vol I, págs. 229-233). ¿Qué sentido tendría una "copa" purificada, llena de "vino" impuro?...

Pero la pureza *interior* no se contrapone a sus signos externos. El Evangelio no proclama una hipocresía en sentido inverso al "fa-

risaico": la de ser religioso, pero no parecerlo. Lo que afirma es que, si purifica de veras su interior, *todo* el hombre será puro ante Dios (v. 26), *a partir de dentro* (cfr. 15, 11) [385].

6. *Imagen del sepulcro blanqueado*

23, 27 **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas,**
porque sois semejantes a sepulcros blanqueados
que, por fuera, aparecen hermosos,
pero por dentro están llenos de huesos de muertos
[y de toda impureza!
28 **Así también vosotros por fuera aparecéis ante los hom-**
[bres como justos,
pero por dentro estáis llenos de hipocresía e iniquidad *(ano-*
[mías).

Esta sexta invectiva corresponde a la última de las tres lanzadas contra los fariseos en el capítulo 11 de San Lucas (v. 44). Pero San Mateo ha dado al versículo 27 una redacción intencionadamente paralela a la del 25 de la precedente, a base del contraste: *"por fuera"* — *"por dentro"*, que se reitera cuatro veces consecutivas en estas dos imprecaciones. Esta contradicción entre lo que el hombre *es* en su realidad interior abierta a la mirada de Dios y lo que se afana en *parecer* a los ojos de la gente, define la culpa radical que el evangelista denuncia a lo largo de este capítulo 23, y que se expresa ahora (v. 28b), por única vez, con un sustantivo que recapitula en sí todas las demás acusaciones: "HIPOCRESIA" [386].

La imagen de esta hipocresía es un *sepulcro blanqueado.* Se alude a la costumbre de distinguir, señalar o marcar con cal, un mes antes de la Pascua, aquellos sepulcros cerca de los caminos que, sin esta cautela, pudieran ser ocasión de un contacto físico involuntario a los que iban a emprender la peregrinación a Jerusalén, quienes quedarían en tal caso ritualmente impuros por siete días *(Núm* 19,

---

[385] Suponemos en los versículos 25 y 26 un sentido metafórico: la "copa" y el "plato" son imagen del *hombre* (de la misma manera que lo es el "sepulcro" en la comparación del versículo 27). Otros entienden en sentido literal ambos versículos (o, por lo menos, el primero). Lucas aprovecha este momento para introducir uno de sus temas predilectos: el de la exhortación a la beneficencia o limosna (11, 41).

[386] En otros textos *Mt* emplea siempre el calificativo "hipócrita": → 6, 2. "*Hipocresía*" aparece, en el resto del N. T., sólo en *Mc* 12, 15; *Lc* 12, 1; *Gál* 2, 13; *1 Tim* 4, 2; *1 Pe* 2, 1.

16). El hipócrita, vistosamente "justo" en su fachada, es considerado ante la Verdad como un depósito de *impureza*. La palabra "impureza" (v. 27) recoge y continúa en esta imprecación el tema fundamental de la precedente, formando así, ambas juntas, una glosa[387] por antítesis a la sexta Bienaventuranza (5, 8). En sinonimia con esta impureza íntima, Mateo añade uno de sus vocablos característicos: la *anomía* (cfr. 7, 23; 13, 41 y 24, 12); es decir, la iniquidad o "*sin-Ley*" (acusación paradójica hablando a fariseos).

ULTIMA ACUSACIÓN Y APÓSTROFE FINAL, A PROPÓSITO DE LA PERSECUCIÓN DE LOS JUSTOS

7. *Son hijos y cómplices de los que mataron a los profetas*

23, 29 **¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas,**
porque edificáis los sepulcros de los profetas
y embellecéis las memorias funerarias de los justos,
30 **y decís:**
"Si hubiéramos estado en los días de nuestros padres, no hubiéramos tenido parte con ellos en la sangre de los profetas"!
31 **Así dais testimonio contra vosotros mismos**
de que sois hijos de los que mataron a los profetas:
32 **¡llenad, pues, también vosotros la medida de vuestros padres!**

Esta séptima imprecación[388] constituye el reverso de la última Bienaventuranza (→ 5, 10). Como aquélla, viene rubricada por una ampliación o glosa, que si allí fue exultante (5, 11s) aquí tendrá acento de tragedia (23, 33ss). El pensamiento del evangelista vuelve obsesivamente al desenlace de la parábola de los viñadores (21, 35ss) y de las bodas del hijo del Rey (22, 6). Ya el antiguo Israel sintió como un cargo de conciencia nacional el haber despreciado, perseguido y dado muerte a los profetas[389]. La asociación de ideas y casi sinonimia entre *profeta* y *mártir* rebasó incluso los hechos históricos, creando no pocas tradiciones populares acerca de la

[387] Versículo 25: "*purificáis...*"; 26: "*purifica...*", "*puro...*"; 27: "*... impureza*".
[388] En *Lc* (11, 47ss) es la segunda de las dirigidas a los legisperitos.
[389] Cfr. *1 Re* 19, 14; *Jer* 2, 30; *2 Cr* 36, 16; *Neh* 9, 26.

muerte violenta, vgr., de Isaías, Jeremías y otros enviados de Dios (cfr. *Heb* 11, 35ss). Los predicadores cristianos recogieron este tópico parenético y echaron en cara a Israel su constante pecado de *perseguir a los profetas,* actualizado y agravado al fin por la persecución contra Jesús y sus misioneros (vgr. *1 Tes* 2, 15; *Act* 7, 52). La presente invectiva concentra artificiosamente esta culpa en el rabinado farisaico contemporáneo.

La palabra *sepulcros* sirve de transición verbal entre el recitado anterior (v. 27) y el presente (v. 29). En Palestina, igual que en otros pueblos, se habían erigido monumentos sepulcrales, a veces espléndidos (vgr. *1 Mac* 13, 27-30). Los había también dedicados a "profetas y justos" (cfr. 10, 41 y 13, 17) víctimas de su deber. En el fondo, y alguna vez conscientemente, la erección de dichos monumentos tuvo intención expiatoria. Con las palabras: "[re]*edificáis*" y "*embellecéis*", el Evangelio parece referirse a restauraciones recientes, mejor que a nuevas construcciones. En la reflexión del versículo 30 (que está sólo en *Mt,* no en *Lc)* el evangelista parece aludir a algún dicho concreto de los escribas contemporáneos; o simplemente interpreta su pensamiento ambiental y satiriza la tan frecuente hipocresía de los que se afanan en bendecir y honrar a los justos que antaño sufrieron persecución y muerte por fidelidad a la justicia, al mismo tiempo que persiguen y matan a los justos que viven hoy. El reproche toma pie de la expresión "nuestros padres", puesta en boca de ellos, que se declaran, por consiguiente, *hijos suyos.* Cargando el acento de la idea, tan bíblica como oriental, de que el hijo es reflejo y continuidad de sus padres, el Evangelio viene a decir lo mismo que Esteban ante el Sanedrín *(Act* 7, 51b): *como vuestros padres, así también vosotros...* Esta comunión en la culpa de los antepasados no se funda en la teoría de cierto atavismo (cfr. *Ex* 20, 5), sino en el hecho constatado de una reincidencia personal y voluntaria en la misma actitud.

Con ello, la generación contemporánea del Pueblo elegido está llevando hasta su último límite la masa de infidelidades al llamamiento de Dios que iban acumulando las generaciones precedentes a su paso por la historia (cfr. *Tes* 2, 16). Jesús termina con un amargo imperativo [390] irónico al estilo de los profetas (cfr. *Am* 4, 4): "*llevad, pues, vosotros a su colmo la medida de vuestros padres*". La expresión alude a una manera común de pensar y decir según

---

[390] Salvo lec. var. de algunos manuscritos que tienen el verbo en futuro de indicativo.

la cual Dios, en sus planes, tiene prefijado al libre juego de la malicia humana cierta *medida* o límite; rebasado este límite, es la hora de la justicia.

La diatriba en que se prolonga la séptima imprecación desarrolla esta última perspectiva:

9. La persecución contra los misioneros cristianos. Oráculo profético de castigo

23, 33 **¡Serpientes, raza de víboras!**
¿cómo vais a escapar de la condenación a la Gehena?
34 **Por eso, he aquí que Yo os envío**
profetas y sabios y escribas:
a unos los mataréis y crucificaréis,
y a otros los azotaréis en vuestras sinagogas,
y los perseguiréis de ciudad en ciudad;
35 **de manera que venga sobre vosotros toda la sangre justa de-**
[rramada sobre la tierra,
desde la sangre de Abel el justo
hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías,
al que matasteis entre el santuario y el altar.
36 **En verdad os digo:**
Vendrán todas estas cosas
sobre esta generación.

El apóstrofe inicial está calcado sobre el de Juan Bautista a sus oyentes (3, 7; vol. I, págs. 104s y 93). Estas palabras del *versículo 33* podrían considerarse como un epifonema conclusivo de todas las imprecaciones precedentes. Constituyen un *inciso de transición* entre ellas y el siguiente oráculo profético de castigo (vv. 34-36). Ya se hizo mención, en el versículo 15, de la "Gehena" (→ 5, 22) como destino propio de los "hipócritas". No se afirma la condenación escatológica personal de cada uno, sino la gravedad de su pecado común.

El versículo 33, sin duda redaccional, interrumpe el contexto lógico entre las palabras del *versículo 34* ("por eso...") y la acusación precedente (vv. 29-31), de la que son un comentario. En San Lucas (11, 49-51), el envío de legados divinos y la profecía de su persecución así como la venganza de su sangre se atribuyen a un

oráculo de "la Sabiduría de Dios", que manifiesta su plan, consejo o decreto. Mateo pasa la iniciativa de este plan directamente a Jesús: "*Yo os envío...*"[391]. En la enumeración de los "enviados", el vocabulario es del Antiguo Testamento y del judaísmo contemporáneo: *profetas* (→ 10, 41), *sabios* y *escribas* (cfr. vol. I, págs. 739s), pero actualizado para indicar a los misioneros cristianos[392]. La expresión "yo *envío (apostellō)*" sugeriría, en griego, la palabra *apóstoles*[393]; viene a ser una resonancia verbal e ideológica de aquel envío de "ovejas en medio de lobos" (→ 10, 16ss)... De las vejaciones de que serán objeto se habló ya en el Sermón misional: persecución de ciudad en ciudad (→ 10, 23), azotes (10, 17) y muerte violenta (→ 21, 39). Sorprende la explicitación: "*crucificaréis*" (exclusiva de Mateo, v. 34), siendo la cruz un género de suplicio empleado por los romanos, pero no ordinariamente por los judíos (un gran número de los cuales murió en ella por aquellos años)[394]. El verbo podría tener sentido causativo-moral (cfr. *Act* 2, 36 y 4, 10). En todo caso, ignoramos a qué hechos concretos quiere aludir el evangelista[395]. Tal vez estas líneas estén redactadas bajo la impresión reciente de actos incontrolados de violencia cometidos en Palestina durante los años oscuros de la guerra (66-70). Y es probable que haya en ellas un fuerte acento de generalización retórica. Si ahora leemos con dolor estas expresiones, no le dolería menos escribirlas al evangelista, que era israelita de corazón y seguramente de sangre. Para él, la pasión de los misioneros cristianos era reflejo y continuidad de la de Cristo (vol. I, pág. 529), en cuya *crucifixión* veía el gran pecado de su Pueblo (cfr. 27, 22-26). Es posible que esta expresión concreta "crucificaréis" fuera sugerida principal, si no exclusivamente, por ella.

---

[391] Cfr. vol. I, pág. 579[14]. Es posible que ambos evangelistas dependan de un texto inspirado en un documento (¿precristiano?) de tono apocalíptico-sapiencial. *Mt* habría sustituido conscientemente la palabra directa de Jesús a la primitiva mención de "la Sabiduría de Dios" conservada por *Lc*. En esta hipótesis, se confirmaría la identificación entre *Jesús* y la *Sophia* divina en la teología de *Mt* (aunque sus lectores apenas podían darse cuenta de ello, de no serles muy familiar el supuesto documento-fuente). Al margen de esta hipótesis, nótese cómo este contexto recoge un tema de antigua tradición profética (vgr., *Jer* 7, 25s y textos paralelos) a través de la conclusión del Libro de las Crónicas (*2 Cr* 36, 15ss); entonces era *Yahvéh* el que enviaba mensajeros-profetas; ahora es *Jesús*. (Notar otra referencia al Libro de las Crónicas en el versículo 35, y luego en la conclusión de *Mt* (28, 18s) compar. con *2 Cr* 36, 23.)

[392] Que, por consiguiente, son considerados como una *continuidad del profetismo* y del ejercicio del *magisterio religioso institucional* en Israel.

[393] Así *Lc* 11, 49.

[394] Recuérdese, no obstante, las crueldades de Alejandro Janeo; Jos. Fl., *De Bell. Jud.* 1, 4, 6 [97] y *Antiq. Jud.* 13, 14, 2 [380]; alusión en 4 Q p Nah 1, 7.

[395] ¿Se atribuiría, tal vez, influencia judía en la persecución romana del 64?

El *versículo 35* invoca sobre los "escribas y fariseos" destinatarios de esta diatriba (*"sobre vosotros..."*) la responsabilidad de todos los asesinatos de justos inocentes cometidos a lo largo de la historia religiosa de Israel. En la expresión figurada de esta responsabilidad por la sangre [396], se percibe un eco anticipado del grito con que "todo el pueblo" la invocará sobre sí ante el tribunal de Pilato (→ 27, 25) [397].

Para resumir en síntesis la lista de los justos mártires se mencionan el primero y el último que aparecen en los libros de la Biblia según su orden canónico [398]: *Abel (Gén* 4, 8-11) y el profeta *Zacarías* contemporáneo de Joás *(2 Cr* 24, 21s). El asesinato de este último, perpetrado con todos los agravantes de un sacrilegio en el mismo Templo, causó una impresión enorme en la fantasía popular, que seguía evocando la memoria del crimen envuelta en impresionantes leyendas. El acento apasionado de la redacción de Mateo llega al extremo de responsabilizar a los presentes en la muerte de Zacarías (*"al que matasteis..."*), ocurrida ocho siglos antes, considerándolos así una especie de personificación viviente y representación de todo el Israel pecador [399].

---

396 *"Venir la sangre sobre uno"*: cfr., vgr., *Lv* 20, 9 y *Jer* 26, 15.

397 Una vez más hay que tener en cuenta la entonación retórica y significativa de estas expresiones. Cada uno responderá ante Dios de *sus* obras (cfr. 16, 27). Pero las calamidades colectivas se consideran a veces en la Biblia (especialmente en este género de "oráculos proféticos de castigo mediante una devastación o ruina") como un castigo por la oposición de *toda* la colectividad a los planes de Dios (cfr. vol. I, pág. 584). La oposición al Mensaje cristiano, denunciada en el versículo 34, hace rebosar la "medida" (v. 32) de todas las infidelidades cometidas por el Pueblo elegido durante todas las generaciones pretéritas. La catástrofe de que va a ser testigo la generación actual se considera *significativamente* cifra o consecuencia global de todas las responsabilidades contraídas por el Pueblo en toda su historia.

398 Probablemente (aunque no con plena certeza) vigente en tiempo de *Mt*.

399 La identificación de *Zacarías* no ofrecería dificultad en el texto paralelo de *Lc* (11, 51). Pero el texto de Mateo añade: *"hijo de Baraquías"*, siendo así que el profeta Zacarías contemporáneo de Joás es considerado por el cronista como hijo del sacerdote Yehoyadá (o "Yoyada", según constaba también, al decir de San Jerónimo [ML 26, 180; CC 77, 220], en el *Evangelio de los Hebreos*). Uno de los doce profetas menores es llamado en su libro "Zacarías, hijo de Baraquías, hijo de Iddó" (*Zac* 1, 1. 7); aunque la primera de estas dos denominaciones patronímicas parece ser una glosa procedente de *Is* 8, 2. Fueron muchas las personas que llevaron el nombre de "Zacarías"; se ha podido observar que los escritores antiguos, tanto judíos como cristianos, confundieron no pocas veces a uno con otro. El inciso de *Mt* podría ser una antigua glosa, sugerida por *Zac* 1, 1 o por *Is* 8, 2. El glosador (o el mismo redactor evangélico) asimiló dos personajes de igual nombre a propósito de un determinado hecho, como ha sucedido otras veces en las historias y tradiciones. Hay indicios de que esta misma asimilación la daban por supuesta algunos textos rabínicos (y alguno targúmico), que corresponderían, como Mateo, a la mentalidad o manera de hablar del pueblo.

En torno a la dificultad que plantea este inciso se han formulado, antigua y modernamente, las más variadas hipótesis. Mencionemos una, que ha sido aceptada por bastantes autores: la de una alusión a cierto aristócrata llamado "Zacarías", hijo de Baris" (o de "Baruc", o de "Bariskeo", según los códices), asesinado por

En el *versículo 36*, una sentencia reforzada con la aseveración *Amen*... (→ 5, 18 y 16, 28) rubrica el capítulo de culpas contra el rabinado farisaico, anunciando la venganza de "toda la sangre" (v. 35) por medio de un castigo resumido en la expresión, momentáneamente imprecisa: "*todas estas cosas*". En la redacción de Mateo (cfr. *Lc* 11, 51b) este logion es un eco anticipado de → 24, 34. El redactor amplía su perspectiva: el castigo no ha de venir solamente "sobre vosotros" (= "los escribas y fariseos" entonces presentes), sino sobre toda *esta generación* (→ 11, 16). De esta manera, el versículo 36 introduce a la inmediata lamentación profética sobre Jerusalén (vv. 37-39) y, sobre todo, al tema del capítulo siguiente (cfr. 24, 2. 15).

3. Acusación y juicio de Jerusalén (23, 37-39. Cfr. *Lc* 13, 34-35)

23, 37 **¡Jerusalén, Jerusalén,**
la que mata a los profetas
y apedrea a los que le son enviados!
¡Cuántas veces he querido congregar a tus hijos,
como la gallina congrega a sus polluelos bajo las alas
y no habéis querido!

38 **Mirad,**
vuestra Casa es abandonada.

39 **Porque os digo:**
Ya no me veréis más, a partir de ahora, hasta que [digáis:
"Bendito el que viene en Nombre del Señor."

San Lucas ha conservado estas mismas frases, casi a la letra, en un contexto distinto del de las "imprecaciones" (11, 37ss). Se diferencian de ellas por su entrañable tono de elegía. San Mateo les da un mayor acento patético al presentarlas como despedida

---

los zelotas en el Templo hacia el año 68 (Jos. Fl., *De Bello Jud.* 4, 5, 4 [334ss]. Uno diría, realmente, que el redactor *alude* a algún hecho contemporáneo; la alusión podría reducirse a una sugerencia de cierta homonimia entre el antiguo mártir recordado en las Crónicas y la reciente víctima del fanatismo zelota.

de Jesús: últimas palabras suyas al pueblo judío antes de abandonar el Templo (cfr. 24, 1).

En esta unidad literaria de doble tradición sinóptica se pueden distinguir varios incisos, de origen probablemente independiente. En orden al comentario, la dividiremos en

a) una lamentación (v. 37);
b) un oráculo profético de castigo (v. 38);
c) la despedida y ausencia del Mesías en relación con su pueblo (v. 38).

a) *Lamentación sobre Jerusalén.*

El vocablo duplicado[400] da al apóstrofe un acento emotivo: **Jerusalén, Jerusalén...** El texto griego de Mateo conserva aquí, por única vez, el nombre de la Ciudad en su forma más próxima al hebreo *(Ierousalêm),* que es la habitual en Lucas. En los demás textos de Mateo, alguna vez en Lucas y siempre en Marcos y Juan aparece la forma helenizada *Hierosólyma.* Una aposición, del todo semítica en cuanto a la sintaxis, recapitula el gran pecado colectivo denunciado en la página precedente (vv. 31-34) y en las parábolas del capítulo 21 (vv. 35-39) y 22 (v. 6): **la que mata a los profetas** y **apedrea a los que le son enviados.** Una vez más el acento carga sobre el verbo *matar* (→ 21, 39), explicitado en paralelismo por *lapidar*[401]. Ultrajar a los *enviados* es rebelarse contra el que los envía (10, 40). Jerusalén, la "santa" (→ 4, 5), es la Ciudad pecadora por su rebelión contra Dios.

Lo mismo que en otros pasajes de la Biblia (p. ej., en muchas páginas de Isaías), *Jerusalén* personifica a todo el Pueblo elegido. Calificarla de santa o de pecadora es mirarla por una sola faceta de su multiforme realidad. Cuando se pronuncia en un contexto temático (como el presente), su nombre va implícitamente entrecomillado (lo mismo que el de otros lugares—vgr. Roma—cuando la Historia ya los ha asociado vitalmente a una institución). "*Jerusalén*", personificación de "*Israel*" (también entre comillas...), es signo y cifra de oposición a los planes de Dios en virtud de determinados hechos históricos, interpretados según determinada perspectiva teológica.

---

[400] Bastantes ejemplos en la Biblia, uno de ellos conservado por *Mt* 27, 46 (= *Sal* 22 [21], 2). Cfr. también 25, 11 (= 7, 21s).
[401] Cfr. 21, 35. Suplicio propio de infames: *Lv* 20, 27; *Dt* 17, 5-7; 21, 18-21; 22, 20s, etc.

Hace falta una extrema delicadeza cuando uno habla a los hombres de hoy con ese lenguaje significativo, aunque cite al pie de la letra palabras de la Biblia. Debe quedar siempre claro que también otras instituciones y personas, de antes y de ahora, pueden merecer el significativo apóstrofe: *¡"Jerusalén, Jerusalén..."!*

El motivo de la lamentación se expresa en el contraste: "yo *quise*... pero tú no *quisiste*" [402]. Psicológicamente recuerda el tema, tan repetido en todas las literaturas, del amor ardiente que no obtiene respuesta [403]. El reproche de Jesús acusa aquel negarse al *llamamiento,* que fue escenificado en la parábola de los convidados a bodas (22, 2ss): **¡Cuántas veces he querido congregar** *(episynagageîn)* **a tus hijos...!** Por *hijos* de Jerusalén se pueden entender todas las "ovejas de la Casa de Israel" (15, 24), y no solamente los ciudadanos de su capital religiosa [404]. El anhelo de la voluntad del Mesías fue CONGREGAR (→ 18, 20) en una unidad, de la que El tenía que ser el centro (cfr. 11, 28s) a todos los hijos de su Pueblo y, con ellos, a todos los demás hijos de Dios (cfr. *Jn* 11, 52). La imagen con que se da color imaginativo a esta *congregación* es de conmovedora ternura popular: **como la gallina congrega a sus polluelos bajo las alas.** La expresión tenía sabor teológico: al instinto religioso de Israel le daba paz decirse y sentirse abrigado "bajo las alas de Yahveh" [405].

Las últimas palabras: **y no habéis querido,** se dirigen (en virtud del contexto de *Mt)* a los "escribas y fariseos"; es decir, a los responsables de la no aceptación del Mesías por parte de Israel en la perspectiva de este capítulo 23 (cfr. v. 13). El redactor ve en un mismo plano su resistencia al esfuerzo personal de Jesús y al de los misioneros judeocristianos, resistencia con la que frustraron la institución de la "Congregación", *Synagōgē* o *Ekklēsia* escatológico-mesiánica en "Jerusalén"—entiéndase: en el Pueblo de Israel—.

---

402 Vgr., *Is* 65, 12; 66, 4; *Jer* 7, 13; *Prov* 1, 24.

403 En el género sapiencial, del que hay un leve reflejo en estos últimos versículos, el tema se desarrolla en las siguientes fases: La *Sabiduría* escoge por morada Jerusalén *(Eclo* 24, 8ss); invita *(Eclo* 24, 19; *Prov* 9, 1ss); no se le hace caso, y se retira (cfr. *Prov* 1, 24ss).

404 Por eso la exclamación *"¡cuántas veces...!"* no afirma (ni apenas sugiere de por sí) el hecho de que Jesús ejerciera reiteradas veces su ministerio personal, no sólo en Galilea, sino también en Judea y Jerusalén. El hecho consta por el testimonio independiente del cuarto Evangelio, corroborado por algunos otros indicios de los Sinópticos.

405 Textos preciosos en el Libro de los Salmos: 17 [16], 8; 36 [35], 8; 57 [56], 2; 61 [60], 5; 63 [62], 8; 91 [90], 4. Cfr. también *Dt* 32, 11 y *Rut* 2, 12. Los rabinos hablaban de *las alas de la Shekináh* (cfr. comentario al versículo siguiente).

El reproche *"Jerusalén, Jerusalén..."*, seguía resonando en el corazón de la iglesia de Mateo durante el último tercio del primer siglo.

b) *Oráculo profético de castigo*

Se reflejan en él algunos textos de Jeremías (12, 7 y 22, 5s): **Mirad, vuestra Casa es abandonada**[406]. El verbo *(aphíetai)* está en "pasivo teologal" (→ 5, 5); equivale, por tanto, a: *Dios abandona...* Era un axioma de la religiosidad bíblica: "si abandonáis a Dios, Dios os abandonará". Precisamente por proclamarlo fue lapidado el profeta Zacarías, hijo de Yehoyadá *(2 Cr* 24, 20; cfr. *Mt* 23, 35). El *abandono* por parte de Dios consiste en enviar Dios un ejército *(2 Cr* 24, 23ss) que devasta el país, ciudad y Templo *(1 Re* 9, 6-9) reduciéndolo a un desierto *(Jer* 22, 6-9; 12, 7-13).

Ezequiel escenifica este *abandono* en la visión de la Gloria de Yahveh (→ 17, 2. 5) que sale del Templo por la parte oriental *(Ez* 10, 18s), deteniéndose en el monte de los Olivos (11, 22s). Mateo actualiza esta visión en el definitivo abandono de "Jerusalén" cuando Jesús sale del Templo (24, 1)[407] hacia el monte de los Olivos, donde se sienta (24, 3) para desarrollar en lenguaje apocalíptico algunos aspectos de este oráculo profético del versículo 38. En el pensamiento cristológico de Mateo, Jesús es la *Shekináh* (→ 17, 5) o Presencia de Dios en medio de su Pueblo (→ 18, 20; cfr. 1, 23 y 28, 20)[408].

La expresión: *vuestra* Casa (en contraste con *"mi* Casa": 21, 13) se refiere (en virtud del contexto) a la misma "Jerusalén" en cuanto personificaba una fase provisional, ya fenecida, del Pueblo de las promesas, para quien el Templo era signo, corazón y centro de su destino. El *abandono* del Templo (cfr. 24, 2 y 15) señala el punto final de la misión del Pueblo. El hebraísmo: *"mirad..."* (o "he aquí..." → 17, 5) acentúa la inminencia de este abandono.

---

406 Bastantes manuscritos subrayan la idea de "abandonar" añadiendo el adjetivo *erēmos: desierta*. Es probable que este pleonasmo sea original del mismo redactor (Mateo), reflejando *Jer* 22, 5s y preparando *Mt* 24, 15.

407 Cfr. también el comentario a las últimas palabras de *Mt* 16, 4.

408 Entre los relatos populares que se añadieron a la historia de la destrucción del Templo por los romanos el año 70, tuvo especial difusión el que afirmaba haberse oído desde el Santuario una voz diciendo que la Divinidad se marchaba o se había marchado de allí: Jos. Fl., *De Bell. Jud.* 6, 5, 3 [299]; *Apocalipsis de Baruc* (aprox. año 95), 8, 1s; Tácito, *Historiarum* 5, 13, 3. En el círculo de difusión de estos relatos, la intimación profética de Jesús ("vuestra Casa es abandonada [por Dios]") debió de tener especial resonancia.

c) *Despedida y ausencia*

En la última frase Jesús afirma el hecho inmediato de su separación, manifestada a los ojos, en el versículo siguiente (24, 1) por su salida del Templo y de Jerusalén: **Porque os digo: Ya no me veréis más, a partir de ahora...** La negación, en el texto original *(ou mē)*, es enfática. La forma adverbial griega traducida por: "a partir de ahora" *(ap'árti)*, es exclusiva de Mateo entre los Sinópticos [409], y señala, siempre en boca de Jesús [410] una línea divisoria entre los últimos pasos de su vida mortal y la futura glorificación: **hasta que digáis: "Bendito el que viene en Nombre del Señor"** *(Sal* 118 [117], 26). El subrayado intencional está en la expresión: *"el que viene"* (cfr. 11, 3). Al situar redaccionalmente Mateo (no *Lc)* estas palabras en un contexto posterior a la "venida" y entrada de Jesús en Jerusalén (→ 21, 9), indica como término final *("hasta que...")* del paréntesis de Ausencia que empieza *"a partir de ahora"* otra VENIDA gloriosa (tema del capítulo siguiente), en la que Jesús se ofrecerá de nuevo a los ojos de Israel.

Como pregustación de esta Venida escatológica, la mayor parte de comentaristas sienten entreabrirse en estas últimas palabras, tan próximas al grito: *¡Hosanna al Hijo de David!* (21, 9), una esperanza de reconciliación entre Jesús y el Israel temporal-histórico, condicionada a su reconocimiento como Mesías [411]. San Mateo se encontraría así, una vez más, en paralelismo de fondo con San Pablo (cfr. *Rom* 11, 25-32) [412].

---

409 Cfr. *Jn* 13, 19 y 14, 7.

410 Las únicas tres veces que es empleada dicha fórmula, en contexto inmediato de la Pasión: 23, 39; 26, 29 y 26, 64.

411 *Habent Iudaei datum sibi tempus paenitentiae: confiteantur benedictum qui venit in nomine Domini, et Christi ora conspicient.* San Jerónimo, *Comment. in Mt.*, lib. IV (in 23, 39): ML 26, 182; CC 77, 222.

412 Cfr. también *Lc* 21, 24b. Sin embargo, debido a la imprecisión de la frase en sí misma y a la del lenguaje profético-apocalíptico en general, será siempre dudoso el sentido de esta segunda parte del último versículo. Podría referirse a la "Venida" de Cristo formalmente en cuanto Juez, y a su tardío reconocimiento por parte de los que, habiendo sido sus enemigos, sólo entonces lo "verán" o reconocerán: cfr. *Ap* 1, 7 y *Mt* 24, 30 compar. con 26, 64.

BIBLIOGRAFIA

20, 17-19

Sobre las profecías de la Pasión en general: A. FEUILLET, *Les trois grandes prophéties de la Passion et de la Résurrection des évangiles synoptiques,* RThom 67 (1967) 533-560; 68 (1968) 41-74; J. JEREMIAS, *Gesù predice la sua passione, morte e resurrezione,* Parole di Vita 15 (1970) 81-93; H. SCHÜRMANN, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?,* en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freib. i. B. 1973, págs. 325-363.

20, 20-23

A. FEUILLET, *La coupe et le baptême de la Passion,* RB 74 (1967) 356-391.

20, 24-28

El interés suele centrarse en la teología del v. 28b, extendiéndose a la doctrina de la *Redención* en el conjunto del N. T. Bibliografía abundante en H. J. COMBRINK, *Die diens van Jesus* (escrito en afrikaans), Amsterdam 1968, 201 págs. [bibliogr. en págs. 172-194]. Algunos estudios: A. FEUILLET, *Le logion sur la rançon,* RScPhilt 51 (1967) 365-402; R. E. DAVIES, *Christ in Our Place - the Contribution of the Prepositions,* TyB 21 (1970) 71-91; H. THYEN, *Studien zur Sündenvergebung im N. T. und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen* (FRLANT 96), Göttingen 1970, 281 págs.; J. ALONSO, *Historicidad del Evangelio de Marcos en la presentación de la muerte de Jesús como muerte redentora,* EstBí 21 (1962) 23-36; L. DE LORENZI, *Gesù Lytrotês: Atti 7, 35,* RBibIt 7 (1959) 294-321; 8 (1960) 10-41; J. JEREMIAS *Das Lösegeld für Viele,* Jud 3 (1947) 249-264 (reprod. en *Abba,* Stud. z. neut. Theol. u. Zeitgesch., 1966, págs. 216-229).

20, 29-34

A. Fuchs, *Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik* (AnBib 49), Roma 1971, X-217 págs. [espec. páginas 18-37 y 45-170]; A. Paul, *La guérison de l'aveugle (des aveugles) de Jéricho,* Foi et Vie 69 (1970) 44-69; H. W. Parrott, *Blind Bartimaeus Cries out Again,* EvQ 32 (1960) 25-29; Z. C. Hodges, *The Blind Men at Jericho,* BS 122 (1965) 319-330; R. Beauvery, *La route romaine de Jérusalem à Jéricho,* RB 64 (1957) 72-101.

21-25

E. Schweizer, *Matthäus 21-25,* en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid) Freib. i. B. 1973, págs. 364-371.

21, 1-22

J. W. Doeve, *Purification du Temple et Desséchement du Figuier. Sur la Structure du 21ème Chapitre de Matthieu et parallèles,* NTS 1 (1954/55) 297-308.

21, 1-11

Exposición minuciosa y bibliografía: P. Zarrella, *L'entrata di Gesù in Gerusalemme nella redazione di Matteo* (21, 1-17), en *Atti del V Convegno biblico francescano* (1969), Assisi 1971, págs. 111-133 (= ScuolC 98 [1970] 89-112). Otros estudios: A. Paul, *L'entrée de Jésus à Jérusalem,* AsS (II) 19 (1971) 4-26; H. Patsch, *Der Einzug Jesu in Jerusalem,* ZTK 68 (1971) 1-26; A. Frenz, *Mt XXI 5. 7,* NT 13 (1971) 259-260; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament: The Palm Sunday Colt,* NT 13 (1971) 241-258; B. A. Mastin, *The Date of the Triumphal Entry,* NTS 16 (1969/70) 76-82; J. Dupont, *L'entrée messianique de Jésus à Jérusalem,* AsS (I) 37 (1965) 46-62; W. Trilling, *Der Einzug in Jerusalem Mt 21, 1-17,* en *Neutestamentliche Aufsätze* (Fests. J. Schmid), Ratisbona 1963, págs. 303-309; J. Blenkinsopp, *The Oracle of Judah and the Messianic Entry,* JBL 80 (1961) 55-64; H. W. Kuhn, *Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums,* ZNW 50 (1959) 82-91; O. Michel, *Eine philologische Frage zur Einzugsgeschichte,* NTS 6 (1959/60); W. Bauer, *Der Palmesel,* en *Aufsätze und kleine Schriften,* Tübingen 1967, págs. 109-121 (= [en inglés] JBL 72 [1953] 220-229).

21, 6 (forma literaria: orden - cumplimiento)

R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium,* BZ 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-95.

21, 9

T. Delforge, *Benedictus qui venit...*, BiViChr 72 (1966) 55-62.

21, 9 (Hosanna)

E. Lohse, *"Hosianna"*, NT 6 (1963) 113-119; J. Jeremias, *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus, III*, ZNW 50 (1959) 273s; J. S. Kennard, *"Hosanna" and the Purpose of Jesus*, JBL 67 (1948) 171-176; E. Werner, *"Hosanna" in the Gospels*, JBL 65 (1946) 97-122. Cfr. también ET 53 (1941/2) 212-214 [F. F. Bishop]; 52 (1940/1) 357 [C. T. Wood]; 52 (1940/1) 76-77 [F. D. Coggan].

21, 11 (tema: Jesús Profeta)

F. Gils, *Jésus Prophète d'après les Évangiles Synoptiques*, Louvain 1957, XI-196 págs.; I. Panagopoulou, *O Prophetes apo Nazaret*, Athenai 1973, 226 págs.; K. H. Schelkle, *Jesus - Lehrer und Prophet*, en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freib. i. B. 1973, páginas 300-308.

21, 12-17

R. H. Hiers, *Purification of the Temple: Preparation for the Kingdom of God*, JBL 90 (1971) 82-90; É. Trocmé, *L'expulsion des marchands du Temple*, NTS 15 (1968/69) 1-22; N. Q. Hamilton, *Temple Cleansing and Temple Bank*, JBL 83 (1964) 365-372; V. Eppstein, *The historicity of the Gospel account of the Cleansing ot the Temple*, ZNW 55 (1964) 42-58; C. Roth, *The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV, 21*, NT 4 (1960) 174-181.

21, 14-16

S. Légasse, en *Jésus et l'enfant* (París 1969) págs. 43-50 y 246-268.

21, 18-22

E. Cortés, *El secamiento de la higuera a la luz de los profetas del A. T. y de sus targumim*, Estudios Franciscanos 70 (1969) 5-22 (cfr. 69 [1968] 41-68); J. G. Kahn, *La parabole du figuier sterile et les arbres récalcitrants de la Genèse*, NT 13 (1971) 38-45; J. D. M. Derrett, *Figtrees in the N. T.*, HJ 14 (1973) 249-265; G. Münderlein, *Die Verfluchung des Feigenbaumes*, NTS 10 (1963/64) 89-104; J. N. Birdsall, *The Withering of the Fig-Tree*, ET 73 (1961/62) 191; H. W. Bartsch, *Die "Verfluchung" des Feigenbaumes*, ZNW 53 (1962) 256-260; A. de Q. Robin,

The Cursing of the Fig Tree in Mark XI. A Hypothesis, NTS 8 (1961/62) 276-281.

21, 23-27

R. Karpiński, *EXOUSIA à la base de l'enseignement de Jésus et de la mission apostolique selon S. Matthieu,* Roma 1968, págs. 83-94; G. S. Shae, *The Question on the Authority of Jesus,* NT 16 (1974) 1-29.

21, 28-32

H. Merkel, *Das Gleichnis von den "ungleichen Söhnen",* NTS 20 (1973/74) 254-261; J. Dupont, *Les deux fils dissemblables,* AsS (II) 57 (1971) 20-32; J. D. M. Derrett, *The Parable of the Two Sons,* ST 25 (1971) 109-116; A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo,* Madrid 1972, II, págs. 84-105; J. R. Michaels, *The Parable of the Regretful Son,* HarvTR 61 (1968) 15-26; R. Silva, *La parábola de los dos hijos,* CuBí 22 (1965) 98-105; J. Schmid, *Das textgeschichtliche Problem der Parabel von den zwei Söhnen,* en *Vom Wort des Lebens* (Fests. M. Meinertz), Münster 1951, págs. 68-84.

21, 31

B. Prete, *Il senso del "logion" di Gesù in Mt 21, 31,* BibO 12 (1970) 49-58.

21, 33 - 22, 14

R. J. Dillon, *Towards a Tradition-History of the Parables of the True Israel* (Matthew 21, 33 - 22, 14), Bib 47 (1966) 1-42.

21, 33-46

Exposición e información minuciosa hasta 1949: S. M. Gozzo, *Disquisitio critico-exegetica in parabolam N. Testamenti de perfidis vinitoribus,* Romae 1949, XVI-206 págs. Estudios recientes: J. E. and R. R. Newell, *The Parable of the Wicked Tenants,* NT 14 (1972) 226-237; A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (StANT 29), München 1971, págs. 49-57; J. D. Crossan, *The Parable of the Wicked Husbandmen,* JBL 90 (1971) 451-465; J. D. M. Derrett, *The Parable of the Wicked Vinedressers,* en *Law in the N. T.,* London 1970, páginas 286-312 (aprox. = *Fresh Ligth on the Parable of the Wicked Vinedressers,* RIDA 10 (1963) 11-41); R. Silva, *La parábola de los renteros homicidas,* Compostellanum 15 (1970) 319-353; J. D. M. Derrett, *"The Stone that the Builders Rejected",* TU 102 (Studia Evangelica IV,

1), 1968, págs. 180-186; M. BLACK, *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament*, NTS 18 (1971/72) 1-14 [espec. 11-14]; H.-J. KLAUCK, *Das Gleichnis vom Mord im Weinberg*, BiLe 11 (1970) 118-145; M. HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, ZNW 59 (1968) 1-39; F. MUSSNER, *Die bösen Winzer nach Matthäus 21, 33-46*, en *Antijudaismus im Neuen Testament?*, München 1967, págs. 129-134; X. LÉON-DUFOUR *La parabole des vignerons homicides*, en *Études d'Évangile*, Paris 1965, págs. 303-344; R. SWAELES, *La parabole des vignerons homicides*, AsS (I) 29 (1966) 36-51; R. SWAELES, *L'arrière-fond scripturaire de Matt. XXI. 43 son lien avec Matt. XXI. 44*, NTS 6 (1959/60) 310-313; S. PEDERSEN, *Zum Problem der vaticinia ex eventu (Eine Analyse von Mt 21, 33-46 par.; 22, 1-10 par.)*, ST 19 (1965) 167-188; W. TRILLING, *Das Winzergleichnis*, en *Das Wahre Israel* ([3]1964) págs. 55-65; E. E. LE BAS, *Was the Corner Stone of Scripture a Pyramidion?*, PEQ 78 (1946) 103-115.

22, 1-14

A. WEISER, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (StANT 29), München 1971, págs. 58-71; A. VÖGTLE, *Die Einladung zum grossen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, págs. 171-218; D. O. VIA JR., *The Relationship of Form to Content in the Parables: The Wedding Fest*, Interpr 25 (1971) 171-184; J. J. M. DERRETT, *The Parable of the Great Supper*, en *Law in the N. T.*, London 1970, págs. 126-155; J. DUPONT, *In parabola magni convivii (Matth 22, 2-14; Luc 14, 16-24) historia salutis delineatur*, en *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II* (1966), Typ. Polygl. Vaticanis 1968, págs. 455-459; J. DUPONT, *Les invités au festin*, en *Les Béatitudes*, II, Paris 1969, páginas 258-276; R. SILVA-T. NIETO, *Estudio crítico-literario e interpretación de la parábola de las bodas y de la gran cena*, Compostellanum 9 (1964) 173-206 [349-382]; R. SWAELES, *La parabole du festin nuptial*, AsS (I) 74 (1963) 33-49; R. SWAELES, *L'orientation ecclésiastique de la parabole du festin nuptial en Mt XXII. 1-14*, ETL 36 (1960) 655-684; V. HASLER, *Die königliche Hochzeit, Matth 22, 1-14*, TZ 18 (1962) 22-35; W. TRILLING, *Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl*, BZ 4 (1960) 251-265; A. VACCARI, *La parabole du festin de noces*, RSR 39 (1951) [= Mélanges J. Lebreton, I], págs. 138-145; H. SCHLIER, *Der Ruf Gottes (Mt* 22, 1-14), en *Besinnung auf das N. T.*, Freib. i. B. 1964, págs. 219-226 (= Geist und Leben 28 [1955] 241-8); F. HAHN, *Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl*, en *Verborum Veritas* (Fests. G. Stählin), Wuppertal 1970, págs. 51-82.

22, 7

K. H. Rengstorf, *Die Stadt der Mörder* (Mt 22, 7), BZNW 26 (=Judentum Urchristentum Kirche [Fests. J. Jeremias]), 1960, págs. 106-129 [[2]1964]. Cfr. además el estudio de S. Pedersen citado a propósito de 21, 33-46

22, 11-13

E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible,* Lyon 1966, páginas 278-319: VII. La robe nuptiale; J. B. Bauer *De veste nuptiali,* VD 43 (1965) 15-18; K. Haacker, *Das hochzeitliche Kleid von Mt 22, 11-13 und ein palästinischen Märchen,* ZDPV 87 (1971) 95-97; G. Wainwright, *Mt XXII. 11-13: une controverse primitive sur l'admission à la Sainte Cène,* TU 112 (Studia Evangelica VI), 1973, págs. 595-598; G. R. Castellino, *L'abito di nozze nella parabola del convito e una lettera di Mari,* EstE 34 (1960) [Miscelánea Andrés Fernández], págs. 819-824; K. R. J. Cripps, *A Note on Matthew XXII.* 12, ET 69 (1957/58) 30.

22, 14

J. Dupont, *Beaucoup d'appelés, peu d'élus,* en *Les ouvriers de la vigne,* AsS (I) 22 (1965) 46-51; E. Boissard, *Note sur l'interprétation du texte "Multi sunt vocati, pauci vero electi",* RThom 52 (1952) 569-585; E. F. Sutcliffe, *Many Are Called But Few Are Chosen,* IrTQ 28 (1961) 126-131; I. Daumoser, *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern,* Meisenheim am Glan 1954, 256 págs. [*Mt* 22, 14 en págs. 186-212]; K. Stendahl, *The Called and the Chosen. An Essay on Election,* en *The Root of the Vine* (ed. A. Fridrichsen), London 1953, págs. 63-80; M. Brunec, *Multi vocati - pauci electi,* VD 26 (1948) 88-97. 129-143. 277-290.

22, 15-46

D. Daube, *Four Types of Questions,* JTS 2 (1951) 45-48 (y págs. 158-169 en *The New Testament and Rabbinic Judaism,* London 1956).

22, 15-22

C. H. Giblin, *"The Things of God" in the question concerning tribute to Caesar,* CBQ 33 (1971) 510-527; J. D. M. Derrett, *"Render to Caesar...",* en *Law in the N. T.,* London 1970, págs. 313-338; A. Bea, *"Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio",* CC 109 III (1958) 572-583; J. S. Kennard, jr., *Render to God! A study of the Tribute Passage,* New York 1950, XII-148 págs.; I. Abrahams, *"Give unto*

Caesar", págs. 62-65 de *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 1917, [2]1967.

Muchos escritores pasan de la consideración de este texto a una temática general, sugerida por el título de una de las obras más características en este sentido: O. CULLMANN, *Dieu et César*, Neuchâtel 1956, 121 págs.

El interés o pasión del tema se ha vuelto a centrar, estos últimos años, en torno al interrogante sobre la relación, simpatía o colaboración de Jesús con los "revolucionarios" de su país y tiempo. La literatura es abrumadora, no siempre serena ni respetuosa con los datos objetivos. El punto de referencia suelen ser (con una palabra convencional que responde a un concepto impreciso) *"los zelotas"*. Información asequible: B. CELADA, *Partidos político-religiosos y cristianismo naciente: Sicarios y zelotas*, CuBí 24 (1967) 94-111 (cfr. G. BAUMBACH en TLZ 90 [1965] 727-740; 92 [1967] 257-8; en BiLi 41 [1968] 2-25, etc.). Obra básica de documentación: M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden/Köln 1961, XIV-406 págs. Obras recientes de orientación: O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel 1970, 87 págs. (cfr. J. LEAL en CuBí 28 [1971] 195-201); M. HENGEL, *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris 1973, 121 págs. [trad. de Calwer Hefte 110 (Stuttgart 1970): *War Jesus Revolutionär?* y 118 (1971): *Gewalt und Gewaltlosigkeit*]. Muy positivo el estudio de J. ALONSO, *La muerte de Jesús en relación con la política*, Sal Terrae 51 (1963) 193-203, así como el de H. MERKEL, *War Jesus ein Revolutionär?* BiKi 26 (1971) 44-47. Sobre la verdadera identidad de los llamados "zelotas" queda mucho por discutir; cfr., entre otros muchos artículos recientes: M. SMITH, *Zealots and Sicarii*, HarvTR 64 (1971) 1-19; V. NIKIPROWETZKY, *Sicaires et Zélotes*, Semitica 23 (1973) 51-64. Uno de los libros que, en su erudición, más ha desorientado ha sido el de S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, XVI-413 (síntesis en TU 102 [Studia Evangelica IV], 1968, págs. 8-20; cfr. NTS 17 [1970/71] 453).

En cuanto a los HERODIANOS, mencionados de paso en el versículo 16, cfr. H. W. HOEHNER, *Herod Antipas*, Cambridge 1972, págs. 331-342. Singular opinión reciente de C. DANIEL en RQumran 6 (1967) 31-53 y 7 (1970) 397-402.

22, 23-33

BÉDA RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1972, págs. 24-39; S. BARTINA, *Jesús y los saduceos. "El Dios de Abraham, de Isaac, y de Jacob es El que hace existir"*, EstBí 21 (1962) 151-160; E. E. ELLIS, *Jesus, the Sadducees and Qumran*, NTS 10 (1963/64) 274-279; F. DREYFUS, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts*, RB 66 (1959) 213-224; G. CARTON, *Comme des anges dans le ciel*, BiViChr

28 (1959) 46-52; L. F. RIVERA, *"Abraham, Isaac y Jacob" y la Resurrección*, RBíb 20 (1958) 199-202. Cfr. A. Ammassari en BibO 15 (1973) 65-73

Documentación y bibliografía sobre *los Saduceos:* J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, Paris 1972, 464 págs.; K. MÜLLER, *Jesus und die Sadduzäer*, en *Biblische Rand bemerkungen* (Fests. R. Schnackenburg), Augsburg 1974, págs. 3-24.

22, 34-40

T. VAN DEN ENDE, *La Loi et les Prophètes*, AsS (II) 61 (1972) 18-27; B. VAN IERSEL, *Les lignes fondamentales de notre vie chrétienne*, AsS (I) 71 (1963) 27-44 [espec. 29-31]; CH. BURCHARD, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Fests. J. Jeremias), Göttingen 1970, páginas 39-62; J. ERNST, *Die Einheit von Gottes - und Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu*, TGl 60 (1970) 3-14; J. B. STERN, *Jesus' Citation of Dt 6, 5 and Lv 19, 18 in the Light of Jewish Tradition*, CBQ 28 (1966) 312-316; N. LOHFINK, *Das Hauptgebot* (AnBib 20), Roma 1963; H. MONTEFIORE, *Thou shalt love the Neighbour as Thyself*, NT 5 (1962) 157-170; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, I, Paris 1958, páginas 38-46.

22, 41-46

J. A. FITZMYER, *The Son of David tradition and Mt 22: 41-46 and parallels*, Conc 10 (1966) 40-46 (y en *Essays of the Semitic Background of the N. T.*, London 1971, págs. 113-126); G. SCHNEIDER, *Die Davidssohnfrage*, Bib 53 (1972) 65-90; B. VAN IERSEL, *Les lignes fondamentales de notre vie chrétienne*, AsS (I) 71 (1963) 27-44 [espec. págs. 32-44]; B. VAN IERSEL, *Fils de David et Fils de Dieu*, en *La Venue du Messie* (Recherches Bibliques 6), Bruges 1962, págs. 113-132; E. LÖVESTAM, *Die Davidssohnfrage*, SEA 27 (1962) 72-82; F. GÖSSMANN, *"Scabellum pedum tuorum"*, Div 11 (1967) 31-53.

Sobre el tema (Jesús)-KYRIOS: O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, III, 1: Jésus le Seigneur (Kyrios), Neuchâtel 1958, páginas 169-205. Con criterio restrictivo: G. D. KILPATRICK, *"Kurios" in the Gospels*, en *L'Évangile, hier et aujourd'hui* (Mélanges F.-J. Leenhardt), Genève 1968, págs. 65-70; *Kyrios again*, en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freib. i. B. 1973, págs. 214-9.

Capítulo 23

E. HAENCHEN, *Matthäus 23*, ZTK 48 (1951) 38-63 (= *Gott und Mensch*, Tüb. 1965, págs. 29-54). C. H. DODD, en *Matthew and Paul*, ET (1946/47) 296-7; W. PESCH, *Theologische Aussagen der Redaktion von Matthäus 23*,

en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freib. i. B. 1973, páginas 286-299.

Sobre LOS FARISEOS en su propia significación histórico-religiosa y en su relación con Jesús y con el Cristianismo la bibliografía es inmensa y en constante renovación. Con frecuencia, no exenta de carga emotiva, ya en un sentido ya en otro. Obra informativa fundamental: J. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, Leiden 1971, Part I: XVI-419 págs.; Part II: XIV-353 págs.; Part III: XVI-427 págs. ["Bibliographical Reflections" en III, págs. 320-368]. Obra clásica: L. FINKELSTEIN, *The Pharisees*, Philadelphia 1938, 2 vols. XXVIII-793 págs. (ampliamente revisada la 3.ª edición de 1962); recensión y crítica en JQR 56 (1965/66) 337-353 [S. B. Hoenig]. En relación con el Cristianismo: E. RIVKIN, *Prolegomenon* (págs. VII-LXX) a la reedición de 1969 (N. Y.) de W. O. E. OESTERLEY - H. LOEWE - E. I. J. ROSENTHAL, *Judaism and Christianity*, vol. I, 1937, 304 págs.; vol. II, 1937, XXII-371 págs.; vol. III, 1938, XIV-248 págs. (recensión en RB 78 [1971] 144s). Diversos estudios: J. BOWKER, *Jesus and the Pharisees*, Cambridge 1973, XI-192 págs.; G. BAUMBACH, *Jesus und die Pharisäer*, BiLi 41 (1968) 112-131; H. MERKEL, *Jesus und die Pharisäer*, NTS 14 (1967/68) 194-208; R. MEYER y H.-F. WEISS en Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Band 110, Heft 2, Berlin 1965, págs. 1-88 y 91-132 [*Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus*, y *Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des N. T.*]; A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leiden 1964, XIII-184 págs.; B. R. HALSON, *A Note on the Pharisees*, Theology 67 (1964) 248-251; C. GRUBER-MAGITOT, *Jésus et les Pharisiens*, Paris 1964, 453 págs. [ejemplo característico de "carga afectiva"]; T. F. GLASSON, *Anti-Pharisaism in St. Matthew*, JQR 51 (1960/61) 316-320; S. ZEITLIN, *The Pharisees*, JQR 52 (1961/62) 97-129, y *The Origin of the Pharisees Reaffirmed*, JQR 59 (1969) 255-267.

23, 1-12

I. GOMÁ, *Fraternité et service pastoral*, AsS (II) 62 (1970) 21-32.

23, 2

M. GINSBURGER, *La "chaire de Moïse"*, REJ 90 (1931) 161-165; I. RENOV, *The Seat of Moses*, IEJ 5 (1955) 262-267.

23, 5 ("filacterias")

Y. YADIN, *Tefillin from Qumran* (X Q Phyl 1-4), Jerusalem, 1969, 44 + 32 págs., 20 láminas (cfr. RQumran 7 [1969-71] 403-416 [M. Bail-

let]); *Discoveries in the Judaean Desert, I. Qumran Cave* I (D. Barthélemy - J. T. Milik), Oxford 1955, págs. 7. 72-76 y pl. I (5-7) y XIV; II. *Les Grottes de Murabba'at* (P. Benoit - J. T. Milik - R. de Vaux), Oxford 1961, Texte, págs. 80-85, Planches XXII-XXIV; III. *Les "petites Grottes" de Qumran* (M. Baillet - J. T. Milik - R. de Vaux), Oxford 1962, Textes, págs. 149-157. 178, Pl. XXXII-XXXIII, XXXVIII, 8.

23, 7 ("Rabbi")

H. Shanks, *Origins of the Title "Rabbi"*, JQR 59 (1968/69) 152-157 (réplica de S. Zeitlin en las págs. 158-160. Misma controversia entre ambos en JQR 53 [1962/63] 337-345 y 345-349).

23, 8-10

R. S. Barbour, *Status and Titles*, ET 82 (1970/71) 137-142; J. T. Townsend, JTS 12 (1961) 56-59; S. Légasse en RB 68 (1961) 333-339; C. Spicq, *Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu, XXIII, 10?*, RB 56 (1959) 387-396; A. Colunga, *"A nadie llaméis padre sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos"*, Miscelánea Ubach, Montserrat 1953, págs. 333-347; L. Saggin, *Magister vester unus est, Christus*, VD 30 (1952) 205-213.

23, 13-36

W. G. Kümmel, *Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer*, en *"Antijudaismus im Neuen Testament?"*, München 1967, páginas 135-147 (y 208s). Sobre la forma literaria *(Vae...!)*: W. Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle* (BZAW 125), Berlin-N. Y. 1972, VIII-91 págs. Cfr. G. Wanke en ZAW 78 (1966) 215-218; R. J. Clifford en CBQ 28 (1966) 458-464; E. Gerstenberger en JBL 81 (1962) 249-263.

23, 15

J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956, páginas 9-16; H. J. Flowers, *Matthew XXIII. 15*, ET 73 (1961/62) 67-69; J. Hoad, *On Matthew XXIII. 15: A Rejoinder*, ET 73 (1961/62) 211-2; E. Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum*, Berlin 1960, 155 págs.; B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, N. Y. 1969, XXXIII-310 págs. (reimpresión actualizada de 1939; *Mt* 23, 15 en págs. 267-273).

23, 23

Cfr. el 25 Exkurs de Strack-Billerbeck, IV. 2, págs. 640-697: *Die Abgaben von den Bodenerzeugnissen.*

23, 29-31

J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958; *Drei weitere spätjüdische Heiligengräber*, ZNW 52 (1961) 95-101; J. D. M. DERRETT, *"You built the Tombs of the Prophets"*, TU 102 (Studia Evangelica IV), 1968, págs. 187-193.

23, 34-36

É. COTHENET, *Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu*, en *L'Evang. selon Mt. Rédaction et théologie*, Gembloux 1972, páginas 281-308; G. FRIZZI, *Carattere originale e rilevanza degli "apostoli inviati" in Q/Lc* 11, 49-51; 13, 34-35/*Mt* 23, 34-36. 37-39, RBibIt 21 (1973) 401-412; G. KLEIN, *Die Verfolgung der Apostel*, Luk 11, 49, en *Neues Testament und Geschichte* (Fests. O. Cullmann), Zürich-Tübingen 1972, págs. 113-124; O. J. F. SEITZ, *The Commission of Prophets and "Apostles"*, TU 102 (Studia Evangelica IV, 1), 1968, págs. 236-240; S. LÉGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, RB 68 (1961) 323-333. Sobre el problema "Zacarías hijo de Baraquías (?)", cfr. M. McNAMARA en *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27), Rome 1966, págs. 160-163, y bibliografía en R. H. GUNDRY, *The Use of the O. T. in St. Mt's Gospel*, Leiden 1967, págs. 86ss, nota 1. Sobre todo el contexto, cfr. también la bibliografía correspondiente al tema *Jesús-"Sophia"* en *Mt* 11, 19b.

23, 37-39

H. VAN DER KWAAK, *Die Klage über Jerusalem* (Matth. XXIII 37-39), NT 8 (1966) 156-170 (y bibliografía correspondiente al tema *Jesús-"Sophia"* en *Mt* 11, 19b).

XI

PROFECIA Y EXHORTACION ESCATOLOGICA

LA COMUNIDAD DE LOS ELEGIDOS ESPERA LA VENIDA DEL SEÑOR EN PERSEVERANTE FIDELIDAD ACTIVA DE AMOR Y SERVICIO

DOCTRINA ESCATOLOGICA DEL SEÑOR

Idea general

Resumen o guión de lectura

EXHORTACION PROFETICA A PROPOSITO DE LA VENIDA ESCATOLOGICA DEL SEÑOR

INTRODUCCIÓN (24, 1-4a)

PRIMERA PARTE: LA PARUSIA DEL HIJO DEL HOMBRE Y SUS PRELIMINARES

Primer ciclo: **Instrucciones y consignas generales para el período de dolor y testimonio previo al Fin** (24, 4b-14).

Segundo ciclo: **Avisos especiales para los días de la "gran tribulación" de Judea** (24, 15-28).

Tercer ciclo: **Anuncio y descripción de la Parusía** (24, 29-31).

Recapitulación: **El signo de la Parusía y su proximidad** (24, 32-33).

Transición: **Sólo Dios sabe el tiempo de la Parusía** (24, 36).

SEGUNDA PARTE: PUESTO QUE NADIE SABE LA HORA DE SU VENIDA, ESTAD SIEMPRE A PUNTO DE RECIBIRLE

Ejemplo bíblico del Diluvio (24, 37-39).

La Parusía, crisis de discernimiento y separación (24, 40-41).

La actitud de los que esperan al Señor: VELAR (24, 42).

"Como un ladrón en la noche..." (24, 43-44).

Las tres parábolas de la actitud escatológica en la Iglesia, siempre a punto de recibir al Señor:

El intendente, fiel o infiel, puesto al frente de los servidores de la Casa del Señor (24, 45-51).

Las vírgenes, prudentes o necias, que salen al encuentro del Esposo (25, 1-13).

Los siervos fieles, que hacen fructificar los bienes del Señor, y el siervo perezoso, que los mantiene improductivos (25, 14-30).

EPÍLOGO: DESCRIPCION PROFETICO-DIDACTICA DEL JUICIO FINAL (25, 31-46).

Prosigue y termina el *Ministerio de la Palabra en Jerusalén.* O, más exactamente, *sobre Jerusalén,* desde el monte de los Olivos, en tono de *revelación* o "apocalipsis".

Como la de todos los "Sermones" del Evangelio, también la meditación de éste pide sintonía de espíritu con la iglesia del evangelista.

Los primeros cristianos vivían en la esperanza activa de recibir pronto a Jesús, el *Hijo del Hombre,* cuando viniese "sobre las nubes del cielo" a dar vigencia definitiva al universal Reino de Dios.

Esta esperanza o expectación, religiosamente optimista, connotaba el *Fin* de "este mundo". En el horizonte del Israel que fue cuna del Cristianismo, el "Fin" podía cifrarse en la caída de sus instituciones. Sobre todo, de su Ciudad y Templo.

Hombres de su tierra y época, los primeros cristianos propendían a pensar, sentir y expresarse en clave "apocalíptica". Lenguaje fascinador para quien está en sintonía; desconcertante para los demás.

Siguiendo el esquema general de la Catequesis sinóptica, Mateo resume, en esta última gran antología doctrinal o "Sermón", el Mensaje escatológico cristiano, de doble filo: *Viene el Señor // Viene el Fin.* Páginas de intencionada oscuridad por su mismo género literario, son las que más iluminan el camino de la Fe.

Su texto definitivo es término de un laborioso proceso de redacción y tradición. El lector asiduo de Mateo ya está habituado a sus procedimientos de montaje, que no le quitan la confianza de percibir la voz auténtica del Maestro.

Como los demás Sinópticos, Mateo escribe esta Doctrina escatológica bajo la impresión del dolor de Jerusalén. Presentida como inminente, contemporánea o en recuerdo de próximo pasado, la catástrofe del año 70 arrebola estas páginas con resplandor de incendio. No menos que Lucas, Mateo ve en esta catástrofe la pena de

un pecado colectivo de infidelidad. Bajo este punto de vista, su "Sermón escatológico" es continuidad del capítulo precedente (23).

Su nota característica, como siempre, es la solicitud pastoral. No sin fundamento, teme que el prolongarse de la expectación ponga también en crisis la fidelidad de su iglesia. De ahí el afán de mantener viva o despertar en ella la actitud de "vigilancia" propia del hombre evangélico. La del que, sin preocuparse de saber en qué día u hora vendrá el Señor, está *habitualmente en acto:* siempre a punto de recibirle.

DOCTRINA ESCATOLOGICA DEL SEÑOR

Idea general

La VENIDA DEL HIJO DEL HOMBRE es el tema central de la última gran coordenación antológica de Palabras del Señor, que abarca los capítulos 24 y 25. La mayor parte de ediciones o comentarios la llaman "*Sermón escatológico*". (A veces, también, "*Apocalipsis sinóptico*"; pero esta denominación sólo puede referirse con propiedad a una parte del conjunto.)

Ya es un tópico advertir al lector de su proverbial oscuridad. Apenas se encontrará un autor, sea antiguo o moderno, que no empiece destacándola. Con ello, de paso, se pide disculpa anticipadamente de las reservas e imprecisiones en que por fuerza se tendrá que incurrir.

Por añadidura, la bibliografía (abrumadora por su cantidad y calidad, y en renovación incesante) todavía no ha conseguido marcar una línea de opinión común. Incluso hay monografías científicas sin más objetivo que el de informar acerca de las diversas corrientes. Iremos exponiendo con modestia nuestro parecer o nuestra duda. A veces tendremos que apartarnos de reconocidos maestros, aunque para coincidir con otros también dignos de estimación.

* * *

Todo el Evangelio según Mateo converge hacia el tema de la VENIDA DE JESUS, cuya misión y destino no es otra que la de encontrarse con los hombres a partir de Dios. El es el que tenía que venir (→ 11, 3); el que ha venido (→ 5, 17); el mismo que **vendrá**.

Este último aspecto, el definitivo de su misión, es el más destacado en San Mateo, quien contempla toda la obra de Jesús *sub luce Iudicii.* El Juicio, en efecto, es su pensamiento casi obsesivo; todos los arroyos de su catequesis desembocan en él. Será Jesús, el Hijo del Hombre, quien, juzgado y sentenciado un día por los hombres, vendrá a juzgar y sentenciar a los hombres para siempre. El "Sermón escatológico" es una sinfonía de instrucciones y consignas orientadas a la formación del recto criterio y actitud de los que esperan esta gran Venida, cuadro final o apoteosis en el drama secular de la Historia de la Salvación.

* * *

Como en algunos mensajes proféticos del Antiguo Testamento, a la perspectiva de este cuadro final se le sobrepone la visión teológica de un acontecimiento nacional contemporáneo, que, en el presente caso, es LA CAIDA DE JERUSALEN. Tales hechos contemporáneos no tendrían por sí mismos ningún valor especial más que el de añadir otro capítulo a la historia humana, casi siempre como resultado lógico de un juego de causas sociales y políticas. Pero el carisma profético, al contemplar el acontecimiento bajo la luz directa de Dios, ve en él la acción de la mano de Dios y, en consecuencia, lo interpreta como un *signo* suyo elevando así el acontecimiento a categoría teológica. De esta manera, la palabra profética transforma la catástrofe de una población o país en imagen, preludio y anticipación parcial del "Día de Yanveh" (cfr. 24, 36).

En el Sermón escatológico según Mateo, el primer plano de la visión profética de Jesús es *la profanación y ruina del Templo,* punto culminante y síntesis de la catástrofe de Jerusalén y de todo Israel. Este primer plano le resulta al evangelista psicológicamente tan próximo que condiciona, matiza y aun deforma su perspectiva de conjunto. Es verdad que, puesto en boca del Maestro, se trataba de una profecía o de un presentimiento a la distancia aproximada de una generación. Pero el evangelista que redacta y sus discípulos, han estado o están todavía, al menos de corazón, en el torbellino de la tragedia, que ellos consideran la más terrible de la Historia y, seguramente, la última.

* * *

Estos **dos planos**, el fin de Jerusalén y el fin de los tiempos, parecen sobreponerse, confundirse y desdibujarse el uno al otro como dos diapositivas colocadas simultáneamente ante el foco del proyector. De aquí proviene, en gran parte, la dificultad de estas páginas y las divergencias entre sus comentaristas. La mayoría de éstos, ya desde la era patrística, admiten el doble tema, aunque no siempre están de acuerdo en determinar qué secciones o versículos se refieren al uno y cuáles al otro. Bastantes aplicaron el principio de la "teoría antioquena": unas mismas expresiones tienen por objeto total tanto el plano inmediato como el último, que se corresponden en una misma línea como la pintura terminada responde al bosquejo o la realidad a su prefiguración.

No obstante, algunos autores modernos aplican todo el Apocalipsis sinóptico a sola la Parusía. Y otros se proponen demostrar que todo él habla únicamente de la caída de Jerusalén. Teniendo en cuenta que cada una de estas posiciones (con variados matices) la defienden autores de primera línea, no cabe duda de que el tema es realmente oscuro, y cabría pensar en una falta de realismo si uno se sintiese feliz por haber acertado en el exacto camino de su desarrollo.

La oscuridad proviene de la fuente misma. Maldonado, presuponiendo que el Sermón reproduce un esquema propio de Jesús, no tuvo reparo en aceptar que el Maestro, por condescendencia pedagógica, organizó su enseñanza sobre la base de un prejuicio erróneo de sus discípulos; a saber, el de que el fin del Templo tenía que coincidir con el fin del mundo [1]. La idea de Maldonado (que tiene sus raíces en escritos de Santos Padres) no queda desautorizada, antes al contrario, si admitimos que fue el mismo redactor o redactores del Sermón tal como aparece en el Evangelio quienes montaron su esquema utilizando fragmentos o pequeñas unidades tradicionales. Sus carismas de conocimiento no les libraban de la oscuridad ante el porvenir. Y por eso, cuando miraban al futuro, pesaba más en ellos el elemento afectivo (temor, deseo, esperanza, expectación, presentimiento...) que la certeza conceptual. Por añadidura, la catástrofe de la guerra judía encendió la imaginación apocalíptica de judíos y cristianos, ya bastante excitada por acontecimientos anteriores, sobre todo del tiempo de Calígula y de Ne-

[1] "*... media mihi placet sententia... Christum confuse de utraque respondisse, sicut confuse apostoli interrogaverant (...). Existimabant apostoli haec esse coniuncta, finem templi et finem mundi: noluit Christus hunc illis errorem eripere...* Comment. in *Mt* 24, 5.

rón. Nacido en un ambiente confuso, el Sermón escatológico no se presenta como una tesis, sino más bien como orquestación literaria de un estado de ánimo impreciso y complejo. Su lector no buscará en él la satisfacción de una curiosidad intelectual, precisamente cuando el Espíritu quiere suscitar a través de su ignorancia una actitud espiritual análoga a la de aquellos cristianos de entonces: la de quien espera ardientemente al Señor como si tuviera que llegar esta noche; pero cuida el mayor rendimiento de sus talentos a largo plazo, no sabiendo cuánto puede tardar. Mateo, pedagogo por temperamento, orienta toda su catequesis a la educación de esta actitud.

* * *

Antes del comentario va un GUION DE LECTURA con la intención, exclusivamente didáctica, de facilitar la visión de conjunto de estos dos capítulos. Un esquema lógicamente razonado hubiera requerido antes un atento análisis de la estructura del Sermón; trabajo difícil, por cuanto el sobrecargado "Sermón escatológico" según Mateo aparece más como el resultado de un esfuerzo de *compilación,* dirigido por el deseo de ofrecer la mayor plenitud posible de doctrina, que no como el desarrollo de un plan armónicamente preconcebido.

* * *

Este carácter de COMPILACION lo pone en evidencia un contraste sinóptico a simple vista con Marcos. El análisis crítico literario lo confirma y concreta.

La primera mitad del Sermón está formada en gran parte por un conglomerado confuso y poco homogéneo de frases, sin duda alusivas, en las que parece dominar el tono característico de los "*apocalipsis*". Mateo coincide en sustancia con Marcos, pero reelabora algunos temas, sobre todo cuando habla de las persecuciones y de la misión, y cuando previene contra el falso mesianismo.

La segunda parte es una *exhortación* en torno al tema de la "vigilancia", al que Marcos dedica solamente unas pocas líneas. Mateo, en cambio, coordina una larga serie de unidades independientes, casi todo ejemplos y parábolas (a veces, de doble tradi-

ción), que matiza y adapta a la situación concreta de sus destinatarios.

El incomparable cuadro del *Juicio final* sirve de corona a este Sermón y a todas las colecciones de Palabras del Señor según Mateo.

* * *

El núcleo fundamental y lo más característico de esta amplia compilación es el conglomerado incluído en la primera parte, único al que cabría dar, con discutible acierto, el título de "APOCALIPSIS". Es un mosaico de tópicos propios de este género literario. Casi todos reflejan uno o más textos del **Antiguo Testamento:** de Zacarías, Joel, Amós, Miqueas, Isaías, Génesis, Exodo... Pero el que más influyó en el pensamiento, imaginación y expresión literaria del redactor o redactores fue *Daniel* (caps. 7-12), hasta el punto de haberse dicho a veces, no sin exageración, que este "Apocalipsis sinóptico" [2] es algo así como un "midrash" de dicho profeta.

El relación con el resto del **Nuevo Testamento**, esta página, no obstante su apariciencia singular, no es un iceberg aislado. Hay otros textos análogos en contenido, expresión y forma, como se observará a lo largo del comentario. Los principales están en las *Cartas a los Tesalonicenses* y, naturalmente, en el *Apocalipsis* de Juan. Entre los escritos inmediatamente posteriores al Nuevo Testamento [3], el que más refleja el Sermón escatológico (y precisamente según Mateo) es la última sección de la *Didakhé* (16, 1-8).

* * *

Hemos usado convencionalmente hasta aquí las palabras *apocalipsis* y *apocalíptico* sin prejuzgar el GENERO LITERARIO de esta composición.

Se suelen distinguir en las palabras de Jesús y de la Iglesia primitiva dos tonalidades: la de *proclamación* o "kérygma" y la de enseñanza, *doctrina* o "didakhé" (vol. I, págs. 96. 156ss. 191ss). En

---

[2] Hace poco más de un siglo se abrió camino la hipótesis de que le preexistió, como documento base, un mensaje apocalíptico anónimo (seguramente judío no cristiano) compuesto en tiempo de Calígula. Los cristianos, y quizá concretamente Marcos, lo habrían aceptado (puesto en boca de Jesús e interpretando su pensamiento) a propósito de la tragedia del año 70. Nos limitamos a mencionar esta hipótesis sugestiva aunque innecesaria, en torno a la cual hay bibliografía reciente de primera calidad.

[3] Si no es contemporáneo, al menos en parte.

la primera resalta el carácter de Enviado; en la segunda, el de Maestro. Pero conviene añadir una tercera tonalidad: la de *paráklesis,* propia del Profeta (cfr. *1 Cor* 14, 3). La "paráklesis" o exhortación es una palabra cordial, que no va encauzada precisamente hacia la adquisición de una noticia o conocimiento, ni tampoco hacia su inmediata fructificación operativa en unos actos determinados, sino que busca poner en la sintonía de un mismo estado de ánimo al que habla con los que escuchan. Es una Palabra que alienta, reprende, pacifica, conforta, enardece.

Ahora bien, el leitmotiv de estos capítulos 24 y 25 es un artículo fundamental del *Kérygma* cristiano, que pasó luego a los Símbolos de fe: "[El Señor] vendrá con gloria, para juzgar a justos e injustos."

Esta verdad, sin embargo, no se ofrece aquí por sí misma, sino en cuanto ilumina con su luz escatológica y cristológica algunos de los aspectos más destacados de la *Doctrina* del Señor según Mateo; entre ellos y por encima de todos, la ley de la Caridad (25, 31-46).

Pero ambos valores, el de proclamación y el didáctico, están canalizados en un cauce de **paráklesis profética**, que da a todo el conjunto su fisonomía característica. La voz de Jesús presente en la Iglesia habla a los que, cansados de sufrir, temer y esperar, corren el riesgo de caer en las redes de un falso mesianismo de urgencia; a los que se han visto envueltos en crisis y hasta en fracasos colectivos de fidelidad cristiana; a los abatidos por la ruina de su país, Ciudad santa y Templo. Sobre todo, a los *responsables de la misión evangélica universal,* cuyo testimonio ya va connaturalmente unido a la *persecución.* Habla a los pastores de las iglesias en tentación de olvidar y sustituirse al único Pastor. Algunos de los creyentes están inquietos porque consideran inminente el Fin escatológico; otros languidecen en la inacción como si les constase que falta mucho todavía para el Fin. A esta iglesia particularmente compleja, que no es la de los primeros fervores, se dirigen estas Palabras del Señor como *Mensaje de exhortación profética.*

La tradición sinóptica situó este mensaje al término de la vida mortal de Jesús. Esta situación le da un cálido sentido humano de *despedida.* Existe en todas las literaturas, como género más o menos definido, el de "alocución de despedida" a los íntimos por par-

te del que va a morir. En la Biblia hay varios ejemplos (vgr., *Gén* 49; *Dt* 33, etc.), así como en la literatura judía extrabíblica (vgr. *Testamento de los XII Patriarcas,* etc.). En el Nuevo Testamento es sublime la de Jesús según Juan (13-17). En este caso excepcional, el leitmotiv ya no es precisamente: "Me voy y os dejo...", sino: "Volveré a vosotros." De manera semejante, en este peculiar *Sermón de despedida* de Jesús según los Sinópticos el primer plano es la expectación de su próxima gran Venida, que da por supuesta, evidentemente, su previa gran Ausencia.

En una alocución de despedida entra normalmente una cierta *transmisión* personal: ya de bienes, ya de espíritu, función o responsabilidad. En todas las de Jesús los discípulos reciben del Maestro el encargo de perpetuarle con su propia vida y acción. En la presente destacan dos aspectos de esta continuidad: la misión de proclamar el Evangelio y el destino de sufrir persecución por El y como El. Desde este punto de vista, estas páginas constituyen un segundo *Sermón misional* (o "código del misionero perseguido"), de horizonte más ancho que el primero (cap. 10).

* * *

Pero estos aspectos que hemos indicado, aunque positivos, son marginales. El centro de estas páginas lo constituye el Mensaje de Jesús como **Profeta escatológico.** La ESCATOLOGIA en Israel es consecuencia lógica de su fe en el señorío absoluto de Dios, lo mismo que en totalidad de espacio ("Señor de cielo y tierra": 11, 25), así también en totalidad de tiempo: "[Porque al Dios] de Israel (pertenece) todo el presente, el pasado y [el futuro]..." (1 QM, XVII, 4-5). Como el cielo y la tierra y cuanto en ella existe y sucede, *también la Historia es obra de sus manos.* Suyo fue el origen del mundo, de las naciones y del Pueblo elegido, e igual y totalmente suyo será el Fin. Con la particularidad de que el Fin es la razón de ser del origen, como el río que, al nacer en la fuente, ya no tiene más destino que, fecundando la tierra por donde pasa, ir a dar en el mar. El Israel que escuchaba a Dios tenía conciencia de no ser más que un "hacia el futuro". Los profetas iluminaron esta conciencia. El futuro era al presente lo que el cielo en contraste con la tierra: totalidad divina en perspectiva; "Reino de Dios" que viene. A la Escatología se le fue incorporando, paso a paso, el *Mesianismo,* y todo junto se revistió de *Apocalipsis.*

Jesús Profeta y Mesías vino a proclamar y realizar el Fin. La tensión creada por su anuncio escatológico no es más que la perspectiva horizontal *(futuro-presente)* de la nueva situación establecida por El entre lo humano y lo divino, expresada por una simbiosis entre el *cielo* y la *tierra* (→ 6, 10c). Teológicamente hablando, el río de la historia está en su desembocadura; sus aguas ya van mezcladas: ya no son todo suyas, ni todavía todo del mar. El hombre evangélico lleno de fe vive del "cielo" en la tierra y del futuro o *éskhaton* en el presente. El Reino de Dios le es a la vez presente e inminente, como la luz del sol cuando está a punto de salir.

Jesús haría tomar conciencia a sus oyentes de esta nueva situación (que hemos intentado sugerir, pero tiene mucho de superconceptual) mediante los *procedimientos pedagógicos* adecuados a su pueblo y a su época. Por eso, hablando en términos generales, el color descriptivo de sus enseñanzas escatológicas no podía menos de ser "apocalíptico". Hacía dos siglos que la apocalíptica estaba invadiendo la imaginación de los Pobres de Israel, sobre todo en los círculos más mesianistas. Hablando a la gente, el Maestro les anunciaría el Día de Yahveh, la definitiva intervención de Dios en el curso de la historia. Para esta gran esperanza, el libro de texto podía ser Daniel, y, sobre todo, la visión del Hijo del Hombre. A algunos discípulos en confianza les manifestaría la equivalencia entre la Venida del Hijo del Hombre y cierta misteriosa futura epifanía suya propia. Iluminaría a todo color sus didascalias con pinceladas del lenguaje imaginativo propio de los apocalipsis; pero únicamente en función de pedagogía popular, a fin de introducir así en el alma de los oyentes el *Mensaje profético y evangélico de una Escatología a la vez teológica y cristológica;* Mensaje que ya es objeto de Amor siéndolo todavía de Fe en Esperanza, porque Aquel que ha de venir, en cierto sentido ya ha venido.

* * *

Como en otros "Sermones" del primer Evangelio, también en éste se deja oír, como órgano del Pensamiento de Jesús, **LA VOZ DE LA IGLESIA.**

En efecto, el Jesús que habla desde el Monte de los Olivos (→ 24, 3), aun siendo el que va a ser entregado a la muerte dentro de dos días (26, 2), consciente de su limitación ante el Padre

(24, 36), habla ya con el tono del *Kyrios* de la Gloria, presente en la Iglesia.

Se dirige al pequeño grupo de sus "discípulos"; pero su parákle-sis a ellos responde también y mejor a la situación concreta de las comunidades cristianas psicológica y cronológicamente muy próximas a la caída de Jerusalén y su Templo.

La primera parte supone en torno a ellas cierta atmósfera de fiebre mesianista y escatológico-apocalíptica. El mensaje es una rectificación de criterio y un llamamiento a la calma: las guerras, calamidades, persecuciones, crisis y la misma profanación del Templo no marcan todavía la hora del Fin. "No os atemoricéis" (24, 6); "no os dejéis engañar" (24, 5. [11]. 23s. 26); "perseverad" (24, 13); "poneos a salvo" (24, 17ss)... Si entendemos el adjetivo "apocalíptico" en su acepción corriente, el "Apocalipsis sinóptico" resulta ser, paradójicamente, *antiapocalíptico.*

Mas, por otra parte, el mensaje mantiene en la comunidad cristiana su conciencia de Resto de Israel: son la última selección de los elegidos en la última generación de la historia para ser base, instrumento y primicias del Reino de Dios. La segunda mitad amonesta a algunos que, en las iglesias adultas y tal vez cansadas, van perdiendo esta conciencia. El Hijo del Hombre ya está a la puerta (24, 33). Su Venida es teológicamente y psicológicamente próxima, aunque se ignore el Día. El Señor de la Gloria sigue diciendo al corazón de la Iglesia cansada, como una noche en Getsemaní: *¡Velad!...*

* * *

Mateo ha encuadrado su Sermón en un contexto angustioso por lo que se refiere a la RUINA DE JERUSALEN. Jesús había predicho la del Templo (→ 24, 2) [4], dando seguramente a esta profecía una significación marcadamente escatológica. La Ciudad santa no se concebía sin el Templo, ni viceversa.

La devastación de Jerusalén hizo derramar lágrimas de sangre al judaísmo superviviente. Se compusieron elegías o "lamentaciones" de notable valor religioso y literario [5]. Aflora con frecuencia en los escritos judíos de la época la dolorida pregunta: *¿Por qué,*

---

[4] Según Lucas (19, 41-44) también explícitamente la de la ciudad. Cfr. *Mt* 22, 7.

[5] La obra maestra en este género fue la gran lamentación del *Apocalipsis siriaco de Baruc* (10, 6 - 12, 4).

Señor, por qué...? [6]. La literatura rabínica denuncia casi siempre, como causa de la catástrofe de Israel, los pecados de su propio pueblo; a veces señalan en tono de reflexión sapiencial y moralizante las culpas concretas que determinaron el castigo de Dios: sobre todo, la idolatría, las impurezas y el derramamiento de sangre [7].

La respuesta de Mateo es más concreta y acusatoria: por la sangre derramada de los "enviados" de Dios (22, 6s), de los "justos" —profetas, sabios y escribas (23, 34s)—; en fin, por la sangre del Justo (27, 24s). Empieza la secular interpretación cristiana de la desgracia judía [8], que calará hondo en el alma de los dos pueblos y va a ser una de las principales fuentes de su entrañable enemistad de hermanos. En San Mateo, la profecía de la desolación del Templo tiene por preludio las imprecaciones del capítulo 23; el apóstrofe final sobre Jerusalén (vv. 37-39) sirve de eslabón que las enlaza con el discurso escatológico [9]. El doble tema: Fin del Templo y Fin del mundo, más que sobrepuesto está coordinación: la caída de Jerusalén no es la hora de la Parusía, pero sí su preludio. Mientras tanto, en espera del Hijo del Hombre, con el Templo en ruinas y el antiguo Israel excluido del Reino, permanece abierta la misión cristiana al mundo entero, hasta el Fin (24, 14 y 28, 19s; cfr. 22, 8ss).

* * *

Al decir que en el Discurso escatológico percibimos la voz de la Iglesia en una época próxima a la ruina de Jerusalén, damos por supuesto que esta Voz nos transmite e interpreta con fidelidad el Pensamiento de Jesús. Por otra parte, no se excluye la probabilidad de que algunas y quizá la mayoría de las pequeñas unidades de

---

[6] Cfr., vgr., *Apocalipsis de Abrahán*, 27, etc.

[7] También las negligencias en el culto, la inobservancia de la Ley, etc. Entre otros puntos de vista personales, quizá sea el más interesante el de Rabí Yohanan ben Tortha, citado en la pág. 405.

[8] Como ejemplo significativo, cfr. Eusebio, *Hist. Eccles.*, lib. 3, cap. 5; MG 20, 221s; CB *Euseb. W.* 2 (1), 194ss.

[9] Obsérvese la serie concéntrica de *inclusiones* que conecta entre sí ambos capítulos: a) correspondencia de 23, 36 con 24, 34 ("todas estas cosas" [= 24, 33]; es decir, el castigo de la sangre inocente derramada sobre la tierra [23, 35], que los discípulos *verán* [24, 33 y 24, 15]); b) correspondencia de 24, 31 con 23, 37 (la *congregación* de los elegidos tenía que haber radicado en la *congregación* de los hijos de Jerusalén — pero no quiso... [mismo verbo *episynágein*]; el abandono de su Casa *érēmos* preludia la *erēmōsis* de 24, 15); c) correspondencia de 24, 30 con 23, 39 (ya no *verán* más a Jesús, hasta que lo vean *viniendo* como Hijo del Hombre en la Gloria).

que está compuesto el Sermón provengan del mismo Maestro y sean también VOZ DE JESUS. No a la manera de una registración mecánica, sino como reflejo y compendio de didascalías suyas, no siempre comprendidas por los discípulos, pero conservadas con veneración en la memoria y reinterpretadas luego bajo la luz de experiencias posteriores. Era connatural que el Maestro pensase y hablase en categorías "apocalípticas" cuando su pueblo hablaba y pensaba así; al leer documentos de la pequeña literatura de su tierra y tiempo, verbigracia, la *Asunción* (o *Testamento) de Moisés,* saltan a la vista las analogías de forma. Jesús estaba profundamente enraizado en su mundo concreto, aun cuando lo trascendía.

* * *

Este último Sermón del Evangelio no es sólo epílogo de la actividad mesiánica de Jesús en Palestina, sino también preludio de su PASION. Mateo acentuará este contexto al comienzo del capítulo siguiente: en efecto, apenas el Maestro ha terminado su mensaje escatológico, anuncia a los discípulos que el Hijo del Hombre, el mismo que vendrá con gloria divina a juzgar el mundo, va a ser entregado para morir en la cruz (26, 2).

Esta contigüidad entre ambos temas: Escatología y Pasión, no responde precisamente a un orden cronológico o al afán de acentuar el contraste dramático entre la futura gloria del Mesías y su inmediata humillación. El sentido teológico que envuelve en cierta unidad a ambas secciones es más profundo: *La pasión, muerte y resurrección de Jesús realiza misteriosamente el devenir escatológico de la Iglesia,* esbozado en el mensaje de estos capítulos 24 y 25.

Mateo deja entrever algunos reflejos peculiares de este misterio. Así, por ejemplo, la manifestación del Resucitado en el monte de Galilea (→ 28, 16-20) se presenta como una pregustación de su Parusía, y la permanencia de los suyos en el mundo como una anticipada congregación escatológica con El (v. 20b). Las tinieblas (27, 45) y demás signos (27, 51-53) a la muerte de Jesús evocan la clásica escenografía apocalíptica del Día de Yahveh (cfr. 24, 29). En cuanto a la persecución de los discípulos (24, 9ss), es común a todos los evangelistas describirla con rasgos de la pasión del Maestro (vol. I, pág. 529); en la que tampoco falta el fondo oscuro del "escándalo" o caída (cfr. 24, 10) en la persona de los apóstoles y,

sobre todo, de Pedro (cfr. 26, 31ss. 69ss), así como la consigna insistente de la "vigilancia" (26, 38. 41).

La celebración de la Cena mística, que interpreta y realiza la entrega sacrificial del Siervo de Yahveh (26, 26ss) hará permanente en la Iglesia la conciencia de sentirse reunidos, todavía en la tierra, en torno a una mesa que un Día ha de presidir—y en cierta manera ya preside—el Padre que está en los cielos (cfr. 26, 29).

* * *

El mensaje del Sermón escatológico, como el del Apocalipsis de Juan, es de tan **perenne actualidad** en la Iglesia como el gesto de reunirse para celebrar esta Cena del Señor. El hombre evangélico sabe que en esta celebración se realiza toda su memoria y toda su esperanza en torno a Cristo en la misteriosa certeza de sentirle Presente. La dimensión teológica se sobrepone a su perspectiva natural del tiempo, y le sitúa en la inmediata proximidad de la Pasión y Resurrección tanto como en la de la Parusía. Al pregustar cada día la Venida en gloria del Hijo del Hombre en la misma medida que le siente morir y resucitar místicamente, ve cómo su Presencia es ya ahora centro de una Congregación o Ekklesía, que tiene por misión compenetrar el orden humano con el divino (6, 10c), lo temporal con lo eterno. Para los comensales del Señor, la gran Venida y Congregación escatológica tendrá más de epifanía que de novedad. Sobre todo si se incorpora la teología de la muerte individual a la de la Escatología corporativa; ésta podría ser la convergencia de un sinfín de realizaciones de la Venida final del Hijo del Hombre en cada persona concreta.

Siempre que el lenguaje bíblico-profético habló del futuro abrió más interrogantes que curiosidades satisfizo, mayormente cuando se expresó en categorías "apocalípticas". Pero cuando se relee luego bajo la experiencia de los hechos cumplidos, los interrogantes se transforman en admiraciones, porque, al realizar sus promesas, Dios da siempre más y mejor de lo que los hombres podían entender. Expresando humanamente la Palabra divina, el hagiógrafo la suele envolver en un velo de contemporaneidad, y así la expone a formulaciones provisionales e imprecisas que, juzgadas sin suficiente amplitud de horizonte, son a veces calificadas incluso de "errores". Durante siglos entendieron a la letra las convulsiones cósmicas y otros elementos del aparato escénico de la Parusía

(cfr. 24, 29ss), y hubieran reprobado toda otra interpretación distinta. De semejante manera, muchos, desde el principio, desvirtuaron el sentido de inmediatez teológica de la Venida de Cristo con cálculos humanos de proximidad cronológica. Pero a través de estas nieblas (como de tantas otras, por ejemplo durante el Antiguo Testamento en relación con la esperanza mesiánica) la Palabra de Dios nunca dejó de brillar lo suficiente, como estrella en la noche de la fe, para señalar la dirección de la Esperanza final.

Tampoco hoy la lectura del Sermón escatológico está libre de nieblas. Pero lo único que en definitiva importa es que, a través de ellas, el hombre evangélico ve con claridad su camino del presente orientado y ya iluminado por la luz del término futuro: Cristo, el Hijo del Hombre, realizador y consumador del Reino de Dios entre los hombres.

Resumen o guión de lectura

INTRODUCCION (24, 1-4a)

A

a) Transición narrativo-local: Jesús se aleja del Templo (1a).
b) Los discípulos llaman la atención a Jesús sobre el Templo (1b).
c) Sentencia o *logion* del Señor a los discípulos anunciando la destrucción del Templo (2).

B

a) Transición narrativo-local: Jesús se sienta en el monte de los Olivos (3a).
b) Los discípulos preguntan a Jesús:
 1) el tiempo de la destrucción del Templo, y
 2) la señal de su Venida (o "Parusía") y Fin del mundo (3bc).
c) Jesús toma la palabra para adoctrinar a los discípulos a propósito de los temas sugeridos (4a y siguientes):

PRIMERA PARTE

A

LA PARUSIA DEL HIJO DEL HOMBRE Y SUS PRELIMINARES

(I) Previo un período de sufrimientos, persecución y testimonio, (II) después de la ruina de Jerusalén, (III) vendrá el Hijo del Hombre con gloria y poder y congregará a sus elegidos.

I

PRIMER CICLO

Instrucciones y consignas generales para el período de dolor y testimonio previo al Fin (24, 4b-14).

Consigna fundamental:

Muchos se presentarán al [pueblo como Mesías.

No os dejéis engañar: son impostores, no heraldos del Fin.

Perspectivas de dolor:

1 Se irán verificando en el mundo las grandes calamidades previstas en los esquemas apocalípticos: guerras, hambre, terremotos...

No os atemoricéis: no son el Fin, como creen muchos, sino sólo el comienzo de los "dolores" previos al Fin.

2. Vendrá sobre vosotros el sufrimiento peculiar propio de los discípulos:

a) persecuciones... (odio, muerte)

b) crisis internas... (apostasías, odio, traiciones, falso profetismo, relajación moral).

Soportadlo todo, firmes hasta el Fin.

Perspectiva de Testimonio:

El Evangelio se proclamará en todo el mundo,
*y entonces vendrá el **Fin.***

II

SEGUNDO CICLO

Avisos especiales para los días de la "gran tribulación" de Judea (24, 15-28).

a) Cuando veáis cumplirse en el Templo el gran sacrilegio vaticinado por Daniel

¡Huid de prisa, a toda costa!

porque ha llegado para Israel la tribulación más grande de la historia.

b) Muchos dirán entonces que el Mesías ya ha venido y está en algún rincón del país

¡No los creáis!

porque la auténtica Venida del Hijo del Hombre será manifiesta, universal, espléndida.

III

TERCER CICLO

Anuncio y descripción de la Parusía (24, 29-31).

En efecto, "en seguida" después de aquellos días:

a) en el marco de una *conmoción apocalíptica del universo,*
b) verán todos al *Hijo del Hombre, que vendrá* sobre las nubes del cielo
c) y realizará la universal *Congregación escatológica* de los elegidos.

RECAPITULACION

El signo de la Parusía y su proximidad (24, 32-35).

(Respuesta directa a la pregunta inicial de los discípulos)

a) El aviso de la proximidad de la Parusía será la ruina del Templo,
b) que se realizará en el término de la presente generación:
c) ¡Es palabra mía, indefectible!

TRANSICIÓN ENTRE LA PRIMERA Y LA SEGUNDA PARTE (24, 36)

Una Sentencia de Jesús, muy enfática, responde a la intención profunda de la pregunta inicial de los discípulos:

Excepto el Padre celestial,

absolutamente nadie sabe cuándo será el Día del Señor.

Esta Sentencia sirve de charnela o enlace entre la primera parte y la segunda, a la que ofrece el tema fundamental de sus reflexiones parenéticas.

SEGUNDA PARTE

PUESTO QUE NADIE SABE LA HORA DE LA VENIDA DEL HIJO DEL HOMBRE ESTAD SIEMPRE A PUNTO DE RECIBIRLE

1. *Ejemplo bíblico del Diluvio* (24, 37-39)

Los contemporáneos de Noé, advertidos en general de la proximidad de un juicio divino, ignoraban el *día* en que iba a sobrevenir, y les cogió de sorpresa. Noé, prevenido, se salvó en el arca; los demás, desprevenidos, perecieron.

2. *La Parusía, crisis de discernimiento y separación* (24, 40-41)

En la comunidad humana (y cristiana) presente viven juntos, y tal vez aparentemente iguales, los buenos y los malos. En el momento menos esperado, la Parusía los discernirá: unos serán asumidos para el Reino, otros abandonados a la reprobación.

3. *La actitud característica del hombre evangélico* (24, 42)

La certeza de que viene el Señor, la trascendencia y proximidad de su Venida, la *ignorancia del día en que vendrá,* determinan la consigna permanente de quien vive según el Evangelio: VELAR. Ahora bien,

4. *la parábola del ladrón* (24, 43-44)

enseña que "velar" quiere decir ESTAR CONTINUAMENTE PREPARADOS ("habitualmente en acto"), *siempre a punto de recibir al Señor.*

Tres parábolas más extensas y acentuadamente alusivas proyectan sobre la situación contemporánea de la Iglesia de Mateo esta *actitud escatológica:*

I

5. *La parábola del intendente, fiel o infiel* (24, 45-51), que tiene bajo su responsabilidad a los demás servidores de la Casa del Señor. Su prudencia, la diligente atención a todos; su infidelidad, la negligencia, la vida disoluta y el despotismo. El Señor viene a hora inesperada, y los juzga según la actitud en que los encuentra.

II

6. *La parábola de las vírgenes, prudentes o necias* (25, 1-13), que han de salir, antorcha en mano, al encuentro del Esposo. Retraso, espera, "sueño", "despertar" en plena noche cuando llega el Señor. Unas han sido sensatas: se proveyeron de aceite, y entran en la fiesta con sus lámparas encendidas acompañando al Esposo. Las otras son necias: las ha sorprendido la Venida sin provisión de aceite, y se quedan fuera.

III

7. *La parábola de los siervos buenos y fieles y del siervo malo y holgazán* (25, 14-30). Los primeros hacen fructificar los *talentos* o bienes que el dueño les ha encomendado; el otro los mantiene improductivos. Aquéllos entran en el gozo del Señor; el siervo inútil es echado a las tinieblas.

EPILOGO

Descripción profético-didáctica del Juicio Final (25, 31-46)

Al término de la gran espera, el Hijo del Hombre "*vendrá con Gloria para juzgar*" a todos. Contemplación profética del Juicio bajo la luz del mandamiento del Amor hecho servicio. Horizonte definitivo de la Doctrina de Jesús sobre el Reino de Dios: *la Vida eterna* (25, 46).

EXHORTACION PROFETICA
A PROPOSITO DE LA VENIDA ESCATOLOGICA DEL SEÑOR

INTRODUCCIÓN

A) TRANSICIÓN NARRATIVA. OBSERVACIÓN DE LOS DISCÍPULOS. LOGION DE JESÚS SOBRE LA RUINA DEL TEMPLO
(24, 1-2. Cfr. *Mc* 13, 1-2; *Lc* 21, 5-6)

24, 1 **Y Jesús salió del Templo, y cuando iba caminando se le acercaron sus discípulos para mostrarle las construcciones del Templo.**

2 **Pero El, respondiendo, les dijo:**
"¿No veis todo esto? En verdad os digo:
No quedará aquí piedra sobre piedra
que no sea derruida."

Las primeras palabras: **Jesús salió del Templo...** son correlativas a 21, 23: *después que entró en el Templo...* Ambos incisos delimitan el *incipit* y el *explicit* de la amplia sección en que el evangelista ha presentado al Hijo y Señor de David ejerciendo el ministerio de la Palabra en la Casa de Dios.

Esta salida del Templo, redactada con énfasis a renglón seguido de los dos versículos precedentes, adquiere en el primer Evangelio un matiz intencional: es abandonada significativamente la Casa de Israel (→ 23, 28), cuyos hijos ya no "verán" más (→ 23, 29) al que tenían que llamar e iba a ser para ellos el "*Dios-con-nosotros*" (1, 24): la *Shekináh* en carne de su Pueblo.

En la teología de Mateo este momento es trascendental. Alejado de él el Mesías, el antiguo Templo pierde su razón de ser. Al morir Jesús, un *signo* misterioso preanunciará su desacralización (→ 27, 51). Ahora es el contexto más oportuno pedagógicamente para poner en labios del Maestro la sentencia profética de su ruina (v. 2b). Así, pues, **cuando iba caminando** a la vista de los muros externos, **se le acercaron** (→ 5, 1; 17, 19) **sus discípulos para mostrarle las construcciones del Templo**. La redacción de Marcos (13, 1) es más expresiva: uno de los discípulos exclama: "*Maestro, ¡mira qué piedras! y ¡qué edificios!*" Es la admiración de los ojos sencillos ante aquella construcción de inmensa opulencia [10].

Lo mismo Marcos que Lucas (21, 5) señalan como tema concreto de admiración las *piedras* de los muros [11], anticipando así la palabra-clave del logion profético de Jesús *("no quedará piedra sobre piedra...")*. Mateo menciona fríamente este gesto de "los discípulos", que no tiene más objetivo que el de dar ocasión, relieve y contraste a la declaración de Jesús. **Pero El, respondiendo** (→ 17, 4), **les dijo**: "**¿No veis todo esto? En verdad os digo** (→ 5, 18; 16, 28): **No se quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derruida.**" Efectivamente, todo el interés de estos dos versículos se centra en esta Sentencia profética, y el sugestivo momento narrativo en que está envuelta no tiene más objeto que el de servirle de marco. Jesús, que amaba el Templo como Casa de su Padre y propia, tuvo que anunciar su destrucción. Miqueas (3, 12) y Jeremías (cap. 26 [33]) le habían precedido en este deber tan doloroso como arriesgado; Jeremías estuvo a punto de pagarlo con la muerte. En el proceso contra Jesús se quiso sacar partido de sus alusiones a la futura ruina del Templo [12].

Cuarenta años más tarde, en agosto del 70, los soldados de Tito, contra el habitual proceder del ejército romano y, según Flavio Josefo, contra la voluntad del general [13], incendiaron y devastaron el Templo,

---

[10] "Immensae opulentiae templum"; Tacitus, *Historiarum,* lib. 5, 8. La explanada sobre la que se levanta el conjunto de las edificaciones mide actualmente 491 metros (O) por 462 (E), 310 (N) y 281 (S); es decir, unos 145.000 m². Dicha explanada nivela artificialmente un terreno rocoso desigual; en algún punto la roca virgen queda a 47 metros de profundidad. La visión panorámica de los edificios (algunos de más de 50 metros de altura) parecía, a pleno sol, una montaña de nieve con reflejos de oro: cfr. Jos. Fl., *De Bell. Jud.* 5, 5, 6 [223].

[11] En el lienzo de subestructura que todavía se conserva, hay sillares hasta de 10 y 11 metros de largo. La zona puesta al descubierto en las excavaciones de 1969, junto a la calle de época herodiana por la que debieron pasar a veces Jesús y sus discípulos, ofrece una impresionante ilustración de los textos citados.

[12] Cfr. 26, 61 par; 27, 40 par. y *Act* 6, 13s.

[13] *De Bell. Jud.* 6, 4, 3 [241]; cfr. 6, 4, 6-7 [254-266].

cuya edificación se había concluido del todo sólo unos seis años antes [14]. No pocos autores, desde hace más de un siglo, dan por supuesto que esta sentencia del Señor no es más que una profecía *ex eventu*, forjada por los cristianos a raíz de la catástrofe. Pero en tal caso la predicción se hubiera redactado de tal manera que respondiese mejor a la situación real; algunos historiadores opinan con fundamento que, aun después del incendio y devastación, los judíos que siguieron peregrinando a Jerusalén podían ver entre las ruinas del Templo muchas "piedras sobre piedras"; su definitivo arrasamiento se llevó a término en la segunda guerra (132-135). La interpretación tradicional ha visto en las Palabras del Señor una profecía auténtica. En rigor, y en el plano temporal histórico, también podrían considerarse como previsión de una mente serena, que intuye a distancia las últimas consecuencias de una política de liberación nacional puesta en marcha sin guías inteligentes que la mantengan en un cauce de posibilismo; los procedimientos habituales del Imperio ante situaciones análogas permitían anunciar un futuro próximo muy peligroso para Israel. La clarividencia de algunos grandes profetas de tiempos pasados, como Jeremías, avalaba el pensamiento de Jesús.

Pero, en realidad, la intención primordial de sus palabras trascendía el horizonte de los acontecimientos históricos. Privado de la Presencia de aquel cuyo nombre era "Dios-con-nosotros" (1, 23), el Templo había perdido toda su razón de ser. Su destrucción material (fuera por un agente humano o por una fuerza cósmica) no iba a ser más que una consecuencia y el signo trágico de su inutilidad. Aun cuando se edificasen de nuevo sus paredes, ya no serían morada de Dios e instrumento de santidad (23, 21 y 17), sino simple arquitectura de "piedras sobre piedras", a no ser que el Pueblo congregado a su sombra confiese: "Bendito el que viene en nombre del Señor" (→ 23, 39) [15].

Esta significación suprahistórica de la ruina del antiguo Templo ofrece a la Catequesis sinóptica, y más explícitamente a la de Mateo, el punto de partida para una larga secuencia de instrucciones y avisos de tema escatológico. Conforme a un procedimiento didáctico habitual al primer Evangelio, la instrucción del Maestro será introducida por una pregunta de los discípulos.

---

[14] Cfr. *Antiq. Jud.* 20, 9, 7 [219].

[15] Mientras tanto, la iglesia de Mateo tiene como centro de su *congregación* (18, 20) al mismo Cristo, mayor que el Templo (12, 6); una ulterior reflexión cristiana verá en Cristo el único Templo auténtico de la nueva Jerusalén (*Ap* 21, 22; cfr. *Jn* 2, 21).

B) TRANSICIÓN. PREGUNTA DE LOS DISCÍPULOS. JESÚS TOMA LA PALABRA (24, 3-4a. Cfr. *Mc* 13, 3-5a; *Lc* 21, 7-8a)

24, 3 **Estando luego sentado en el monte de los Olivos, se le acercaron los discípulos a solas y le dijeron:**
"Dinos: ¿cuándo será esto,
y cuál la señal de tu Venida y de la 'consumación del mundo'?"
4a **Y Jesús, respondiendo, les dijo...**

Mateo, como Marcos (13, 3), da por supuesto que Jesús iba caminando (v. 1) en dirección a Betania (cfr. 26, 6). Cruzado el torrente Cedrón, seguiría monte arriba alejándose de Jerusalén. Antes de perderla de vista, haría un alto en el camino. Así, pues, **estando luego sentado en el monte de los Olivos**, en su parte más elevada, frente al Templo *(Mc)*, **se le acercaron los discípulos.** Esta frase introductoria recuerda la del Sermón de la Montaña (5, 1). Pero esta vez se indica explícitamente que la sesión doctrinal es **a solas**, siguiendo el esquema, observado ya tantas veces en el Evangelio, de complementar la enseñanza o discusión en público mediante una reunión en privado con "los discípulos", únicos a quienes se revelan los misterios del Reino (cfr. 13, 9ss) [16].

La presente "composición de lugar" es tal vez la más solemne de las formadas por la Catequesis para ambientar un *Sermón* o coordinación de Palabras del Señor. Véase el comentario a 21, 1. Se percibe en ella un eco de la visión profética de la Gloria del Dios de Israel emigrando del Templo según Ezequiel (12, 23; cfr. 10, 18s), y tal vez una evocación de las esperanzas escatológicas orquestadas por Zacarías (cfr. 14, 4). En el Evangelio, sobre todo en el de Mateo, el *monte* es el lugar típico de las grandes revelaciones de Jesús (→ 28, 16). A los judeocristianos que hubiesen peregrinado una o muchas veces a la santa Ciudad por la ruta de Jericó, esta localización en la cumbre del monte de los Olivos les evocaba el punto en que se ofrecía a sus ojos, por primera vez y de repente, la incomparable panorámica de Jerusalén, toda ella como un pedestal del Templo único del único Dios. A cualquier otro hebreo

[16] Marcos acentúa el carácter de revelación íntima o secreta, frecuente en el género apocalíptico, limitando el grupo de los oyentes al círculo más íntimo de los cuatro primeros llamados (cfr. *Mc* 1, 16-20 par). En *Lc* (21, 5ss) el Maestro se dirige a un auditorio abierto, al parecer en el mismo Templo.

experto en el género literario apocalíptico, la situación le hubiera invitado a cantar el glorioso destino de Sión. Pero Jesús proclama su ruina [17]. Así, pues, "los discípulos" (que evocan históricamente el grupo de los Doce, pero encarnan en la redacción de Mateo los interrogantes de toda su Comunidad en torno al futuro escatológico), se acercaron al Maestro y **le dijeron: "Dinos** [18]: **¿cuándo será esto, y cuál la señal de tu Venida y de la 'consumación del mundo'?"**

El evangelista ha redactado pedagógicamente el segundo inciso de la pregunta de tal manera que sirva de programa desde el primer momento al tema de la instrucción que va a seguir. De esta manera, su orientación hacia el último horizonte escatológico aparece explícitamente [19]. La primera parte de la pregunta—"*¿cuándo...?*"—se refiere a la ruina del Templo; la segunda—"*¿qué señal...?*"—se preocupa por la "consumación" o *fin* del mundo [20]. En las palabras que se ponen en boca de los discípulos (y expresan un interrogante ambiental de la iglesia de Mateo) se transparenta, si no la certeza, al menos sí el presentimiento de que la ruina del Templo y el término definitivo de "este eón" actual (cfr. 12, 32) están en una misma línea de continuidad esencial, y tal vez muy próximos cronológicamente. Ambos acontecimientos representan para ellos, de alguna manera, el FIN. Mateo, siempre cristocéntrico, destaca en primer plano el aspecto positivo de esta expectación del Fin, centrándolo en la "Parusía". Por eso desdobla la pregunta de los discípulos en dos temas claramente distintos: *a)* el *tiempo* de la ruina del Templo; *b)* la *señal* de la Venida gloriosa de Jesús [21].

---

[17] Véase también la lamentación profética de *Lc* 19, 41-44 (conjuntamente con 23, 28-31), que pertenecía seguramente a la tradición de enseñanzas escatológicas del Señor.

[18] Acentuando el pronombre: "a *nosotros*" aparte.

[19] Marcos (13, 4; cfr. *Dn* 12, 7 LXX) apenas la insinúa, y en Lucas (21, 7) habría que adivinarla.

[20] La correspondiente expresión griega: [*hē*] *syntéleia* [*toû*] *aiônos*, característica de *Mt* (→ 13, 40) y prácticamente exclusiva suya dentro del N. T. (cfr. *Heb* 9, 26), tiene en la mente del evangelista sentido estrictamente escatológico, señalando el último punto terminal del presente "eón", en el extremo opuesto a su punto de partida o *katabolē kósmou* (25, 34 y 13, 35). El sustantivo *syntéleia* es muy frecuente en Daniel (LXX), especialmente en los capítulos 9, 11 y 12 (el texto al que más se acerca el presente inciso de *Mt* es *Dn* 12, 6 LXX); y corresponde habitualmente al hebreo *qēṣ*, equivalente asimismo a *télos* = *Fin (Mt* 24, 6. 13. 14) también con sentido escatológico. Atendiendo a su trasfondo semítico, *syntéleia* no es solamente "fin" en un sentido negativo y aparentemente catastrófico, sino más bien "consumación" o término de la plena realización de un plan preestablecido.

[21] En Marcos y Lucas, tanto el *tiempo* como la *señal* se refieren directamente a la ruina del Templo. Preocuparse y preguntar por *el tiempo y la(s) señal(es)* de los acontecimientos escatológicos era un lugar común de la literatura apocalíptica de entonces, que ha reaparecido no pocas veces también en la psicología ambiental y en la pequeña literatura de los posteriores siglos cristianos.

San Mateo es el único evangelista que usa la palabra griega PARUSIA, que en el vocabulario general quería decir **presencia** (= estar uno presente: vgr. *2 Cor* 10, 10) o **venida** (= hacerse presente uno que estaba ausente: vgr. *Fil* 1, 26). Simultáneamente con esta significación genérica, se le reconocía también en el mundo helenístico de entonces un sentido técnico: la venida o visita solemne, oficial (preparada con afán, rodeada de gran esplendor, celebrada con toda clase de festejos y recordada luego con diversas conmemoraciones) de un soberano a una región o ciudad. Alguna vez se aplicó este sentido casi técnico al "hacerse presente" de una divinidad. En sus primeras Cartas San Pablo emplea connaturalmente el vocablo *Parusía* refiriéndose a la futura y definitiva Venida gloriosa del Señor (*1 Tes* 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; *2 Tes* 2, 1. 8), o, por contraste, a la manifestación de su Adversario (*2 Tes* 2, 9). Luego prefirió otra terminología (excepto en *1 Cor* 15, 23). En cuanto a los demás escritos apostólicos, cfr. *2 Pe* 1, 16; 3, 4. 12; *1 Jn* 2, 28 y *Sant* 5, 7. 8 (?). La expectación de la **Venida** gloriosa de Jesús es uno de los temas mayores del N. T., mucho más rico de lo que sugerirían los escasos textos que se refieren a ella con el tecnicismo escatológico *parousía*. San Mateo es el único, y sólo en el presente capítulo, que pone como genitivo subjetivo de la palabra Parusía (en boca de Jesús) *"el Hijo del Hombre"* (24, 27. 37. 39). En la pregunta de los discípulos (v. 3) el sujeto implícito es *Jesús*. Los lugares de San Lucas correspondientes a los versículos 27 (*Lc* 17, 24) y 37. 39 (*Lc* 17, 26 [30]) emplean otro tecnicismo escatológico, de más antigua tradición bíblica: *"el Día"* del Hijo del Hombre (actualización neotestamentaria de *"el Día"* de Yahveh) [22].

Al introducir en esta página el sustantivo *parousía* (que no tiene equivalencia literal en hebreo ni en arameo), el redactor del Evangelio judeocristiano manifiesta una vez más su connaturalidad con un ambiente cultural helenístico, seguramente muy próximo al que respiró San Pablo. Pero la vivencia doctrinal y psicológica incluida en dicho vocablo procede en línea recta de la tradición judía, atestiguada, sobre todo, en el libro de Daniel (7, 13) y constituye el tema central de esta última y extensa antología de Palabras de los capítulos 24 y 25: **va a VENIR el Hijo del Hombre** (24, 27. 30. 37. 39. 44; 25, 31), que quiere decir para los cristianos nuestro *Kyrios* (24, 42; cfr. 24, 46, 50; 25, 19), el *Esposo* (cfr. 25, 6. 10), *Jesús* (cfr. 24, 3.)

PRIMERA PARTE

La parusía del Hijo del Hombre y sus preliminares

Primer ciclo: **Instrucciones y consignas generales para el período**

---

22 En dos variantes del códice D se atribuye a Lucas otra expresión muy griega: *Eleusis* (21, 7: el signo de tu Eleusis; 23, 42: el Día de tu Eleusis). Cfr *Act* 7, 52.

de dolor y testimonio previo al Fin (24, 4b-14. Cfr. *Mc* 13, 5b-8. 10. 13; *Lc* 21, 8-11. 17. 19).

Consigna fundamental: Cautela contra los falsos mesías.

Cuatro pinceladas impresionistas ponen ante la mirada de los *discípulos* una síntesis apocalíptica de la historia. Para ellos (entiéndase para los miembros de la escuela de Mateo) se trataba ante todo de *su* historia. Pero así como cada ekklesía local no es partícula, sino actuación de toda la Ekklesía, así también cada generación de creyentes actúa en su propia experiencia de sufrimiento y testimonio la experiencia de toda la Historia cristiana. Esto vale en un sentido eminente y arquetípico de aquella primera edad que, en un sentido amplio, llamamos "apostólica". Estos versículos nos van a ofrecer la predicción de su destino iluminada por la experiencia. Pensamiento de Jesús y voz de la Iglesia, esta página se puede leer como profecía y como crónica al mismo tiempo. Sin dejar de advertir también lo que no dice: ninguno de aquellos augurios de paraíso temporal, tan frecuentes en los apocalipsis populares.

Como en todo el Sermón escatológico, las afirmaciones o instrucciones no son más que la motivación de unas consignas prácticas: fidelidad, serenidad, perseverancia y, sobre todo, testimonio misionero universal.

[... Y Jesús, respondiendo, les dijo:]

24, 4b **"Mirad, que nadie os engañe.**
5 **Porque vendrán muchos en mi nombre, diciendo:**
'Yo soy el Mesías',
y engañarán a muchos."

Este aviso lo repiten los tres Sinópticos, con pocas variaciones, al principio del discurso. La autopresentación de los embaucadores según Marcos (13, 6) y Lucas (21, 8) se limita a la enfática afirmación[23]: "**Yo soy**". (San Lucas añade: "*y ha llegado el tiempo*".) San Mateo, al añadir: "[yo soy] **el Mesías**", los declara explícitamente "*pseudocristos*", es decir, falsos mesías (→ v. 24). Con

[23] No sin cierto reflejo de la autopresentación divina en la Biblia; cfr. *Ex* 3, 14; *Dt* 32, 39, etc.

ello no hace más que interpretar la expresión genérica: "[vendrán] **en mi nombre** (cfr. 18, 20), que equivale aquí, por contexto, a: *usurpando mi "Nombre"* o categoría de único Salvador (1, 21) mesiánico. El verbo: **vendrán** acentúa esta su pretendida calidad de (falsos) *enviados* (→ 11, 3). La palabra temática que empieza y termina, a modo de inclusión, esta advertencia inicial es **engañar** *(planân* → 18, 11). La misma palabra y tema reaparecerá con insistencia unos versículos más adelante (cfr. vv. 11 y 24).

Puesta en boca de Jesús, esta primera advertencia tiene una amplitud ilimitada. Reafirma su carácter de Mesías único, idéntico ahora y en el Fin (cfr. *Heb* 13, 8; *Ap* 1, 17). Habla *"el que viene en el Nombre del Señor"* (23, 39) y dice: "¡No vayáis en pos de aquellos" *(Lc* 21, 8) que no vienen más que en su propio nombre (cfr. *Jn* 5, 43)!..."

Cuando las comunidades cristianas de los primeros decenios reflexionaban sobre este aviso, no podían menos de relacionarlo con la frecuente aparición de jefes exaltados, aureolados a veces con el halo de una misión profética o mesianizante, que fascinaban el sentimiento nacional y religioso de una parte del pueblo [24]. Se hablará otra vez de este tema en los versículos 23ss.

Perspectivas de dolor

a) *Guerras y demás calamidades*

Según la teoría apocalíptica de la Historia, una impresionante sucesión de calamidades tiene que preceder el *fin* de este "eón" sometido a las fuerzas del mal antes de inaugurarse la era definitiva de la salvación. La lista de estos "dolores" (v. 8) suele inaugurarse con la *guerra,* siguiendo el hambre, la peste, los terremotos, etcétera [25]. El Apocalipsis de Juan presenta algunas de estas cala-

[24] Cfr., vgr., Josefo Flavio, *Antiq. Jud.* 18, 1, 1 [4-10]; 18, 1, 6 [23-25] y *De Bell. Jud.* 2, 8, 1 [118]; *Antiq.* 18, 4, 1 [85-87]; 20, 5, 1 [97-99]; 20, 8, 6 [167-172] = *De Bell.* 2, 13, 5 [261-263]; *Antiq.* 20, 8, 10 [188]; *De Bell.* 6, 5, 2. 3 [285, 286. 288]; 7, 11, 1 [437-441]. Alusiones en los *Hechos de los Apóstoles* 5, 36-37 y 21, 38. Antes de Bar Kosiba no consta que se diese a ninguno de los cabecillas un título *explícitamente* mesiánico. Pero su manera de proceder estaba condicionada por la psicosis ambiental de expectación mesianizante. Esta psicosis se elevó a alta tensión en torno a los años 68-70, apoyándose en algunas interpretaciones de la profecía de las "setenta semanas" según Daniel (9, 24ss): cfr. (Str.)—Billerbeck, IV, 2, págs. 996ss. Los avisos del Sermón escatológico dejan abierto el interrogante de si se dio también el fenómeno del falso mesianismo intramuros de la comunidad (judeo)cristiana.

[25] Abundancia de textos en los *Exkurse* 29 y, sobre todo, 30 del *Komment. zum N. T.* de (Strack-)Billerbeck, IV, 2, págs. 799-976 y 977-1015.

midades en forma de "septenarios"; el que más se parece al Apocalipsis sinóptico es el de los "siete sellos"; en él, las guerras corresponden al sello segundo y, probablemente, también al primero *(Ap* 6, 1-4). Una persona o colectividad cuya fe religiosa esté impregnada de mentalidad apocalíptica, cuando ve de cerca o se siente víctima de tales sufrimientos, transpone fácilmente su carácter teológico de signo precursor (sin dimensión propiamente temporal) a presentimiento o certeza de que el Fin, que teme o espera, ya es *cronológicamente inmediato.* La Doctrina escatológica del Señor va a corregir esta falsa perspectiva. Un primer aviso habla de las **guerras**:

24, 6 **Vais a oír de guerras y de rumores de guerras:**
mirad, no os alarméis,
porque tiene que suceder, pero todavía no es el fin.

Las pocas diferencias de redacción respecto a Marcos (13, 7) y Lucas (21, 9) carecen de importancia. Prosigue con énfasis *("¡Mirad...!")* [26] el tono de parénesis o exhortación, que domina en todo el contexto: **¡No os alarméis!** El verbo griego correspondiente *(throeîsthai),* muy expresivo, aparece en el Nuevo Testamento [27] sólo aquí (= *Mc)* y en otro contexto escatológico de la segunda Carta a los de Tesalónica (2, 2) aludiendo a la conturbación que se produjo en su comunidad cuando algunos creyeron (hacia el año 51) que estaba por llegar el "Día del Señor". **Guerras y rumores** (cfr. *Dan* 11, 44) **de guerras** puede referirse a las vecinas y lejanas, o a las actuales y las previstas como inminentes. La afirmación: **tiene que** *(deî)* **suceder** sigue la línea de la teología apocalíptica *(Dan* 2, 28 griego) [28], que, al contemplar la historia humana, la considera preorganizada desde su principio hasta el fin y conducida directamente por la mano de Dios. Visto desde esta perspectiva, el fenómeno *guerra* pertenece a la economía normal de un mundo pecador, ya como castigo ya como advertencia. La última razón de por que "tiene que" haber guerras entre los hombres no está muy lejos del motivo por el que el Hijo del Hombre "tiene que" *(deî* → 16, 21) morir a manos de los hombres. Cuando los discípulos vean su mundo convertido en un campo de batalla, re-

---

26 Cfr. 4b. Llamada de atención más frecuente en Marcos: 13, 5. 9. 23. 33.
27 Aparte la lección variante de *Lc* 24, 37.
28 Cfr. *Ap.* 1, 1; 4, 1; 22, 6.

cuerden que no es un signo que anuncia la llegada del **Fin.** Las guerras de los hombres no señalarán la Hora de Dios.

Otra estrofa, muy rítmica en el texto griego, repite y amplía el pensamiento del versículo anterior aplicándolo no sólo a la guerra, sino también a las demás grandes calamidades que suelen caer sobre el género humano:

24, 7 **Porque se levantará pueblo contra pueblo**
y reino contra reino,
y habrá hambres [y pestes]
y terremotos por diversos lugares:
8 **pero todo esto no es más que el comienzo de los dolores.**

Varios textos de la Biblia enumeran conjuntamente los tres grandes azotes con que Dios castiga a los pueblos: la **guerra**, el **hambre**, la **peste** (vgr. *Jer* 14, 12; 21, 7; *Ez* 5, 12). El Apocalipsis de Juan los escenifica en las primeras visiones de su septenario de "sellos" *(Ap* 6, 1-8). A veces se añadía una cuarta calamidad (vgr. *Ez* 14, 21 y *Ap* 6, 8), que en el presente texto son los **terremotos.** En Lucas (21, 10-11) el color apocalíptico de estas líneas es más intenso que en Marcos (13, 8) y Mateo, aunque siempre muy por debajo de las impresionantes descripciones en que se complacía la literatura apocalíptica de aquel tiempo cuando hablaba de estos temas. El texto evangélico se inspira (en cuanto al primer inciso) en Isaías (19, 2) y quizá en el segundo libro de las Crónicas (15, 6). La palabra *"pestes"* falta en algunos manuscritos [29].

La situación bosquejada en estos versículos 6 y 7 se realizaba trágicamente en el mundo contemporáneo de los cristianos de la segunda generación, sobre todo hacia el sexto y séptimo decenio [30]. Era inevitable que tanto los redactores como los lectores del Evangelio relacionasen estas expresiones con los sucesos de su tiempo. Pero, en cuanto Palabras del Señor, no están circunscritas a límites cronológicos. Caracterizan en general el período que ha de trans-

---

29 En el texto griego forma paronomasia con la palabra "hambres" *(limói — loimói)*; cuando prevaleció el itacismo, ambas se pronunciaron exactamente igual.

30 Léase la visión de conjunto que da Tácito, desde el punto de vista de un ciudadano romano, hablando de la misma época con expresiones curiosamente análogas: "*Opus adgredior opimum casibus, atrox proeliis, discors seditionibus, ipsa etiam pace saevum. Quattuor principes ferro interempti; trina bella civilia, plura externa ac plerumque permixta...*, etc., etc., ... *et quibus deerat inimicus, per amicos oppressi.*" Histor. lib. I, 2.

currir hasta su retorno definitivo (cfr. 25, 15. 19). La experiencia cristiana de varios siglos (que los discípulos de entonces no podían prever tan larga) sigue recibiendo en cada momento la lección que le transmiten estas sentencias bajo el velo de su forma apocalíptica: que el desarrollo histórico de este mundo es para el hombre un constante ejercicio práctico de *dolor* (v. 8).

La palabra griega correspondiente a "**dolores**" *(ōdînes)* proviene del vocabulario tradicional bíblico, y significa a la letra *dolores de parto* (cfr. vgr. *Is* 13, 8). Llegarán a su paroxismo cuando sobrevenga el "Día del Señor" (cfr. *1 Tes* 5, 3)[31]. La tradición rabínica, posterior al Evangelio, llamaba "*dolores* [de parto] *del Mesías*" a los grandes sufrimientos que debían preceder y preparar la venida del salvador escatológico.

También en estas líneas domina una intención parenética, la misma del versículo 13: *¡paciencia firme y activa hasta el Fin!* Estos sufrimientos no son más que el preludio o **comienzo** (v. 8) de la *Via Crucis* que los discípulos tendrán que recorrer hasta la última estación, llevando a cuestas tanto estos dolores, que son patrimonio común de todos los hombres, como los suyos propios y peculiares, fruto de la fidelidad en el discipulado, que se resumen en la palabra *persecución:*

b) *Persecuciones y crisis*

En los próximos eslabones de esta cadena[32] de advertencias, Mateo se aparta bastante de la línea de Marcos (13, 9ss) y Lucas (21, 12ss). Parte de las reflexiones que traen ellos en este contexto fueron anticipadas a la Instrucción apostólica del capítulo 10 (→ vv. 17-22), y orientadas primordialmente a la evangelización de Israel (cfr. 10, 23). Ahora la perspectiva de Mateo se ensancha explícitamente a la misión universal:

24, 9 **Entonces os entregarán a la tribulación**
y os matarán;

---

31 Tal vez la alegoría connota también la idea de que todo dolor de maternidad está ordenado de por sí a fructificar en gozo; cfr., vgr., *Jn* 16, 21 y *Ap* 12, 2. 5.

32 Como tantas otras veces, uno de los motivos redaccionales de la concadenación es la coincidencia en determinadas palabras; vgr., *entregar* (vv. 9. 10); *odiar* (9. 10); *muchos* (10. 11. 12)...

y seréis odiados de todos los pueblos
a causa de mi nombre.

En este versículo y en los siguientes se percibe un marcado acento de experiencia cristiana. **Entonces** (→ 4, 1) equivale a una simple partícula conjuntiva, sin indicar sucesión temporal. El verbo **entregar** se relaciona frecuentemente con la Pasión de Cristo (→ 17, 22) y, por tanto, con la de sus discípulos (→ 10, 17). La palabra correspondiente a **tribulación** *(thlípsis),* muy usada, vgr. en el Salterio, ya fue sinónima de *persecución* al explicar la parábola del *Sembrador* (→ 13, 21). Sintetiza una indefinida suma de vejaciones (cfr. v. 21), que culminan en la perspectiva (tan reiterada en estos últimos capítulos) de la muerte violenta: **os matarán**... (→ 21, 39).

La segunda mitad de la estrofa *("seréis odiados...")* parece idéntica a la frase con que Marcos (13, 13) y Lucas (21, 17) terminan el inciso de las persecuciones en su Sermón escatológico. Pero Mateo añade ahora (cfr. 10, 22) una palabra que ensancha inmensamente el horizonte: [*seréis odiados de todos*] **los pueblos** *(tôn ethnôn);* es decir, por *todas las naciones de la tierra* (cfr. v. 14).

El último inciso: "**por causa de mi Nombre**"; es decir, "por Mí" (vol. I, págs. 238s), resume la razón teológica, el título de honor y la condición de autenticidad del perseguido según el canon de las Bienaventuranzas (5, 10-12) [33]. En la Pasión total, que dura hasta el fin del mundo como preludio del Reino definitivo, hay comunión de dolor y de motivo entre los discípulos de Cristo y su Maestro [34]. Desde los primeros tiempos, muchas comunidades cristianas sintieron la corona de espinas del *odio* popular [35], sin más razón que la del *Nombre* que llevaban [36].

Un recitado exclusivo de Mateo señala a continuación la vertiente más oscura de este sufrimiento peculiar de los discípulos: *las crisis internas.* Detrás del heroísmo de los mártires se prevé también la debilidad de *muchos* (vv. 10. 11. 12) apóstatas, ilusos o relajados. En el trasfondo de estos versículos se siente la angustia

[33] También el Apocalipsis de Juan, en el septenario de "sellos", después de mencionar la guerra, hambre y peste, presenta la visión de los que han sufrido muerte violenta por la Palabra de Dios: *Ap* 6, 9-11.
[34] Cfr. la preciosa exhortación de San León Magno: *"Passio enim Christi usque ad finem producitur mundi,* etc." *Sermo* 70 (68), 5; ML 54, 383.
[35] Cfr. Tacitus, *Ab excessu d. Aug.,* 15, 44; *Martyr. Polycarp.,* 12-13, etc.
[36] Cfr. S. Justino, *Apología* I, 4; MG 6, 332s.

pastoral; contienen simultáneamente una profecía de Jesús sobre el futuro y la crónica de la iglesia contemporánea del evangelista, que quiere prevenir a los auténticos fieles y exhortarlos a perseverar en su fidelidad (v. 13).

24, 10 **Y entonces se escandalizarán muchos,**
y unos a otros se traicionarán,
y se odiarán unos a otros.

11 **Y surgirán muchos falsos profetas**
y engañarán a muchos.

12 **Y por haberse multiplicado la iniquidad**
se enfriará la caridad de la mayor parte.

El primer y más destacado rasgo de la crisis interna son las *apostasías*. Muchos **se escandalizarán**. En la serie de fracasos que enumera la parábola del Sembrador les correspondería el segundo lugar (→ 13, 21): puesto que su fe no tenía raíces, la "tribulación o persecución por causa de la Palabra" les hace *caer* (vol. I, páginas 281s). La *caída* provocada por el "escándalo" suele referirse, en el Evangelio, al orden de la Fe (→ 13, 57 y 18, 6ss). En el contexto presente equivale a la apostasía.

Todos los perseguidores han buscado y conseguido de los apóstatas que delaten o **traicionen**[37] a sus antiguos hermanos[38]. La traición manifiesta y estimula el mayor pecado en que puede caer quien se había declarado profesional de la Caridad (cfr. v. 12): el **odio** (v. 10), que le hace semejante a los perseguidores (v. 9).

El segundo rasgo, en el resumen de esta crisis interna de la Iglesia, es el error o **engaño** (cfr. v. 4) de "muchos", provocado por la aparición de "muchos" **falsos profetas**. A esta epidemia de la falsa profecía ya le había dedicado el evangelista un apartado en el Sermón de la Montaña (→ 7, 15-20). El tema de los falsos

---

[37] El verbo griego es, una vez más, *paradoûnai* = "entregar": cfr. v. 9.

[38] Al describir las persecuciones, algunas pinceladas parecen reflejar la experiencia de la de Nerón (a. 64), cuya noticia debió impresionar profundamente a todas las comunidades cristianas por el número y categoría de sus víctimas. A propósito de las denuncias o traiciones, véase, vgr., Tácito, *Annales (Ab excess. d. Aug.)* 15, 44; Clemente de Roma, *I Carta a los de Corinto* 5-6, y, en cuanto a la descripción de conjunto, el antiguo apocalipsis cristiano incluido en la "*Ascensión de Isaías*", caps. 3 y 4. Cfr. también *2 Tim* 4, 14-16; *Martirio de Policarpo*, 6-7, etc.

maestros religiosos que *desvían del recto camino*[39] reaparece a menudo, explícita o implícitamente, en los escritos apostólicos del Nuevo Testamento, sobre todo en las Cartas Pastorales y Católicas.

El último versículo de esta secuencia propia de Mateo, inspirándose al parecer en el libro de Daniel (12, 4 LXX), recapitula con un vigoroso trazo la situación deplorable a que se refieren las líneas precedentes, definiéndola como una crisis de **caridad**. Es la única vez que aparece en San Mateo el sustantivo AGAPE[40], vocablo de timbre bíblico-religioso (sustantivo verbal de *agapân* → 5, 44) usado casi exclusivamente por el judaísmo de lengua griega y, sobre todo, por el cristianismo que le dio un sentido propio y característico: el de un Amor de Dios que Dios comunica al hombre al hacerlo hijo suyo, dándole con él la capacidad de amar a lo divino al mismo Dios, así como a todos los demás hombres en Dios y a Dios en ellos. A San Mateo le interesa sobre todo el aspecto operativo de la Caridad o *Agape,* que constituye la síntesis del "hacer" cristiano; por cuanto la Caridad es *la Ley* o *"Nomos" de Cristo:* → 22, 37-40. En el extremo diametralmente opuesto pone la "sin-ley" = "a-nomía[41] o **iniquidad**, sinónima del *odio* (v. 10) que se da la mano con la propaganda o aceptación del *error* (v. 11).

Desbordarse o **multiplicarse** la impiedad era considerado como uno de los signos precursores del Fin en la apocalíptica judía y luego en la cristiana[42]. La Doctrina escatológica del Señor aplica este lugar común apocalíptico a la experiencia presente (o, mejor, permanente) del discipulado. El tono parece pesimista; los afectados por el desbordamiento de la *anomía* serán, no ya "muchos" *(polloí)* como los apóstatas (v. 10), los falsos profetas (v. 11a) y los ilusos (v. 11b), sino "**los muchos**" *(hoi polloí),* es decir, *la mayor parte* (cfr. *2 Cor* 2, 17). Al decir metafóricamente que su Caridad **se enfriará**, invita a imaginarla como una llama encendida

[39] *Planõntes:* cfr. vgr., *2 Tim* 3, 13; *1 Jn* 2, 26, etc.

[40] Un solo texto en los demás Sinópticos: *Lc* 11, 42.

[41] Sólo *Mt* entre los evangelistas tiene el sustantivo *anomía* (7, 23; 13, 41; 23, 28; 24, 12), bastante usado por Pablo y frecuente en los LXX, especialmente en la expresión "obrar la iniquidad" (cfr. *Mt* 7, 23). En varios contextos aparece como sinónimo de *a-dikía* ("sin-justicia"), *hamartía* (pecado), etc. A lo largo de la reflexión de *1 Jn* 3, 4ss. la *anomía* (igual a *hamartía)* se manifiesta también en el *odio* (vv. 10ss), que es la antítesis de la Caridad (vv. 16ss).

[42] La segunda Carta a los de Tesalónica llama a esta situación "la apostasía" *(2 Tes* 2, 3). En San Lucas (18, 8) es una crisis universal de Fe. Según San Pablo se destacará en medio de "la apostasía" (como individuo o como personificación) "el hombre de la *anomía*" *(ibid.),* es decir, el "*ánomos*" (v. 8) o inicuo por antonomasia, al servicio de un "misterio de *anomía*" (v. 7) que ya se consideraba actuando en el mundo cuando San Pablo escribía dicha Carta (a. 51 aprox.).

en trance de apagarse, si no ya muerta del todo. Este acento pesimista traduce una solicitud pastoral: fatigados por la persecución y desalentados por su propia crisis interna, les falta a las comunidades a que se dirige Mateo la ardencia en fe y acción de su primera hora [43].

Por ello rubrica esta secuencia acerca de los dolores pre-escatológicos específicamente cristianos con la

Consigna de fidelidad

que había anticipado ya al Sermón misional y ahora repite aquí a la letra, en exacto paralelismo con Marcos (13, 13b; cfr. *Lc* 21, 19):

24, 13 **Mas el que se mantenga firme** *(ho hypomeínas)* **hasta el fin, éste será salvo.**

Véase el comentario a 10, 22b (vol. I, págs. 541s). En el presente contexto, la **hypomoné** o *firme permanencia activa bajo el peso de la tribulación-persecución* se contrapone al "escándalo" del versículo 10, a la seducción del 11 y a la relajación del 13. La **Salvación** final (e. d., "escatológica") acogerá en su seno a quienes encuentre perseverantes en su fidelidad a la **Fe**, al Camino recto, al Amor. En el trasfondo semítico de la palabra, el concepto positivo de *Salvación* (→ 1, 21) es prácticamente sinónimo de *Vida* (cfr. 16, 25). Dentro del amplio contexto de los capítulos 24 y 25, este versículo preludia la sección parenética que tendrá por tema la *actitud cristiana en vistas al Fin* (24, 42—25, 46); actitud que se recapitulará en una vigilancia ardiente (24, 42-44; 25, 1-13), una fidelidad operativa (24, 45-51; 25, 14-30) y un amor que fructifica en misericordia (25, 31-46). Por **Fin,** *telos* o *qeṣ* se entiende, por contexto, la "Parusía" o Venida gloriosa de Jesús (→ v. 3) [44].

---

[43] Como en *Ap* 2, 4 (y 3, 15).

[44] El Apocalipsis de Juan da por supuesto que para muchos el Fin ha empezado a realizarse ya a través de su muerte personal (cfr., vgr., 6, 9-11; 7, 14-17; 14, 13, etc.). Lo mismo pensaba Pablo escribiendo antes que Mateo (vgr. *Flp* 1, 23). No parece verosímil que el evangelista, sabiendo cuántos habían muerto ya por el Nombre de Jesús antes del Fin (v. 9), dejase de advertir que esta consigna del versículo 13 significaba para muchos un imperativo de fidelidad hasta su *propio fin personal,* hasta la muerte vista como una anticipada y progresiva realización del gran encuentro escatológico de todos juntos con el Señor.

Perspectivas de testimonio

El Evangelio será proclamado en todo el mundo

En contraste con el precedente programa de dolor, termina este primer ciclo del vaticinio escatológico iluminando la mirada interior de los discípulos con la visión anticipada de la que ha de ser su única gloria y victoria durante el período intermedio entre la partida y el retorno de Jesús:

24, 14 **Y será proclamado este Evangelio del Reino**
en toda la tierra *(oikouménē)*
en testimonio a todos los pueblos;
y entonces vendrá el Fin.

Este indicativo futuro de la *proclamación del Evangelio* en toda la tierra y a todos los pueblos preludia y al mismo tiempo presupone el imperativo de Jesús glorificado, que conferirá a sus discípulos la misión de realizarla, asegurándoles su Presencia en medio de ellos *hasta el Fin.* Hasta un Fin que equivale a la "consumación del mundo" (→ 28, 18-20), posterior a la caída de Jerusalén. En los capítulos precedentes, la expresión "**proclamar el Evangelio del Reino**" había tenido por sujeto a solo Jesús (→ 4, 23 = 9, 35), en el ámbito de Galilea. Ahora se afirma y se da por supuesto (26, 13) que **este** Evangelio (el mismo que Jesús nos enseñó [28, 20] y tiene ahora resumido en sus manos el lector de Mateo) *será proclamado* en toda la "oikumene", es decir, en *todo el mundo* (26, 13), sin limitación de lugar ni de tiempo, hasta el *Fin.* Sus proclamadores, los que darán testimonio ante todos los pueblos, serán los discípulos-enviados (cfr. 10, 16-18). **Todos los pueblos** *(ethnē)* son los "gentiles" o *goyim* (→ 4, 15), antes menospreciados (cfr. 5, 47; 6, 32) y excluidos o, por lo menos, subordinados a Israel en la esperanza del Reino. Ahora se les ofrece el camino de la Salvación (directamente según 28, 19). Si en el pensamiento de Mateo se incluye también a Israel en el horizonte universal de este versículo 14 es por cuanto también constituye un pueblo, sin privilegio religioso, entre todos los de la tierra.

La frase: **en testimonio** a todos los pueblos se podría entender ya en un tono positivo *("dar testimonio a...")*, ya también con un

matiz acusador (*"dar testimonio contra..."*; cfr. v. 9b). Véase el comentario a 8, 4 (vol. I, págs. 444s). La idea sustancial que permanece y predomina en cualquier interpretación es la de que el Evangelio será *promulgado* en todas partes, y la de que sus heraldos serán testigos o "mártyres" (cfr. *Lc* 24, 48 y *Act* 1, 8).

La palabra **fin** ha sido el leitmotiv de este primer ciclo de la Doctrina escatológica. En el *entonces (tóte)* del versículo 14 resuena el *¿cuándo? (póte;)* del 3. Pero esta resonancia es conscientemente imprecisa (cfr. v. 36). No entra en la intención del Señor determinar una fecha, sino programar y dar sentido a la Misión apostólica. El objetivo de esta Misión es llenar el mundo de Evangelio a fin de que esta última etapa de la historia humana realice el objetivo que Dios le ha señalado de ser la preparación inmediata de su Reino definitivo. Los evangelizadores son instrumento de una acción intrínsecamente mesiánica, y, por tanto, escatológica, que va despertando en todos los pueblos la conciencia de un imperativo que les exige estar dispuestos para la Parusía del Señor. Este ideal de preparar el mundo para la hora de Cristo estimulaba la prisa misionera de San Pablo, quien parece que llegó a convencerse de que la evangelización del mundo en su tiempo ya casi alcanzaba el punto límite (cfr. vgr. *Rom* 10, 18; 15, 18s; *Col* 1, 23) [45]. Pero ni él ni nadie ha sabido cuándo va a llegar esta hora de plenitud, condicionada al querer de Dios y, con él, a la libre cooperación de los hombres. Mientras tanto, el pueblo de los discípulos sigue peregrinando con la mirada fija en el "Fin" o Adviento, que le aparece siempre próximo, no a la manera de un espejismo engañador, sino como una estrella presente en los ojos desde el infinito, que le señala o recuerda con exacta certeza dónde está su norte.

Segundo ciclo: **Avisos especiales para los días de la "gran tribulación" de Judea** (24, 15-28).

El *segundo ciclo* de la Doctrina escatológica del Maestro centra el foco de la atención en un acontecimiento concreto y gravísimo

[45] Por contraste, las antipaulinas *Recognitiones* Pseudoclementinas (1, 64, 2) ponen el comienzo de la evangelización de los gentiles después de la destrucción del Templo (CB 51) (B. Rehm, *Die Pseudoklementinen,* II), 41.

que culminará con la profanación del Templo de Jerusalén. La consigna para aquellos a quienes afectará este acontecimiento es única y terminante: *huid* (vv. 15-22). A continuación el discurso vuelve a su tema central, la Parusía de Cristo, avisando con insistencia que no se realizará durante dicho acontecimiento (vv. 23-28).

Mateo introduce este segundo ciclo con una partícula de enlace *(oûn)* [46] que le da carácter de consecuencia o derivación práctica de todo lo dicho anteriormente: la catástrofe de Judea y Jerusalén es un caso concreto, cercano y significativamente excepcional de aquellas guerras que *no son todavía el Fin* (v. 6), pero sí su preludio (v. 8); por eso no hay que dar crédito a los *falsos anunciadores del Mesías* (vv. 5 y 23-25). No esperar al Mesías, ni, si es posible, resignarse a perecer; al contrario, huir (16ss); que para los cristianos todavía es tiempo de misionar y dar testimonio (v. 14).

1. El Sacrilegio devastador. Buscad refugio. Son los días de la gran tribulación

(24, 15-22. Cfr. *Mc* 13, 14-20; *Lc* 21, 20-24)

24, 15 **Así, pues, cuando veáis que la "abominación de la de-**
[solación",
anunciada por medio del profeta Daniel,
está en el lugar santo
(el que lee, entienda),
16 **Entonces los que estén en Judea**
huyan a los montes,
17 **el que esté en la azotea**
no baje a recoger las cosas de su casa,
18 **y el que esté en el campo**
no vuelva atrás a recoger su manto.
19 **¡Ay de las que estén encintas y de las que amamanten**
en aquellos días!
20 **Orad para que vuestra huida**
no tenga que ser en invierno ni en sábado;
21 **Porque habrá entonces una gran tribulación,**
cual no la ha habido desde el principio del mundo hasta
[ahora ni la habrá.

[46] Especialmente frecuente en *Mt* (57 veces) y, sobre todo, en *Jn* (194). En *Mc,* 5; en *Lc.* 31. *Mc* y *Lc* introducen este segundo ciclo con la partícula *dé.*

22 **Y si no se acortasen aquellos días,**
no salvaría la vida ni uno solo;
mas, en atención a los elegidos,
se acortarán aquellos días.

a) *El Sacrilegio devastador*

Versículo 15: La "Abominación de la Desolación". En el ciclo precedente se previeron las guerras, en general, como algo que para los discípulos va a ser objeto de noticia: *"oiréis..."* (v. 6). Al predecir ahora determinado hecho, concreto y gravísimo, el Maestro habla como si ellos (los destinatarios de estas instrucciones) tuvieran que estar presentes: "cuando **veáis**..."

Mateo y Marcos determinan este futuro acontecimiento por medio de una expresión tomada del libro de Daniel: **"la abominación de la desolación"**. Pero sólo Mateo cita de manera explícita dicha fuente, con unas palabras *(tò rhēthèn dià...)* que, aunque puestas en boca del Señor, equivalen redaccionalmente a una de sus características "citas reflexivas" para señalar el cumplimiento de una profecía [47].

La mencionada expresión se encuentra tres veces en Daniel (9, 27; 11, 31; 12, 11) [48] y además una en el libro primero de los Macabeos (1, 54; cfr. 6, 7). La cita de Mateo y Marcos no alude a uno exclusivamente de dichos textos de Daniel [49], sino al *hecho* a que se refieren todos ellos.

Según el libro de los Macabeos (1, 54. 59) la **Abominación** consistió en un ara pagana [50], puesta encima del altar de los holocaustos del Templo de Jerusalén, en diciembre de 167 a. C., por orden de Antíoco IV Epifanes. El sacrilegio suponía la dedicación del altar y de todo el templo a Zeus o Júpiter Olímpico (cfr. 2 *Mac* 6, 2). Era la máxima injuria a la conciencia de Israel y el acto culminante de una invasión despiadada seguida de una ocupación despótica. Para sintonizar con el dolor de aquel momento conviene

---

[47] Vol. I, págs. 84-87. La fórmula *tò rhēthén* ("lo que fue *dicho*"; *ibíd.*, pág. 86) referida a un texto sagrado *escrito* es característica y exclusiva de *Mt*, reflejando, al parecer, un modo de hablar propio de la terminología escolar rabínica. Connota la idea teológica de que el profeta no es más que instrumento de unas palabras *que ha dicho Dios* (cfr. 1, 22; 2, 15) "por medio de él" *(dià...)* y están consignadas en la Biblia con perenne actualidad.

[48] Cfr., además, 8, 12-13.

[49] En cuanto a la forma gramatical sólo coincide a la letra con 12, 11 LXX.

[50] Quizá un cipo cultual, o también una imagen del dios.

leer íntegro el primer capítulo de los Macabeos [51]. Exactamente tres años después de dicha "Abominación", Judas y sus fieles victoriosos celebraban la Purificación del Templo, estableciendo a perpetuidad su fiesta conmemorativa anual (la *ḥanukkáh)*.

Se cree que las dos palabras hebreas traducidas por "abominación de la desolación" quisieron ser un escarnio, a modo de paronomasia, del título *baal shamém* ("señor de los cielos") dado al antiguo dios fenicio-cananeo y aplicado entonces a Júpiter Olímpico. En efecto, la primera de las dos palabras, *shiqqúṣ* ("cosa aborrecible, detestable"), es empleada con frecuencia por los profetas para designar a los ídolos. De los dos significados que podía tener la otra palabra *(me)shomém*: "que devasta" o "que horroriza", al principio seguramente acentuaron el segundo. Según esto, la equivalencia aproximada de ambos juntos, vendría a ser: *sacrilegio horrendo*.

Pero ya la traducción griega de Daniel y los Macabeos entendió la segunda palabra en el sentido de "devastación" o *erēmōsis*. En efecto, la invasión del enemigo dejó ciudad y templo desolados como un *érēmos* o "desierto" [52]. Quedar la ciudad y el país convertidos en un *érēmos* o *erēmōsis* solía ser el último resultado de las calamidades que anunciaban los profetas [53]. Cuando el Evangelio evoca el texto de Daniel, pone también el acento en este aspecto: la "Abominación" será signo y causa (o sinónimo) de una **desolación** o devastación que dejará la Casa de Israel convertida en un *érēmos* (→ 23, 38).

El misterioso acontecimiento tendrá por sede, según Mateo, **el lugar santo** [54]. Aunque este modismo teocrático se podría aplicar también a toda la tierra de Israel (cfr. *Esd* 9, 8), sin embargo, el uso corriente (cfr. *Act* 6, 13; 21, 28), el hecho histórico a que se refería la "Abominación" del tiempo de Antíoco y el mismo contexto evangélico (cfr. 24, 1-2) no permiten dudar de que se refiere al *Templo*.

La Doctrina escatológica del Señor considera la futura próxima profanación del Templo como "cumplimiento" de una predicción **anunciada por medio del profeta Daniel.** Alude a la profecía de las "setenta semanas" [55]. El autor del libro de Daniel quiere confortar

---

[51] Cfr. también *2 Mac* 6-7.
[52] Cfr. *1 Mac* 1, 39; 2, 12; 3, 45; 4, 38, etc.
[53] Vgr., *Jer* 2, 15; 4, 7, 26s; 77, 34; 9, 11 (12); 12, 10. 12, etc. Cfr. también *Ap* 18, 17 (16). 19.
[54] Marcos, l. par.: "*donde no debe*".
[55] O, mejor, *septenarios* (*Dan* 9, 24-27).

a los israelitas fieles, héroes o mártires, en su resistencia contra Antíoco. Reinterpretando a Jeremías (25, 11-12; 29 [36], 10s), pone ante los ojos de quienes sufren la certeza de una restauración inmediata. Pero, al describir esta futura era triunfal, trasciende los límites propios de la historia y señala a Israel, en el horizonte de su devenir, un Reino eterno de justicia y santidad (9, 24) [56].

La imprecisión de límites, dentro de unos mismos textos, entre las alusiones concretas a un hecho histórico temporal y la perspectiva escatológica, así como la tendencia al enigma (peculiar del género apocalíptico), hicieron ya desde antiguo que la profecía de Daniel fuera interpretada y "actualizada" de muy diversas maneras [57]. Entre los judíos contemporáneos del Evangelio parece que había cundido la persuasión de que el último reino opresor descrito en las visiones de Daniel era el de los romanos, que el fin de los setenta septenarios coincidía con el año 70 (más aún, con el día exacto de la destrucción del Templo) y que precisamente entonces iba a establecerse, por intervención de Dios, el Reino de los justos. Este reino ya apenas se podía concebir, en dicha época, sin un rey o jefe que fuera considerado como "mesías" [58]. Más adelante, la tradición rabínica dio varias explicaciones de por qué el Mesías no había aparecido el año 70 [59]; una de ellas insistía en que nació, sí, el mismo día de la destrucción del Templo, pero debía permanecer oculto durante un período más o menos prolongado [60].

La Doctrina escatológica del Señor "actualiza" también y reinterpreta la profecía de Daniel. Durante la gran tribulación (v. 21) de los años 66-70 se producirá la auténtica **Abominación de la desolación**; en comparación de ella, la del tiempo de los Macabeos no fue más que sombra o figura. Contra la opinión de algunos, quizá de muchos, la Doctrina advierte con insistencia dos cosas: que esta tribulación del año 70 no es el Fin (y, por tanto, conviene buscar refugio: vv. 16ss), y que el Mesías no (re)aparecerá durante dicha tribulación (vv. 23ss).

Una invitación a reflexionar (→ 11, 15) subraya el tono miste-

[56] Cfr. 7, 9-27; 12, 1-4, además de la visión programática de la estatua en el capítulo 2 (cfr. vv. 44-45).

[57] Cfr., vgr., San Jerónimo, *Comment. in Dan.*, lib. 3 (in 9, 24); ML 25, 542-553; CC 75-A, 865-889.

[58] Ya con el título explícito ya con otro nombre o consideración equivalente.

[59] Casi siempre atribuyó la causa a los pecados y falta de *conversión* o penitencia en el pueblo.

[60] Cfr., a propósito de todo el párrafo, los textos recogidos en (Str.)—Billerbeck, 1, 83 y 4, 996-1013.

rioso y la importancia especial de esta alusión a Daniel: **el que lee, entienda**[61]. Es como si dijera: aquí hace falta aguzar la inteligencia (cfr. *Ap* 13, 18 y 17, 9). La literatura apocalíptica se complacía en proponer enigmas (vol. I, págs. 682s). Y aun la misma hermenéutica bíblica en general tiene por fundamento la tensión entre *leer* y *entender* (*Act* 8, 30)[62]; ya que una misma letra para unos es claridad (cfr. *Ef* 3, 4), para otros interrogante (vgr. *Act* 8, 31) y para otros tinieblas (cfr. *2 Cor* 3, 15)[63].

La mayor parte de exegetas han querido *precisar* a qué acontecimiento se refiere la Doctrina escatológica del Señor cuando anuncia la próxima "Abominación", y da por supuesto que la verán sus discípulos presentes. Algunos creen que estos versículos hablan de los últimos tiempos, y entonces es espontáneo relacionar esta profecía con el tema del llamado "Anticristo"[64]. Los que se mantienen en la perspectiva histórica de los años 66-70, buscan en la crónica de la guerra judaica algún hecho impresionante a partir del cual los contemporáneos pudiesen o debiesen considerar el Templo profanado y desacralizado. Una de las opiniones más extendidas, ya desde antiguo, lo identifica con los deplorables hechos de sangre que perpetraron los zelotas extremistas dentro del recinto sagrado a partir del 66. Parece que el mismo Flavio Josefo atribuye a aquellos excesos el abandono del Templo por parte de Dios, cumpliéndose con ello las profecías (quizá con alusión implícita a Daniel)[65]. Recuérdese, a título de ejemplo, el asesinato de Zacarías (cfr. *Mt* 23, 35)[66]. Bastantes se adhirieron a esta opinión por entender que entonces se podía cumplir al pie de la letra la consigna de *huir* (v. 16ss), muy difícil o imposible luego que los romanos hubieron sitiado la ciudad. Algunos, por analogía con la "Abominación"/tipo de Antíoco, piensan en la erección de algún altar, o, sobre todo, de la imagen de un dios pagano o del mismo emperador[67]. Modernamente

---

[61] El aviso puede ser de Jesús o del evangelista (o de un redactor previo a él o de un glosador). *Leer* puede tener por objeto el Libro de Daniel o el texto del Evangelio. "El que lee" podría significar también el lector comunitario (cfr. *Ap* 1, 3), etc. Todo ello no cambia el sentido global del aviso. Opinamos que *Mt*, al poner la cita explícita de Daniel en boca de Jesús, da a entender que es el mismo Maestro quien invita a releer con inteligencia dicho texto bíblico: → 19, 4 y 21, 16.

[62] Tensión muy acentuada entonces por la pedagogía rabínica.

[63] Esta llamada de atención parece indicar que el autor (como tantas veces en los apocalipsis) está hablando *en clave* de una persona, institución o hecho político contemporáneo, del que la prudencia aconseja callar el nombre. Cfr. *Ap* 13, 18.

[64] Cfr. (?) *2 Tes* 2, 4. Marcos pone en masculino el participio: *"que está" (hestēkóta)*, en aposición a *Bdélygma* ("Abominación") que es neutro. Los que refieren esta profecía al Anticristo, pero suponen que el Evangelio habla de una situación posterior al año 70, suelen caer en la tentación de alegorizar a toda costa las expresiones *"lugar santo"* (¿Iglesia?), *"Judea"* (¿?), etc.

[65] Cfr. *Antiq. Jud.* 10, 11, 7 [267. 276]; *De Bell. Jud.* 4, 3, 10 [163]; 4, 5, 2 [318]; 4, 6, 3 [388]; 5, 4 [311-313]; 6, 2, 1 [93-110]; 6, 2, 4 [124-128], etc.

[66] *De Bell. Jud.* 4, 5, 4 [334-344].

[67] Atribuyeron una profanación de este género a Adriano; algunos también a Tito.

ha tenido mucha aceptación la hipótesis según la cual estos versículos (15ss) serían adaptación cristiana de un mensaje apocalíptico judío, anónimo, que habría circulado entre el pueblo el año 40, cuando Calígula se obstinó en colocar una estatua suya en el Templo de Jerusalén. La resistencia pasiva de los judíos fue sublime, y se llegó al borde de un holocausto nacional. Léanse las relaciones de Josefo[68], de Filón[69] y la alusión de Tácito *(Hist.* 5, 9). La consigna de "huir a los montes" hubiera sido una invitación a la guerrilla, al estilo de los Macabeos (cfr. *1 Mac* 2, 28 y *2 Mac* 5, 27). Una situación análoga se había producido ya unos años antes, cuando Pilato quiso introducir en el lugar santo los estandartes romanos[70]. Aparte el grado de probabilidad que pueda tener la hipótesis mencionada, el impresionante relato de la crisis que provocó Calígula ayuda a comprender el indecible dolor que tuvieron que sentir los hijos de Israel ante las profanaciones y devastaciones del Templo treinta años más tarde. Parece mejor referir el vaticinio del **Bdélygma erēmôseos** según Mateo al *hecho* global de la profanación y destrucción del Templo, sin limitarlo a un determinado momento o circunstancia[71]. En el contexto de estos últimos capítulos (→ 22, 7 y 23, 38), el acento principal recae sobre la *erēmôsis* o ruina absoluta (→ 24, 2). San Lucas, primer intérprete de esta misteriosa frase en la historia de la exégesis cristiana, insiste en el mismo aspecto *(Lc* 21, 20).

b) *Buscad refugio*

Versículos 16-20: Sigue, en forma de apódosis a la profecía de la devastación[72], una única consigna: **huir.** Es posible que la redacción evangélica aproveche clichés apocalípticos populares, que reflejan, en todo caso, pasajes de la Biblia. La dramática insistencia de estos consejos quiere expresar una sola idea: la catástrofe será inevitable, irreversible, inmensa.

La *huida a los montes* (v. 16), tanto o más que alusión a los Macabeos *(1 Mac* 2, 28), es una evocación midrashizante del imperativo de los ángeles a Lot ante la destrucción de Sodoma *(Gén* 19,

---

68 *Antiq. Jud.* 18, 8 [257-309]; *De Bell. Jud.* 2, 10 [184-209].

69 *De Legat. ad Caium,* 29ss [184ss].

70 *Antiq. Jud.* 18, 3, 1 [55-59].

71 Como momento-síntesis de toda la catástrofe se podría recordar aquel en que el ejército pagano planta sus estandartes, ofrece sacrificios y aclama a su general sobre las ruinas humeantes: *De Bell. Jud.* 6, 6, 1 [316].

72 Prótasis: *Cuando* viereis... (v. 15); Apódosis: *entonces...* (16ss). Nótese el paso de la segunda a la tercera persona; Lucas (21, 20) lo evita poniendo como apódosis la frase: "entended que..." En *Mc* y *Mt* también podría ser apódosis, sin incorrección gramatical, el inciso que hemos considerado como paréntesis: "el que lee, entienda".

17. 19. 30). Los urgentes avisos de *no volver atrás* (vv. 17-18) reflejan el mismo contexto *(Gén* 19, 17. 26)[73].

Las situaciones concretas que dan énfasis a la precipitación con que habrá que huir son gráficas e hiperbólicas, en consonancia con la pedagogía popular de Jesús (vol. I, págs. 271s). Un palestinense pasa buena parte del día o de la noche en la *azotea* (v. 17). Para recoger algo dentro de casa tiene que bajar al nivel del suelo por la escalera exterior y entrar por la única puerta. Para poner en salvo su vida, que no pierda estos escasos minutos o segundos: huya con las manos vacías, como estaba en la terraza. Es natural que cuando uno trabaja en el *campo* (v. 18) se aligere de ropa y deje su "himátion" en algún sitio a mano, quizá a pocos pasos; al sobrevenir el peligro, no pierda tiempo en ir a recogerlo[74] (aun siendo una prenda indispensable: → 5, 40) y huya desprovisto de abrigo.

Evidentemente, no se trata de consignas que haya que obedecer a la letra. Son pinceladas impresionistas de una catástrofe total, fulminante, inevitable como la de Sodoma. Sigue otra pincelada en estilo de *lamentación,* que pone ante los ojos lo que más puede entristecer un alma sensible al dolor humano: la situación de las mujeres que van a ser madres o lo han sido de reciente (v. 19), en angustiosa dificultad o imposibilidad de huir. Lucas (21, 23), además de conservar en el mismo contexto y con las mismas palabras esta lamentación sobre las madres jerosolimitanas, añade otra parecida en el camino del Calvario (23, 28ss).

El mismo estado del tiempo podría, en fin, entorpecer o impedir la fuga si tuvieren que emprenderla en *invierno* (v. 20), es decir, en la estación de las lluvias (→ 7, 25), cuando es molestísimo permanecer en descampado *(Esd* 10, 13). El consejo *"orad..."*, en este punto culminante de la descripción de la tragedia, sugiere un rasgo de delicadeza: el de que Dios está dispuesto a aliviar de alguna manera a sus fieles, aun en el trance del inevitable dolor, en gracia a su plegaria. El relato de Lot *(Gén* 19, 18-22) ofrece, a su manera, la misma lección.

Solo Mateo conserva o añade, en este versículo 20, junto a la

---

[73] Lucas incluyó estos dos versículos en la secuencia escatológica de 17, 22-37, con referencia explícita a la historia de Lot. La maldad y castigo de Sodoma fue proverbial en la tradición parenética judía: cfr. *Ap* 11, 8; *Mt* 10, 15; 11, 23s. En el presente contexto de *Mc* y *Mt* se deja entrever un severo paralelismo entre Sodoma y Jerusalén (cfr. *Is* 1, 10; 3, 9, etc.).

[74] *"No vuelva atrás":* alusión muy concreta a la fuga de Lot: cfr. *Gén* 19, 17. 26.

del mal tiempo, la meticulosa aprensión de que el día de la fuga pudiera caer *en sábado*. Sin duda, para no quebrantar la prohibición de viajar (*Ex* 16, 29) más allá de una limitada distancia, inferior a un kilómetro (→ 12, 1). Esta prevención, hiperbólica sin duda, se inspira en el recuerdo del heroísmo religioso con que una multitud de israelitas fugitivos en tiempo de los Macabeos—hombres, mujeres y niños—prefirieron dejarse matar por los perseguidores antes que violar por una sola vez el reposo sabático (*1 Mac* 2, 29-38; cfr. *2 Mac* 6, 11) [75]. Por más que los cristianos de Judea fueran observantísimos de la Ley (*Act* 21, 20), el común sentir de los rabinos contemporáneos (y, mucho más, la Doctrina del Señor: → 12, 1-12) dispensaban de dicha ley si era necesario para salvar la vida; así lo habían comprendido ya, después del mencionado holocausto, los mismos Macabeos (*1 Mac* 2, 39-41) [76]. Este inciso de Mateo, aunque hiperbólico y arcaizante, atestigua una vez más el respeto con que se seguían apreciando en su escuela muchos valores y observancias de la piedad israelita (cfr. 23, 3. 23b); verse obligados a huir en día de sábado, aun no ignorando que era moralmente lícito, hubiese agravado su tribulación con una profunda tristeza religiosa [77].

c) *Son los días de la gran tribulación*

Versículos 21-22: Ya hemos visto cómo en esta primera parte de la Doctrina escatológica del Señor, cada imperativo va acompañado de su *motivación*, introducida siempre con la partícula "*porque*..." (*gár*) [78]. El *porqué* de la enfática acumulación de im-

---

[75] Cfr. Jos. Fl., *Antiq. Jud.* 12, 6, 2 [274-275].

[76] Cfr. Jos. Fl. *Ibíd.* [276-277] y *De Bell. Jud.* 1, 7, 3 [146].

[77] Quien haya vivido en ambiente de enraizado cristianismo tradicional recordará algún caso en que la tristeza de no poder participar en la celebración eucarística de un día de fiesta llegó a sobreponerse y a doler más que todas las molestias de una enfermedad, prisión o persecución. — Según una antigua tradición eclesiástica, los judeocristianos de Jerusalén huyeron a Pel-la antes de comenzar la guerra o en sus primeros momentos. Recogieron esta tradición Eusebio (*Hist. Eccles.* III, 5; MG 20, 221) y Epifanio (*Advers. Haeres.*, lib. I, t. 2, XXIX, 7 y XXX, 2; MG 41, 401s y 408; *De mensuris et ponderibus,* XV; MG 43, 261). Pel-la corresponde a la antigua Pehel o Pihilum; era una de las ciudades helenísticas de la Decápolis, en la pendiente oriental del valle del Jordán, 26 kms. al sur del lago de Galilea. Excavaciones de Pel-la en *Tabaqat Fahl.* Luego (quizá después de la reconstrucción de Adriano) una parte de los fugitivos regresaría a Jerusalén, considerándose sucesores de la primitiva comunidad. No obstante algunas dificultades, esta tradición es digna de crédito y abre interesantes perspectivas en orden a la historia del Judeocristianismo.

[78] Lista correlativa de imperativos y conjunciones-*gàr:* vv. 4b y 5; **6a y 6b. 7; 16. 17. 18. 20 y 21; 23 y 24; 26 y 27.**

perativos que acabamos de repasar (vv. 16-20) lo da una reflexión, en estilo homilético, que califica lo que sucederá "entonces" (vv. 21 y 16), "en aquellos días" (19), como **la más grande tribulación** de cuantas ha habido y habrá en la Historia del mundo. Esta exageración de tono épico es una frase-cliché, inspirada en un contexto apocalíptico de Daniel [79], que se inspiraría a su vez en otras frases análogas de libros anteriores [80]. Josefo Flavio encarece con expresiones parecidas las calamidades que cayeron sobre Jerusalén durante la guerra [81]. Lucas, en el contexto correspondiente, evita esta hipérbole y evoca el destino de la ciudad con frases que reflejan la historia de su caída en manos de los babilonios.

En el *versículo 22,* una estrofa de timbre genuinamente semítico concluye el vaticinio apocalíptico sobre la *erēmōsis* de Jerusalén. La idea de fondo vuelve a ser (cfr. v. 20) la de que Dios suele mitigar los sufrimientos decretados sobre una colectividad pecadora, aun cuando tengan carácter de castigo, en gracia de los justos que pertenecen a dicha colectividad [82]. A los justos se les llama aquí "**los elegidos**". La **elección** por parte de Dios fue honor del pueblo de Israel y fundamento de su destino teológico en la Historia. Pero en la perspectiva de la Catequesis sinóptica (y, sobre todo, de la de Mateo después de los capítulos 21 a 23) este destino y este honor se han transferido ya a otro pueblo (cfr. 21, 43): ser *elegido* ya no significa nada más que haber respondido con fidelidad al llamamiento del Mesías Jesús. Aunque estos elegidos no representan sino una pequeña minoría en relación con la totalidad de los llamados (cfr. 22, 14), será en atención a ellos que *se acortarán* [83] "aquellos días" [84] de la extrema tribulación vaticinada en las líneas precedentes (vv. 15-21). Porque, sin esta mitigación,

---

[79] *Dan* 12, 1; cfr. también *Jl* 2, 2. En el N. T., vgr., *Ap* 16, 13. El adjetivo *grande* añadido a la palabra "tribulación" (cfr. *Mt* 24, 9) tiene su precedente en *1 Mac* 9, 27 (cfr. también *2 Esd* 19, 37 LXX y *Ap* 7, 14. El género apocalíptico suele emplear con frecuencia dicho adjetivo.

[80] Vgr. *Ex* 9, 18. 24; 10, 6. 14; 11, 6, etc.

[81] Vgr. *De Bell. Jud.* I, Prooem. 4 [12]; 5, 10, 5 [442]; 6, 9, 4 [429]. Cfr. también 1 QM 1, 11-12. Es fácil recoger frases parecidas, por ejemplo en la literatura contemporánea de las grandes catástrofes de nuestra época.

[82] El texto clásico de la Biblia para ilustrar esta convicción (documentada también en algunos textos de la literatura intertestamental y rabínica) es, una vez más, el relato de la destrucción de Sodoma *(Gén* 18, 22-32 y 19, 20-22).

[83] Pasivo teologal (→ 5, 5). Marcos (13, 20) redacta la frase en activa, poniendo "*el Señor*" como sujeto explícito del verbo *acortar.*

[84] El hebraísmo, muy frecuente, "aquellos días" [que se repite varias veces en estas líneas: 24, 29. 22 (bis). 29], *podría* tener sentido escatológico; pero siempre que lo encontramos en otros contextos del Evangelio *(Mt* 3, 1; *Mc* 1, 9; 8, 1; *Lc* 2, 1, etc.), así como en la inmensa mayoría de casos en que aparece en el resto de la Biblia, se refiere a un hecho concreto temporal (en el presente caso, a la invasión devastadora de Judea y Jerusalén).

además de no quedar una piedra del lugar santo en su sitio (24, 2), tampoco hubiera quedado persona viva en todo el pueblo [85]. La afirmación es hiperbólica, como en el versículo precedente. El escritor da por supuesto que, en un primer momento, el destino decretado sobre Jerusalén hubiera consistido en la aniquilación radical de la población [86]; mas prevaleció luego, en un segundo momento del plan divino, el designio de proveer a la supervivencia del pueblo mediante el *pequeño resto* de algunos que salvarán la vida [87]. Por eso el Señor "acorta los días" que, en hipótesis, tenía prefijados; es decir, atenúa el extremo rigor de la tribulación. Y esta gracia la concede *por los elegidos* [88].

2. Atención a los falsos profetas y anunciadores de Mesías ocultos. La Parusía será manifiesta
(24, 23-28. Cfr. *Mc* 13, 21-23; [*Lc* 17, 23-24])

24, 23 Entonces, si alguno os dijere:
"Mirad, aquí esta el Mesías" o "allí", no le creáis;
24 porque surgirán falsos mesías y falsos profetas,
y harán grandes señales y prodigios
capaces de engañar, si fuera posible, hasta a los elegidos.
25 Mirad que os lo he predicho.

26 Así, pues, si os dicen: "Mirad, está en el desierto",
no salgáis;
"mirad, está en los escondrijos",
no lo creáis;

---

[85] Al pie de la letra (v. 22a): "*no se salvaría toda carne*". Hebraísmos muy característicos: "toda carne" = *todos* (cfr. *Lc* 3, 6 = *Is* 40, 5); "no... todos" = *nadie* (cfr. *Jer* 12, 12); "salvarse", muy frecuente en el sentido de *librarse de la muerte* [cfr., vgr., la huida de Lot: *Gén* 19, 17 (ter). 20. 22].

[86] Como se manifiesta en algunos *oráculos contra pueblos* enemigos; vgr. *Is* 13, 15-22; 14, 22, etc. En la pincelada alegórica de *Mt* 22, 7 se supone también que el castigo de Jerusalén consistirá en una aniquilación total.

[87] Cfr. *Is* 1, 9 (Judá-Jerusalén); 16, 14 (Moab); 17, 6 (reino de Israel), etc.

[88] Todo ello son maneras de decir ajenas a nuestra mentalidad, pero normales en quien piensa y redacta según las categorías del género literario apocalíptico. Al redactar (o incorporar) este inciso, los evangelistas pensaban en la minoría de Israel que aceptó la fe de Cristo Jesús (cfr. *Rom* 11, 1-5). Minoría o resto de "elegidos" *(eklektói)* por gracia, a la que San Pablo llamó precisamente "la elección" (o "selección": *eklogē: Rom* 11, 7). La simple existencia de esta "*eklogē*" o *ekklēsía* de fieles en medio de un pueblo masivamente infiel es razón suficiente a los ojos de Dios para atemperar con misericordia la severidad de su juicio. Con estas expresiones, la comunidad judeocristiana manifiesta su conciencia de sentirse todavía instrumento de la Salvación de su pueblo.

27 **porque igual que el relámpago sale de levante y aparece**
[hasta poniente,
así será la Parusía del Hijo del Hombre.
28 **Donde esté el cadáver,**
allí se reunirán las águilas.

a) *Cautela contra los embaucadores*

Paralela a la de huir (vv. 16-20), y con no menos insistencia, sigue otra consigna: la de **no creer** a los "falsos profetas" que proclamarán **entonces** (es decir, "en aquellos días" de la "gran tribulación") *la presencia del Mesías* aquí o allí, por el desierto o en los escondrijos. Cada una de las dos veces que se repite esta consigna (vv. 23 y 26), le sigue su correspondiente "porqué": *porque* los embaucadores serán muchos y con gran poder de sugestión (v. 24) y *porque* la noticia de la auténtica Venida o Parusía del único Mesías, que es el Hijo del Hombre, no se tendrá que difundir a través de mensajes crípticos y ambiguos, sino que se manifestará a los ojos de todo el mundo con evidencia irresistible (v. 27-28)

El **versículo 23** es una consigna de triple tradición [89], que vuelve sobre el tema ya introducido en los → *versículos 5 y 11. Pero* el aviso es ahora más concreto y personal: "**si alguno os dice**...", *a vosotros,* discípulos de Jesús (24, 3s): entiéndase (en la intención de la Catequesis), a los judeocristianos de la iglesia de Mateo... "**Entonces**" *(tóte* = vv. 16 y 21) sigue refiriéndose a la época de la gran tribulación, en torno a los hechos del año 70. En esta consigna se refleja la expectación mesiánica que, por aquel tiempo, había subido a alta tensión en algunos ambientes del judaísmo.

El **versículo 24** expone en tono de explanación homilética el *motivo* del aviso precedente: "**porque** *(gár)*..." De los **falsos mesías** habló ya, en general, el → *versículo 5,* y de los **falsos profetas** el → *11.* Pensando en una época determinada, el redactor parece aproximar mucho e incluso identificar aquí ambas categorías *("seudocristos" = "seudoprofetas").* Recuérdese [90] que al darles el título de [falsos] *"mesías"* interpreta una manera de pensar y

[89] *Lc* la incluye en la secuencia escatológica de 17, 22ss (23).
[90] Cfr. nota 24.

obrar, sin querer decir que ellos se diesen explícitamente o recibiesen de sus seguidores dicho nombre. Acerca de los *falsos profetas* en general véase el comentario al Sermón de la Montaña (→ 7, 15). Los que aparecerán en aquella época de confusión realizarán maravillas (cfr. 7, 22), que a muchos les van a parecer, con lenguaje bíblico (→ 16, 1), "**señales y prodigios**". Mateo añade con énfasis que las señales serán "**grandes**" (*Ap* 13, 13). La prohibición de hacerles caso por más que hagan milagros, si su doctrina es falsa, proviene del Deutoronomio (13, 2-4). Porque, en efecto, su misión no es otra que la de **engañar** (→ vv. 4-5). Y, en un clima psicológico hambriento de "prodigios", [91], su poder de sugestión será tal que de hecho engañarán a muchos [92], hasta el punto de constituir un peligro formal de error para los mismos "**elegidos**" [93].

El **versículo 25** rubrica los avisos precedentes con un motivo pedagógico, que debió ser muy eficaz para los cristianos de la segunda y tercera generación cuando se ponía a prueba su perseverancia: *Jesús ya lo había predicho*, pensando en ellos, que tendrían que soportar persecuciones, tentaciones y escándalos (cfr. *Jn* 13, 19; 14, 29; 16, 4). De una manera indirecta, pero clara, el Señor incluye a sus discípulos entre los "elegidos" del inciso precedente. En la perspectiva del evangelista, los discípulos elegidos de Jesús se identifican con los cristianos afectados por la catástrofe de Judea y Jerusalén.

Según Marcos (13, 23), con este versículo 25 terminan los avisos del Señor. Pero la solicitud pastoral induce a Mateo a insistir todavía, por tercera vez (cfr. vv. 5 y 23), contra los propagandistas de un seudomesianismo nervioso, que puede contagiar o está contagiando a miembros de su iglesia.

En efecto, el **versículo 26**, propio de Mateo, no es más que una aplicación a circunstancias concretas de la advertencia formulada en el 23. El indefinido "*aquí*" o "*allí*" (23) se traduce por "**en el desierto**" o "**en los escondrijos**" (26). Para unos, el ideal mesiánico toma cuerpo en la figura del cabecilla teocrático, mezcla de pro-

---

[91] Josefo cuenta algunos, al parecer con edificante credulidad (*De Bell. Jud.* 6, 5, 3 [288-309]. Cfr. también Tácito, *Histor.* 5, 13.
[92] Cfr. *2 Tes* 2, 8-12; *Ap* 13, 13-14; 16, 14; 19, 20.
[93] Entre paréntesis: "*si fuera posible*". Delicado rasgo de confianza en una protección superior, que los mantendrá, a pesar de todo, firmes en la fe.

feta y guerrillero, que lleva sus gentes al *desierto*[94] a fin de conducir, al estilo de los Macabeos, una guerra santa; contra sus sueños apocalípticos, Mateo clama: **¡no salgáis!**[95].

Para otros prevalece el mito de un mesías ya presente, pero oculto en algún lugar recóndito[96]; contra ellos repite el evangelista: "**¡no lo creáis!**"

b) *La Parusía será manifiesta, universal, espléndida*

Versículos 27-28: Al último aviso que acabamos de leer sigue el último *porqué* de esta primera parte de la Doctrina escatológica. La Venida del Mesías, que en el lenguaje apocalíptico de Mateo es la **Parusía del Hijo del Hombre,** no se tendrá que averiguar a través de confidencias o consignas secretas, porque se manifestará con *evidencia* a todo el mundo. A fin de ilustrar tal evidencia, este segundo ciclo del Sermón concluye con dos comparaciones, a manera de parábolas en germen[97]:

1) *El relámpago* (v. 27).

Cuando llegue de veras, nadie podrá dudar de la *Venida* o *"Parusía" del Hijo del Hombre,* como nadie deja de ver un *relámpago* que, al relumbrar de noche en cualquier punto del horizonte, enciende en luz de un extremo al otro todo el firmamento[98]. El Hijo del Hombre, según el Evangelio, es Jesús (→ 16, 13); su Venida en gloria será tan manifiesta (v. 30) como ignorado fue su nacimiento en carne (cfr. 2, 2ss). San Lucas trae también esta comparación

---

[94] Alusiones en los *Hechos Apostólicos* 5, 36-37; 21, 38. Cfr. Jos Fl., *Antiq. Jud.* 20, 5, 1 [97-99]; 20, 8, 6 [167-172]; 20, 8, 10 [188].

[95] Contraste con la bien vista *salida al desierto* para escuchar al Bautista (11, 7-9 par). Algunos creen adivinar en este v. 26a una crítica contra el movimiento de Qumrán (vol. I, págs. 98s). Parece, no obstante, que va formalmente contra el activismo guerrillero teocrático, a cuyos responsables suelen llamar (con más o menos acierto) "zelotas"; dichos activistas contaron seguramente también con el favor y colaboración de los moradores de Qumrán, al menos durante el período de preparación y desarrollo de la guerra.

[96] *En toîs tameíois:* la habitación más íntima de la casa (cfr. *Mt* 6, 6). También podría aludir a los "escondrijos" de los guerrilleros.

[97] Estas dos comparaciones son preludio o sugerencia de los dos actos principales de la Parusía: la aparición fulgurante del Hijo del Hombre (comparar el v. 27 con el 30) y la congregación de los elegidos en torno a El (comparar el 28 con el 31).

[98] "*De levante hasta poniente*" es frase hecha (vgr. *Mal* 1, 11) para significar, con énfasis, la universalidad geográfica.

del relámpago (17, 24), hablando de cuándo el Hijo del Hombre vendrá *"en su Día"*. Mateo vuelve a usar aquí la palabra *Parusía* (→ 24, 3), forjando una frase: **así será la Parusía del Hijo del Hombre,** que repetirá a la letra en los versículos 37 y 39.

2) *Los buitres y el cadáver* (v. 28).

Le es connatural al evangelista ilustrar una misma idea con dos parábolas o comparaciones yuxtapuestas (vol. I, pág. 244). Esta segunda se encuentra también en San Lucas, pero algo separada de la del relámpago (17, 37). En ambas comparaciones reconocemos una vez más la fisonomía tan humana del Jesús que se complacía en observar la naturaleza y hacerla instrumento de su pedagogía (vol. I, págs. 673s. 676). En la segunda se siente, además, lo mismo que en algunas otras sentencias suyas, el sabor de un proverbio popular [99]. La palabra **águilas** *(aetoí)* era un vocablo muy genérico, tanto en la Biblia como entre los naturalistas de la antigüedad [100]; a veces se aplicó también a los *buitres* (vgr. *Miq* 1, 16), y con esta significación la entendemos aquí. Es extraordinaria la sensibilidad con que perciben a distancia que en determinado lugar hay un animal muerto [101], y la avidez con que se lanzan sobre él [102] sin titubear, con la certeza del instinto. Donde abundan dichas aves [103], acuden en bandadas y **se reúnen,** famélicas, sobre la presa. Ante una imagen tan realista conviene tener presente la hermenéutica de la *comparación* (vol. I, pág. 670), que no es metáfora ni alegoría: ni el animal muerto significa o representa a Cristo glorioso, ni los buitres a los testigos de su Advenimiento. Un vulgar espectáculo de la naturaleza (impresionante para quien lo ha visto de cerca) ilustra, por analogía de situación, la inequívoca seguridad con que cada hombre advertirá, como por instinto, la Venida del Señor sin tener que escuchar rumores ni mendigar confidencias.

---

99 Reflejado ya en *Job* 39, 30 y en *Hab* 1, 8. Cfr., en el refranero castellano: *"Cuervos vienen, carne hay."*

100 Vgr., Plinio, *Natur. Hist.*, lib. 10, 3-5; Aristóteles, *De animalibus Hist.* 9, 32.

101 Exageración fabulosa en Plinio, *Natur. Hist.*, lib. 10, 6.

102 Cfr. Lucian. Samos., *Navigium*, 1.

103 U otras análogas. En un descampado de Venezuela conseguimos fotografiar una incontable bandada de zamuros precipitándose, desde todas las direcciones, sobre un asno que acababa de morir en el camino. - Algunos, manteniéndose en la perspectiva de la destrucción de Jerusalén como "parusía" del Señor, ven en las dos imágenes de los versículos 27 y 28 la expresión de un castigo (relámpago o rayo devastador... campo cubierto de cadáveres después de la batalla...).

Además, mediante el conocido procedimiento redaccional de las palabras-enlace, el verbo *se reunirán* sugiere anticipadamente el acto definitivo de la escatología cristiana, que se describirá en el último versículo del ciclo tercero: *la reunión o congregación de los elegidos en torno a Cristo* (→ v. 31).

Tercer ciclo: **Anuncio y descripción de la Parusía** (24, 29-31. Cfr. *Mc* 13, 24-27; *Lc* 21, 25-28).

La *Doctrina escatológica* llega al punto culminante: el anuncio de LA PARUSIA DEL HIJO DEL HOMBRE. Momento *omega* de este mundo, momento *alpha* del que ha de venir. El Evangelio escenifica este momento en un cuadro o visión inspirada en Daniel (v. 30), precedido de una conmoción apocalíptica del universo (v. 29) y completado con la reunión o "congregación" de los elegidos en torno al Señor (v. 31).

24, 29 **En seguida, después de la tribulación de aquellos días,**
el sol se oscurecerá
y la luna no dará su resplandor,
y las estrellas caerán del cielo
y las fuerzas de los cielos se agitarán.

30 **Y entonces aparecerá la señal del Hijo del Hombre en**
[el cielo;
y entonces se darán golpes de pecho todas las tribus de la
[tierra,
y verán al Hijo del Hombre viniendo sobre las nu-
con mucho poder y gloria [bes del cielo

31 **Y enviará a sus ángeles con una gran trompeta,**
y congregarán a sus elegidos de los cuatro vientos,
desde un extremo hasta el otro extremo de los cielos.

a) Conmoción apocalíptica del universo

Versículo 29: Para describir la conmoción del universo, preludio de la Parusía, el Evangelio resume y combina, como un mosaico

en miniatura, los principales tópicos con que algunos textos de entonación apocalíptica, ya en la Biblia, ya al margen de la Biblia, destacaban a los ojos de la imaginación con rasgos impresionistas el poder avasallador de las grandes intervenciones directas de Dios en la historia humana [104] y, sobre todo, su majestuosa y definitiva intervención en "el Día de Yahveh" (→ v. 36) [105]. No sabemos hasta qué punto los autores y lectores contemporáneos de este género de descripciones las entendían al pie de la letra [106]; para nosotros son un esfuerzo artístico y pedagógico para suscitar en el lector una idea, o, mejor, un estado de ánimo superconceptual al contemplar la inefable trascendencia de un misterio que no podríamos expresar con categorías lógicas.

La *escenografía* de este versículo 29 es impresionante a la vez que ingenua. Una oscuridad dantesca prepara la deslumbrante epifanía del Señor rasgando las tinieblas (cfr. v. 27). Se presupone el concepto elemental que los hombres del tiempo de la Biblia tenían del universo (cfr. *Gén* 1, 14-17): sus dos principales lumbreras, el *sol* y la *luna,* se entenebrecen; se caen las diminutas *estrellas* prendidas en la bóveda del firmamento al agitarse éste (como una higuera sacudida: *Ap* 6, 13) porque las *fuerzas del cielo,* las que mantienen firme el universo, se estremecen (cfr. *Ag* 2, 6; *Eclo* 2, 18s)... Esta escenografía cósmica que acompaña el traspaso del actual tiempo mudable a la perennidad del futuro orden divino no es otra cosa sino la orquestación literaria de una certeza teológica: la de que Dios ejerce su soberanía sobre el universo, inseparable de su soberanía sobre la Historia.

Mateo y Marcos coinciden casi a la letra en este versículo. Lucas (21, 25-26) redacta con independencia. La única peculiaridad notable por parte de Mateo en relación con Marcos está en el inciso temporal de introducción (o transición): **"En seguida, después de la tribulación de aquellos días..."** La redacción según Marcos (13, 24) dice: "*Pero en aquellos días, después de la tribulación aquella...*" La variación de Mateo, casi imperceptible a primera vista,

---

104 Descritas muchas veces con acompañamiento de fenómenos telúricos o atmosféricos, que recordaban o reflejaban la teofanía del Sinaí *(Ex* 19, 16ss): cfr. *Jue* 5, 4; *Hab* 3, 3-11, etc.

105 El texto más próximo a *Mt* en cuanto a la forma es *Is* 13, 10 (oráculo contra Babilonia); cfr. también 34, 4 (contra Edom). Mayor analogía de fondo con *Jl* 2, 10 = 4, 15; cfr. también 3, 4 (Día de Yahveh). Otros textos: *Am* 8, 9; *Jer* 4, 23s; *Ez* 32, 7-8, etc.; y en el N. T., vgr., *Ap* 6, 12-14. En la literatura parabíblica, cfr. *Henoc* 80, 4-7; *4 Esdras* 5, 4; *Asunción de Moisés* 10, 5, etc.

106 Seguramente menos que en épocas posteriores. Así, vgr., *Jl* 3, 4 recibe en *Act* 2, 16ss una interpretación francamente "espiritual".

introduce una pequeña clarificación en el conjunto de la *perspectiva* profética de estas líneas, al distinguir en ella dos planos sucesivos: *a)* "la tribulación de *aquellos días*" (cfr. nota 84); *b)* la consumación escatológica que vendrá "*después*". En la perspectiva de Marcos se advierte un solo plano, por cuanto la conmoción cósmica y la Parusía tienen que suceder "*en aquellos días*" (los de la gran tribulación, aunque "después de" ella). Mateo circunscribe así la catástrofe de Jerusalén dentro de un marco histórico temporal, sin dejar de reconocerle todo su valor de signo escatológico [107].

El período de tiempo interpuesto entre la tribulación del año 70 y la Parusía universal del Señor no tiene, en la mente del evangelista, más valor que el de un puente con un solo arco que une en línea recta ambos acontecimientos. En su esquema mental de la Historia de la Salvación, estos acontecimientos constituyen los dos últimos jalones. Esta perspectiva intencional no tiene nada que ver con la distancia cronológica, de la misma manera que los perfiles de dos montañas sobrepuestos en el fondo de un paisaje no permiten calcular a simple vista el espacio que media entre ambas. Ya algunos profetas bíblicos presentaron en una misma línea recta y breve el juicio de Dios sobre un determinado pueblo o ciudad contemporánea y su juicio definitivo y universal en "el Día" supremo. Esta pedagogía profética produce en el lector una intencionada sensación de inmediatez ante el Fin. En el presente versículo de Mateo, la cifra de esta inmediata proximidad es la partícula *euthéōs:* "en seguida" [108].

El "*en seguida* [vendrá]" de Mateo no es otro que el "[voy] *en seguida (takhý)*" puesto en boca de Jesús por el Apocalipsis de Juan a fines de siglo *(Ap* 22, 7. 12. 20) y que la afirmación: "*el Señor está cerca*" pronunciada por Pablo mucho antes *(Fil* 4, 5). Toda la segunda parte de esta Doctrina escatológica según Mateo va a inculcar como actitud característica del hombre evangélico la de quien está esperando la Venida del Señor, y esta actitud carecería de firmeza psicológica si no se apoyase en una sensación de proximidad. Síntesis de esta actitud fue la plegaria: "*¡Ven, Señor!*" (cfr. vol. I, pág. 344). Pero la falsificaría el que se empeñase en expresar con medidas de reloj o de calendario una "proximidad" que es de índole teológica, trascendente. La literatura y la mentalidad apocalíptica han caído casi siempre en esta tentación. Mateo, por el contrario, al tratar largamente de la actitud cristiana

---

[107] Esta distinción entre el plano histórico de los acontecimientos del año 70 y la expectación escatológica ulterior tenía que resultarle connatural al redactor definitivo del primer Evangelio, si realmente no dio por terminada su elaboración, como opinan hoy casi todos, hasta unos años después de haberse terminado la guerra. - Esta delimitación histórico-temporal, que ya se observa en Mateo, es más explícita en Lucas (21, 24).

[108] La partícula *euthéōs* del versículo 29 en absoluto también se podría traducir, no por "*en seguida* (después de... aquellos días"), sino por "*de repente* (el sol se oscurecerá, etc."), acentuando no la inmediatez temporal, sino la sorpresa psicológica con que sobrevendrá, sin previo aviso, el Día del Señor (cfr. 24, 39. 42. 44. 50, etcétera). Pero es más natural y espontánea la interpretación común.

ante la Parusía en la sección parenética de este Discurso, equilibrará la tensión entre la esperanza inmediata de unos y la sensación de retardo por parte de otros (→ 24, 48; 25, 5. 19) educando a todos en aquella pedagógica ignorancia positiva del que *sabe que ignora* lo que el Padre no ha querido revelar (→ 24, 36).

Es muy probable que ni la mayor parte de los contemporáneos del evangelista ni él mismo imaginasen que la Venida definitiva del Señor iba a tardar siglos. Su mentalidad religiosa estaba influida por un efecto de perspectiva, no menos subjetivo que el de los que, en cualquier otra época, pensamos y actuamos como si la Parusía no nos pudiera ser inmediata...

Ahora bien, sería una falta de método clasificar estas diversas actitudes de vida según categorías de "error" o de "verdad". Reconozcamos que la perspectiva del Evangelio es la más realista de todas, por cuanto es la que mejor pone de relieve el carácter relativo y caduco de todos los valores propios del período intermedio, en contraste con el Absoluto definitivo, que está siempre presente en la mirada del hombre evangélico como el faro, próximo o lejano, hacia el que navega una embarcación sin más razón de navegar que la de llegar *("en seguida")* al puerto.

Los hagiógrafos del N. T. fueron suavizando la tensión entre la expectación inmediata y la demora de la Venida del Señor al presentar con creciente claridad la teología de la *Presencia anticipada de Cristo glorioso y de su Bien estatológico en la Iglesia temporal* (→ 28, 18-20). El Misterio eucarístico es el signo de esta anticipación. Y el Espíritu, fuente y suma de los bienes escatológicos anticipados.

b) La Parusía del Hijo del Hombre

El **versículo 30** presenta, en un esbozo de cuadro apocalíptico, *la Venida gloriosa del Señor*. Su afirmación central es idéntica, casi al pie de la letra, en los tres Sinópticos: "**entonces verán al Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes... con mucho poder y gloria**". Con estas palabras el Evangelio evoca, actualiza y reinterpreta la visión del Hijo del Hombre según Daniel (7, 13-14). Su Venida inaugura el Reino eterno de los santos *(Dan* 7, 27) entendido en línea de contiuidad con la Vida eterna de los justos *(Dan* 12, 2-3). En la Catequesis evangélica y, sobre todo, en Mateo, la identidad entre "el Hijo del Hombre" y la persona concreta de Jesús es inequívoca (→ 16, 13).

La **nube** (→ 17, 5) es signo de la *Gloria* divina (→ 17, 2). En efecto, el Hijo del Hombre vendrá **con gran gloria.** La breve experiencia del Jesús transfigurado (17, 1ss), en una feérica visión de luz y bajo el signo de la nube, fue para unos pocos discípulos

pregustación pedagógica de aquel momento definitivo en que todo el mundo verá la Venida gloriosa del Hijo del Hombre. Según la imaginación o simbología oriental, las nubes podían servir de sede o vehículo a los dioses; en Israel, a Yahvéh [109]. Por eso, el Hijo del Hombre, que es también ser divino, vendrá **sobre las nubes...** Mateo añade a la palabra "*nubes*" (citando exactamente a Daniel): **... del cielo.** La palabra "*cielo(s)*" se cuenta entre sus predilectas [110]; en este esbozo apocalíptico de los versículos 29-31 aparece no menos de cinco veces. El Hijo del Hombre pertenece a un plano celeste; es decir, a un "orden divino" (→ vol. I, págs. 334s), y viene a dar vigencia a este orden en todo el universo. La escenografía es impresionante: sobre un firmamento simbólicamente privado de toda otra luz (→ v. 29) se manifiesta, como transparencia de la Gloria divina (cfr. *Ap* 21, 23), Aquel cuyo rostro brilla como el sol y tiene la luz por vestido (→ 17, 2).

Mateo añade dos rasgos complementarios al esbozo apocalíptico común a los tres Sinópticos. Uno es la misteriosa afirmación de que **entonces aparecerá la señal del Hijo del Hombre en el cielo.** Muchos han interpretado esta "señal" como un fenómeno distinto y previo que avisará la inmediata Venida del Señor [111]. Pero es muy probable que el evangelista emplea el vocabulario propio del estilo apocalíptico (vgr. *Ap* 12, 1; cfr. 12, 3; 15, 1), y no quiere decir otra cosa sino que el Hijo del Hombre será El mismo la gran "señal del cielo" [112] al *aparecer* [113] sobre las nubes.

El otro rasgo complementario añadido por Mateo en este cuadro apocalíptico supone una relectura cristiana del profeta Zacarías (12, 10-14): **Todas las tribus de la tierra se darán golpes de**

---

[109] Cfr. *Is* 19, 1; *Sal* 18 [17], 10; 104 [103], 3, etc.

[110] 82 veces en *Mt* (18 en *Mc;* 34 en *Lc;* 18 en *Jn).* Frecuente también en el Apocalipsis (52). El adjetivo "*celeste*": 7 veces en *Mt* y 2 en todo el resto del N. T.

[111] Si suponemos que la escenografía catequética de la *Venida* de Cristo evocaba a la imaginación la de un cortejo triunfal de la época, la palabra *semeîon* o "signo" podría corresponder (de acuerdo con el vocabulario general y bíblico: vgr., *Ex* 17, 15s; *Is* 11, 12; 13, 2; *Sal* 74 [73], 4, etc.) a la "insignia" o "enseña" del triunfador. Una convicción cristiana muy antigua piensa que este signo celeste de la Venida de Cristo será una *Cruz.* El autor de la *Didakhé* (16, 6) parece interpretar el signo como una "*abertura*" (¿de los cielos?): momento previo en la simbologia apocalíptica, a las grandes revelaciones (→ 3, 16).

[112] Véase el comentario a 16, 1-4 y 12, 38-40.

[113] El verbo griego correspondiente a *aparecer (pháinomai)* es uno de los predilectos de *Mt* (13 veces. En *Mc,* 2; en *Lc,* 2; en *Jn,* 2; en el resto del N. T., 12), el mismo que acaba de aplicar al relámpago (v. 27) subrayando, más aún que su resplandor (comparar con *Lc* 17 24), la evidencia irresistible con que es visto por todos. Mateo sigue desautorizando el mesianismo críptico que denunció en el versículo 26.

pecho cuando *verán* [114] aparecer sobre las nubes al Hijo del Hombre. Es digno de notarse que el Apocalipsis de Juan (1, 7) también presenta juntas las dos alusiones: a la visión de Daniel y al mencionado texto de Zacarías. *Golpearse el pecho*, según el lenguaje bíblico, es una expresión de dolor: muchas veces de lamentación, algunas también de compunción o penitencia (vgr. *Jl* 1, 13) [115]. Mediante esta expresión, Mateo hace sensible la actitud del arrepentimiento doloroso y temeroso de "*todas las tribus de la tierra*" [116] conscientes de su condición de pecadores [117], cuando verán al Señor de la Gloria *(1 Cor* 2, 8) que viene del cielo para juzgar al mundo (25, 31ss).

c) *La reunión de los elegidos*

El **versículo 31** completa esta visión de la Parusía describiendo la congregación o reunión escatológica de los elegidos con Jesús [118]. En esta gloriosa epifanía, el Hijo del Hombre vendrá acompañado de *todos los ángeles* (25, 31). Uno que piense con categorías mentales e imaginativas de la Biblia apenas encontraría otra expresión que realzase con mayor énfasis su condición divina. San Mateo, además, y él solo, llama *suyos* (del Hijo del Hombre) a estos ángeles (cfr. 13, 41 y 16, 27), que el pensamiento hebreo consideraba como ángeles de *Dios* [119]. Del doble oficio ministerial de estos ángeles (en relación con los justos y los pecadores) ya se destacó en el capítulo de las parábolas (13, 41s. 49s) el de reunir y separar del Reino a los desechados. Ahora se contempla su aspecto positivo: el de preparar la inmensa Congregación eterna de los elegidos. Aparece en escena uno de los pequeños elementos espectaculares del más primitivo catecismo escatológico cristiano: el de la "gran trompe-

---

[114] Paronomasia en el texto griego: *verán... (ópsontai) - se golpearán... (kópsontai)*.

[115] En Zacarías se refiere a una sentida lamentación nacional por un misterioso "Traspasado", que el Evangelio de Juan (19, 37) y el Apocalipsis (1, 7) consideran imagen de Cristo en la cruz.

[116] Expresión de sentido universal, análogo a: "todas las naciones" (vv. 9. 14; cfr. *Dan* 7, 14 (Th.); *Zac* 14, 17, etc.). Nótese una vez más, en los dos primeros incisos de este versículo 30, el binomio *cielo - tierra,* tan frecuente en nuestro evangelista.

[117] Descripción de una actitud análoga en *Lc* 21, 25s.

[118] En *Lc* (21, 28), este aspecto positivo de la Parusía para los fieles de Cristo consiste en inaugurar la fase definitiva de su *redención o rescate* (cfr. *Rom* 8, 23; *Flp* 3, 20-21, etc.).

[119] "*Diciendo: el Hijo del Hombre enviará a sus ángeles, muestra que el Hijo del Hombre es Dios. Porque los ángeles son de Dios; y enviarlos es propio de Dios.*" Apolinar de Laodicea, *fragm.* 127 (Reuss [cfr. vol. I. pág. 745], págs 43s).

ta" [120]. La imagen procede de las instituciones sociales, militares y, sobre todo, religiosas del antiguo Israel: con una trompeta o instrumento análogo se convocaban las asambleas religiosas (cfr. *Núm* 10, 2-10; *Jl* 2, 15, etc.). El inciso de Mateo sobre la trompeta se inspira directamente en Isaías, en un texto (27, 13) que pregona la convocación de los cautivos dispersos del Pueblo de Dios a su unidad nacional y litúrgica. Esta llamada, en efecto, fue un tema apasionante y muy frecuente, sobre todo, en la época de la cautividad; el gran retorno a la única familia y hogar de Israel era a veces objeto de plegaria (vgr. *Sal* 106 [105], 47), a veces de profecía (vgr. *Is* 11, 11s; 27, 12s, etc.) o de gratitud y cántico (vgr. *Sal* 147 [146], 2). El Pastor reunirá *(Ez* 34, 12-16) a su rebaño disperso *(Zac* 13, 7). En la época inmediatamente anterior a Cristo, el retorno de la *Diáspora* o "Dispersión" era un anhelo ardiente [121]. La psicología de "diáspora" se introdujo también muy pronto en las comunidades cristianas, sobre todo en las del sector hebreo [122]. El ideal cristiano de la reunión de todos los dispersos en la unidad se hizo plegaria en un texto eucarístico conservado por la *Didakhé* [123]. San Juan lo puso en el primer plano de la misión de Jesús *(Jn* 11, 52).

Los ángeles, dice el Evangelio con énfasis, congregarán a los elegidos del Hijo del Hombre "*de los cuatro vientos*", donde estaban dispersos (cfr. *Zac* 2, 10); es decir, desde los cuatro puntos cardinales, "de cabo a cabo de los cielos" [124]; o sea, a partir de cualquier límite extremo del horizonte.

En esta perspectiva universal, los **eklektoí** o "elegidos" del Hijo del Hombre son los "llamados, *elegidos* y fieles del Cordero" según el Apocalipsis (17, 14), los "*elegidos* de Dios" según Pablo *(Rom* 8, 33; *Col* 3, 12, etc.), todos los "*eklektoí* de la Diáspora cristiana" en

---

120 Cfr. *1 Tes* 4, 16; *1 Cor* 15, 52. Numerosas variantes en los códices y versiones: "trompeta grandes", "trompeta de gran voz", "voz de trompeta", "trompeta y voz" etcétera. Sobre el tema de la *gran voz* en las descripciones apocalípticas, cfr. *1 Tes* 4, 16, varios textos del Apocalipsis de Juan (y quizá un reflejo en *Mt* 25, 6 y en 27, 46. 50).

121 Testigo de él, vgr., los *Salmos de Salomón*. El Salmo 11, íntegro, podría servir de orquestación retórica a este versículo 31 de *Mt*. Cfr. también los Salmos 8, 34 y 17, 28. 34. 50.

122 Vgr., *Sant* 1, 1; *1 Pe* 1, 1; cfr. *Act* 8, 4, etc.

123 9, 4: "Así como este trozo de pan estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, *así sea reunida tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu Reino.*"

124 Así sonaría el último inciso del versículo 31 traduciéndolo a la letra. En el hebreo bíblico es una frase hecha; Mateo se inspira seguramente en *Dt* 30, 4. El "cabo" del cielo es imaginativamente el punto visual del horizonte donde el firmamento toca con la tierra; por tanto, en hebreo, es del todo sinónima la frase "de cabo a cabo de la tierra" (vgr., *Dt* 13, 7 [8]). Marcos (13, 27) combina los dos modismos.

expresión de Pedro *(1 Pe* 1, 1); no ya sólo los que permanecieron en la tierra de Israel (cfr. v. 24). Su *centro de reunión* es la persona del Hijo del Hombre sobre las nubes del cielo, o sea, Jesús glorificado. En el primitivo catecismo escatológico cristiano, le daba alas al amor la esperanza de subir cuanto antes por los aires a este *encuentro (1 Tes* 4, 17a) y reunión *(2 Tes* 2, 1)[125] de todos con el Señor, a fin de *estar siempre con El*[126].

Mateo, que vio significada la conmoción apocalíptica del universo en la muerte de Jesús (27, 45. 51) e iniciada su Parusía en el encuentro con los discípulos en el monte de Galilea (→ 28, 18), comprendió también y enseñó que la EKKLESIA de los reunidos en su Nombre (→ 18, 20) es anticipación ontológica, mística y social de la Congregación escatológica de los elegidos, por cuanto Jesús, el Resucitado, ya está con ellos (→ 28, 20) como centro, fuerza y razón de ser de su comunidad. *El sentido de continuidad entre el Jesús que pasó ayer por Galilea, el de mañana en el Reino escatológico y el que vive hoy en la Iglesia de Pedro y los demás discípulos hasta el Fin de la historia, da a la espiritualidad evangélica de Mateo su tono fascinador de profundidad y actualidad.*

Recapitulación: **El signo de la Parusía y su proximidad** (24, 32-35).

La pregunta inicial de los discípulos (→ v. 3) quiso servir de pauta a la heterogénea concatenación de avisos e instrucciones que estamos repasando. El mensaje apocalíptico ha terminado, de momento (cfr. 25, 31ss), en el versículo anterior. Antes de pasar a las exhortaciones ascéticas, un esbozo de parábola y dos o tres sentencias intentarán responder directamente a aquel interrogante de los apóstoles en el monte de los Olivos, que sigue siendo la preocupación de los discípulos en la iglesia de Mateo, contemporáneos de la ruina del Templo. Esta la predijo el Señor a corto plazo (v. 34); y sus Palabras son más firmes que el universo (v. 35). Ahora bien, la palabra profética de Jesús elevó a categoría de signo escatológico aquella catástrofe: las piedras derribadas (v. 2) dirán a los discí-

---

125 Sustantivo verbal *(episynagōgē) de episynágō* usado en *Mt* 24, 31. Mismo verbo en 23, 37. La comparación o parábola en germen de las "águilas" que se *reúnen* (v. 28) preparaba este versículo 31, como la del relámpago (27) preparaba el 30.

126 *1 Tes* 4, 17b. Según la visión de Daniel (7, 13), el Hijo del Hombre en su Venida va al encuentro del Eterno. Entiéndase (bajo la luz del Evangelio) al encuentro del Padre, con todos sus elegidos.

pulos lo que el despuntar de los árboles al labrador (vv. 32-33): que *está cerca* el "verano", es decir, el ***Fin***.

A) La parábola de la higuera que anuncia el verano (24, 32-33. Cfr. *Mc* 13, 28-29; *Lc* 21, 29-31)

24, 32 **De la higuera aprended esta comparación:**
cuando su ramaje ya se pone tierno y echa hojas,
sabéis que está cerca el verano;
33 **así también vosotros, cuando veáis todo esto,**
sabed que está cerca, a las puertas.

La palabra griega correspondiente a **comparación** es "*parabolḗ*". En efecto, estos dos versículos conservan el núcleo esencial de una parábola, que el Señor expuso tal vez con más amplitud, y pudo aplicar a otros temas: por ejemplo, a ilustrar su *kerygma* sobre la proximidad del Reino de Dios (→ 4, 17). Los tres Sinópticos la han transmitido en este contexto escatológico; la redacción según Mateo coincide casi a la letra con la de Marcos (13, 28-29); Lucas (21, 29-31) adapta algunas expresiones al ambiente de sus lectores [127].

Lo mismo que en las demás parábolas (→ 13, 3a), podemos considerar en ésta, por una parte, la *imagen* terrena y, por otra, la *lección* religiosa que dicha imagen evoca por *analogía*.

1) La *imagen* (v. 32), para un palestinense, no puede ser más sencilla. Cuando en las ramas de la higuera (→ 21, 19), que durante la estación de las lluvias (cfr. 7, 25) parecían muertas, sube de nuevo la pujanza de la savia y empiezan a rebrotar, su vista es mensaje gozoso de que se acerca el verano (cfr. *Cant* 2, 11-13) [128],

---

[127] Vgr.: "... la higuera *y todos los árboles*". "Está cerca *el Reino de Dios*", etc.

[128] Probable equívoco intencionado, en el trasfondo semítico de la parábola, entre *qayiṣ* (= verano) y *qēṣ* (= fin: cfr. nota 20), que en algunas regiones o épocas se pronunciaba igual ("qets"). Mismo juego de palabras en el texto hebreo de *Amós* 8, 1-2: la visión de un cesto de "frutos-de-verano" (e. d., maduros) significa el "fin" de Israel. En la mentalidad bíblico-targúmica de los contemporáneos del Evangelio que pensasen en hebreo o en arameo, la sola *imagen* de la parábola (o sea: el reverdecer de la higuera anuncia el *verano)* ya incluía o sugería su *significado religioso* (es decir: anuncia el "*Fin*", en sentido escatológico). En el texto griego de Mateo, la palabra *théros* ("verano") no podía menos de recordar el *therismós* ("siega"), también imagen de la consumación escatológica (cfr. 13, 39 y 9, 37).

del mismo modo que, en muchos países, la floración del almendro anuncia la proximidad de la primavera [129].

A base de esta experiencia popular, el Maestro pide un ejercicio práctico de aquel arte de *discernir los signos de los tiempos* (→ 16, 3). Puesto que saben *conocer (ginōskete:* v. 32) por el lenguaje de un árbol que el verano está cerca, también deben *conocer (ginōskete:* v. 33), por su deber profesional de discípulos (→ 16, 9-12), que determinados acontecimientos de la historia entrañan una función de **signo** (cfr. 24, 3), puesto en evidencia por el magisterio profético [130]. Y ésta es la

2) *lección religiosa de la parábola* (v. 33): "**así también** (por ley de analogía) **vosotros** (los discípulos) **cuando veáis todo esto** (estos acontecimientos que, por encima de su propia realidad eventual, son *signo* de una realidad escatológica), **sabed que está cerca, a las puertas...**" El sujeto implícito de "*está cerca*" (cfr. vol. I, página 163, n. 118) no puede ser otro, por contexto, que *el Hijo del Hombre* en su Venida gloriosa [131], único protagonista del Sermón escatológico [132]. El pensamiento de que "*el Señor está cerca*" (→ 24, 29) ya había sido, años antes, estímulo de paz y alegría para San Pablo *(Fil* 4, 5). Y el Apócalipsis de Juan, años más tarde, imaginará también al Señor "*llamando a la puerta*" *(Ap* 3, 20). Ambas expresiones dicen lo mismo, primero con palabras de sentido propio *(está cerca)* y luego con una imagen de uso muy corriente *("a las puertas")*.

Resta determinar a qué acontecimientos se debía referir el evangelista cuando señalaba **todo esto** [133] como *signo* de la Venida gloriosa de Cristo, y también de su proximidad. Es obvio que no puede ser signo de dicha Venida la misma Venida (v. 30) y subsiguiente congregación escatológica (v. 31). Tampoco lo es la conmoción del

---

129 Misma función de signo aplicada a la *vid* en la primera *Carta de San Clemente a los Corintios,* 23.

130 Ejemplos explícitos, en *Mt,* de acontecimiento/signo: 11, 3-6; 12, 28, etc.

131 En un pasaje análogo de la Carta de Santiago, también en el contexto de una comparación agrícola (5, 7), el sujeto de "está cerca" es "*la Parusía del Señor*".

132 24, 3 [= *Jesús*]*;* 24, 5. 23 [implícitamente, *Cristo*]*;* 24, 27. 30. 39. 44; 25, 31 *(el Hijo del Hombre);* 24, 42 y cfr. 24, 46. 48. 50; 25, 19 *(el Señor);* 25, 6. 10 *(el "Esposo" = Señor:* 25, 11).

133 "Todas estas cosas": *pánta taûta. Mt* añade *pánta* al simple *taûta ("estas cosas")* de *Mc* y *Lc.* Además de serle connatural a *Mt* la expresión enfática "*todas estas cosas*" (cfr. 4, 9; 6, 32. 33; 13, 34. 51. 56; 19, 20 [= *Mc* y *Lc*]*;* 23, 36; 24, 2. 8. 33.34 [= *Mc*]*)*, mucho más que a Marcos (cfr. 7, 23; 13, 4) y Lucas (cfr. 7, 18; 24, 9. 14), debió de influir en la mencionada añadidura cierta tendencia de *Mt* a unificar las expresiones contiguas que se refieren a un mismo tema; así, por ejemplo, *pánta taûta* de 20, 33 se uniforma a la misma expresión de 20, 34 como en 6, 33 se uniforma a la de 6, 32 (comparar con *Lc* 12, 31 y 12, 30).

universo (v. 29), que no se imagina como algo previo sino contemporáneo a la Parusía y parte integrante de su escenografía simbólica. De las guerras en general, y de las demás calamidades (vv. 6ss) se dijo expresamente que no eran, por sí mismas, el anuncio de un próximo Fin (v. 8). Las persecuciones y crisis (vv. 9-12), así como la proclamación del Evangelio (v. 14a), se consideran, en la misión de los discípulos, como una línea continua hasta el término o consumación (vv. 13 y 14b) mejor que como un aviso singular y concreto de dicha consumación.

Queda, en fin, como signo profético especial, el de aquel *Sacrilegio devastador* (v. 15)[134], que será el punto culminante de la "gran tribulación" (v. 21). En efecto, la guerra judaica y su fatídico desenlace no tenía que ser (contra lo que algunos proclamaban: vv. 23-28) el marco de la Parusía de Cristo, pero sí su preludio.

Ténganse presente las reflexiones que hicimos a propósito del → *versículo 29.* Bajo la impresión reciente de la catástrofe del año 70 cundió en algunos ambientes religiosos del judaísmo la convicción de que el mundo aceleraba su carrera hacia el fin. Así se pensaba, vgr., en los círculos rabínicos en que nació, por aquel tiempo, el *Apocalipsis de Baruc* (20, 1-2; cfr. también el *Liber Antiquitatum Biblicarum* 19, 13, etc.). Era natural que en las comunidades judeocristianas se respirase una atmósfera parecida. A través de la extensa coordinación de instrucciones escatológicas de los capítulos 24 y 25, Mateo, con su habitual equilibrio pedagógico, calma y desautoriza por una parte la psicosis de inmediatez temporal en que habían caído algunos, y, por otra parte, mantiene y fomenta en todos aquella expectación cristocéntrica del Fin que ha de ser la actitud característica del hombre evangélico (→ 24, 42): *el Señor está siempre a punto de llamar a la puerta...*

Esta Doctrina escatológica del Evangelio se pensó y se expresó en clave apocalíptica; la época y el ambiente lo querían así. Pero, en otras edades y culturas, la reflexión teológica podrá traducir el mismo mensaje a otras categorías, no menos válidas, de pensamiento y palabra. Sería demasiado simple juzgar aquellas primitivas afirmaciones de proximidad como un pronóstico que no se cumplió. Por medio de ellas, la pedagogía de la Revelación estimulaba a vivir conforme a la profunda realidad de *una misteriosa y eficaz inmanencia* (no sólo "inminencia") *del orden escatológico en el mundo actual.* La visita y juicio de Dios sobre Jerusalén, la Ciudad que encarnaba la razón de ser del Pueblo de la Alianza provisional, fue acto y signo de la trascendencia del Reino de Dios, del que toda la tierra es campo de mies (cfr. 13, 38ss) siempre a punto de recibir a los segadores. Para el hombre evangélico, el mundo, incluidos todos sus grandes valores y entre ellos el tiempo, es una

---

[134] Nótese la (intencionada) correspondencia, en los tres Sinópticos, entre el *hótan idēte ("cuando veáis...")* de 24, 33 par y el de 24, 15 par.

esencial provisionalidad, y la Parusía, en cierto sentido, ya se está realizando por cuanto el Hijo del Hombre (como el Reino: *Lc* 17, 21) *ya está entre nosotros.*

B) Proximidad del signo escatológico. Firmeza de las Palabras de Cristo
(24, 34-35. Cfr. *Mc* 13, 30-31; *Lc* 21, 32-33)

24, 34 **En verdad os digo:**
no pasará esta generación
hasta que todo esto se realice.

35 **El cielo y la tierra pasará,**
pero mis palabras no pasarán.

La característica aseveración: "*Amen,* os digo..." (→ 5, 18; 16, 28) introduce una estrofa [135], formada por dos Sentencias, de suyo independientes, enlazadas entre sí por su palabra-clave: **pasar.**

La *segunda Sentencia* (v. 35) rubrica el entero mensaje apocalíptico del Señor, acreditando su verdad inmutable (cfr. *Ap* 22, 6). Como al término del Sermón de la Montaña (→ 7, 24), Jesús subraya la vigencia de las que llama solemnemente: "**mis Palabras**" (vol. I, págs. 698-702), más duraderas que **el cielo y la tierra** [136], eternas como la Ley de Dios (→ 5, 18) [137]. Aunque el ámbito de esta afirmación es de sí ilimitado, se aplica aquí, por contexto, a las profecías que el Señor acaba de hacer a sus discípulos, y, sobre todo, a

La primera Sentencia (v. 34), en torno a la que nunca ha habido acuerdo entre los comentaristas. Se han propuesto acerca de ella todas las interpretaciones posibles, y aunque alguna a veces haya parecido momentáneamente archivada, revive luego en nuevos estudios con otra presentación o terminología. Conscientes de que estas divergencias se deben a su real dificultad, expondremos mo-

---

[135] Común a los tres Sinópticos: *Mc* 13, 30s; *Lc* 21, 32s.
[136] Es decir, *el universo,* concebido como una realidad total y única; nótese el verbo "*pasará*" en singular (plural en *Mc* y *Lc)*.
[137] Obsérvese la sorprendente homogeneidad formal entre 5, 18 y 24, 34s. Mateo habla de la Ley como de la Palabra de Jesús, y viceversa.

destamente la interpretación que mejor nos parece corresponder al conjunto de esta Doctrina escatológica según Mateo.

La estructura gramatical del *logion* es análogo a la de bastantes otras sentencias del mismo Evangelio [138]. Volviendo la frase de negativa a positiva, resultaría: "Cuando sucedan *todas estas cosas,* todavía subsistirá *esta generación.*" La diversidad de opiniones procede de los diversos sentidos que pueden tener cada una de las dos expresiones correlativas: *a)* "todo esto" [139], y *b)* "esta generación" [140].

En cuanto a la expresión "**todo esto**", ya manifestamos, en el comentario a la parábola de la higuera, la convicción de que se refiere a la catástrofe del año 70 con sus antecedentes. Parece obvio que, en la intención del redactor, hay un paso a nivel de fórmula y de pensamiento entre este versículo 34 y el 33 ("cuándo veáis *todo esto...*"). Recordemos, por otra parte, que este *logion* del versículo 34 fue preparado y en cierto modo anticipado al final del apóstrofe contra los "escribas y fariseos" en el capítulo anterior (→ 23, 36), cuando se les dice que "*todo esto*" (a saber, la pena por la sangre derramada de los justos [cfr. 23, 25], que consistirá en la desolación de Jerusalén y su Templo [cfr. 23, 37 - 24, 2]), va a caer sobre "*esta generación*".

A la fórmula: "**esta generación**", que la Catequesis sinóptica pone varias veces en labios del Maestro, hay que reconocerle en primer plano un peso conceptual *cualitativo* y significativo (→ 16, 4). Pero aquellos a quienes esta fórmula califica constituyen una colectividad concreta, delimitada por unas coordenadas de situación y de *tiempo* (→ 11, 16). En el contexto de los capítulos 21 a 23 de Mateo, coinciden con los hombres de "esta generación" los incrédulos a la misión de Juan (21, 31s), los responsables de la muerte del Hijo (21, 38-45), los perseguidores de los misioneros cristianos (22, 6). Se les considera continuadores y solidarios de una larga tradición de impiedad (23, 31-34. 37), de la que van a ser el último eslabón, desposeídos muy pronto de su posición de privilegio como

---

138 La mayor parte de tema escatológico. Además de la ya mencionada sobre la Ley (5. 18), cfr. 5, 26 y 18, 34; 10, 23; 16, 28; 23, 39.

139 ¿Sólo la ruina de Jerusalén y acontecimientos previos? ¿También la Parusía y demás acontecimientos intermedios?

140 ¿En sentido cronológico (= un período de tiempo determinado y limitado) o entendiendo por "generación" una comunidad humana determinada cualitativamente? Y, en este segundo caso, ¿el pueblo judío?, ¿la parte de dicho pueblo hostil al Evangelio?, ¿el género humano en general?, ¿el pueblo cristiano?...

Pueblo de Dios, cuando caiga el castigo sobre ellos mismos (23, 35) y sus hijos (cfr. 27, 25).

Resumiendo: a la pregunta programática que se puso en boca de los discípulos al principio de este Sermón del monte de los Olivos (v. 3): "*¿cuándo* será esto?" (a saber: la ruina del Templo: v. 2), responde el Señor al término de su mensaje: *todo esto lo verán los hombres de "esta generación"*.

Transición: **Sólo Dios sabe el tiempo de la Parusía**

"Los discípulos" (y bajo este nombre seguimos incluyendo la iglesia de Mateo, y a él mismo) no podían menos de considerar implícita en la predicción del inmediato fin del Templo la predicción de la posterior pero igualmente próxima Venida del Hijo del Hombre (→ v. 29). Pero la Doctrina del Señor rehúsa toda indicación cronológica en cuanto a esta última perspectiva. Por eso, fiel a sus fuentes y a la reflexión de una larga experiencia cristiana, consigna en este punto el célebre

Logion de la ignorancia
(24, 36. Cfr. *Mc* 13, 32)

como versículo de transición, que sirve a un mismo tiempo para concluir la primera parte y para introducir la segunda:

24, 36 **Mas, por lo que se refiere a aquel Día y Hora, nadie los [sabe:**
ni los ángeles del cielo,
ni el Hijo;
sino sólo el Padre.

Esta Sentencia, no menos hierática que la anterior, a la que sirve de complemento o contraste, marca la línea divisoria entre las dos vertientes del Sermón escatológico según Mateo. Hasta aquí se afirmó la *certeza* del auténtico Retorno glorioso de Jesús. Se desautorizaron sus falsificaciones. Se reconoció valor de signo, presentimiento o preludio a hechos y situaciones que la Iglesia de los que esperan al Señor estaba experimentando o había experimentado ya. Todo ello, y, sobre todo, el holocausto de Jerusalén, ade-

más de confirmar una creencia apoyada en las Palabras de Cristo, fomentaba entre los cristianos una sensación de *proximidad:* el Hijo del Hombre está cerca, a la puerta... En esta tensión no podía menos de saltar irresistible la pregunta: *¿cuándo?*... ¿con qué señales o avisos de *inmediatez* llamará a la puerta?...

La respuesta es categórica: nadie sabe ni sabrá la Hora. No habrá heraldos ni llamada a la puerta: el Señor entrará sin aviso.

Esta *ignorancia* del gran momento, sobrepuesta a la *certeza* de su esperanza y al sentido de *proximidad* que la transforma en expectación, induce una situación espiritual compleja, a la que es preciso dar el tono exacto para que florezca en una actitud serena, ardiente y laboriosa, que será la característica del hombre evangélico. A lo largo de la segunda parte del Sermón escatológico, Mateo no tendrá más objeto que educar a sus discípulos en esta actitud, sirviéndose para ello del procedimiento didáctico que le va mejor: el lenguaje parabólico.

El objeto de la ignorancia es **aquel DIA y (=) Hora.** La expresión "*el Día aquel*" *(hē hēméra ekeínē)*, cuando se usa en contexto escatológico (vgr. 7, 22), es una fórmula estereotipada y técnica que el cristianismo heredó del Antiguo Testamento, donde ocurre con frecuencia refiriéndose a EL DIA DE YAHVEH. Término de todas las promesas y centro de todas las esperanzas de Israel, *el Día de Yahveh* es el Día de la victoria definitiva del único Dios y Rey, Día de tinieblas y de luz, de ira y de favor, de juicio y de salvación. Día siempre próximo, más aún, inminente; pero siempre en la perspectiva de un futuro que avanza, y con ello hace avanzar y progresar tras sí la esperanza cada vez más iluminada de Israel. El Día de Yahveh es, a un mismo tiempo, Fin y Principio; con El termina todo y con El todo empieza (→ 19, 28).

En la Biblia griega (LXX) "el Día de Yahveh" se tradujo por EL DIA DEL SEÑOR (o sea, del *Kyrios*). Apoyado en esta equivalencia, el pensamiento cristiano fue transponiendo, ya desde los primeros tiempos [141], las categorías religiosas de "el Día del Señor = *Yahveh*" a "el Día del Señor = *Cristo Jesús*". Y así, en la teología del Nuevo Testamento, "aquel Día", además de ser "*el Día de Dios*" (cfr. *2 Pe* 3, 12), será "*el Día del Señor*" *(1 Cor* 5, 5; *1 Tes* 5, 2; *2 Tes* 2, 2; *2 Pe* 3, 10), es decir: "*el Día de Cristo*" *(Fil* 1, 10; 2, 16), "*de Jesús Cristo*" *(Fil* 1, 6), "*de nuestro Señor Jesús*" *(2 Cor* 1, 14), "*de nuestro Señor Jesús Cristo*" *(1 Cor* 1, 8). En las siguientes unidades catequéticas de San Mateo, "el Día" ignorado es aquel en que ha de venir el Señor (24, 42-50), el esposo (cfr. 25, 13); es "*la Hora*" de la Venida (24, 44) o Parusía (24, 37. 39) del Hijo del Hombre, es decir (cfr. 24, 3), de Jesús. "Día" y "Hora" se consideran sinónimos (24, 50; 25, 13).

---

[141] Cfr., vgr., *1 Tes* 5, 2 en el contexto de 4, 13 - 5, 11.

"Por lo que se refiere a aquel Día y Hora, **nadie los sabe**". Las reflexiones siguientes subrayarán hasta la saciedad este ***no saber*** y sus consecuencias (24, 39. 42. 43. 44. 50; 25, 13). Tal ignorancia se refiere, por contexto, a la *determinación cronológica* de aquel Día o aquella Hora. Al oído del hombre sencillo, el vocablo "Día", aunque expresa en realidad un concepto suprahistórico, no puede menos de abrir el interrogante de una fecha. Por otra parte, nunca ha habido ni es fácil que haya una escatología popular (y, sobre todo, la apocalíptica) que no ofrezca a la inquietud humana algún cálculo, más o menos preciso, acerca del tiempo, siempre considerado como próximo, en que se van a realizar los acontecimientos finales.

Cuando el precursor de tantos otros apocalipsis, Daniel, termina con un interrogante de este género, la respuesta [142] es evasiva: el Señor mantiene su reserva (cfr. *Dan* 12, 8-9). Según Zacarías (14, 7) sólo Yahveh conoce aquel Día único [143]. Siguiendo esta línea, cuando en alguna ocasión plantearon a Jesús profeta el inevitable interrogante acerca de las fechas escatológicas, contestó remitiéndose al inescrutable silencio con que el Padre mantiene sellado su secreto. La frase más análoga al *logion de la ignorancia* es aquella respuesta a los apóstoles en ocasión de la última despedida *(Act* 1, 7s): señalar los tiempos y momentos está reservado a la exclusiva decisión del Padre; los discípulos no tienen que preocuparse por ellos: su único afán sea misionar.

El logion de la ignorancia se puede considerar por el lado positivo *(lo sabe el Padre)* y por el negativo *(sólo El, nadie más)*. Las exhortaciones parenéticas se van a apoyar en este segundo aspecto, al que, para destacarlo con el mayor énfasis, se yuxtaponen dos incisos correlativos: *a) no lo saben ni los ángeles del cielo; b) ni siquiera el Hijo.*

Que un plan de Dios, antes de realizarse, sea desconocido para los ángeles no constituía dificultad alguna para las creencias tanto de los judíos como de los cristianos. Pero la afirmación de que **el Hijo** [144] ignora cosas que sabe el Padre, no solamente plantea un serio problema

---

[142] Prescindiendo de los enigmáticos cálculos añadidos a continuación: 12, 11s.

[143] Cfr. también *Salmos de Salomón,* 17, 23.

[144] El inciso: "*ni el Hijo*" pertenece ciertamente al texto crítico de *Mc* 13, 32. Es muy probable que sea también críticamente auténtico en *Mt* 26, 36, aunque bastantes manuscritos, traducciones y escritores antiguos lo omitieron, seguramente por escrúpulo teológico.

teológico, sino que llegó a ser un tema de escándalo en la Iglesia antigua.

Ante todo es de notar la sencillez con que el evangelista transmitió esta afirmación, que, a primera vista, desdice del nivel excepcional de intimidad con Dios en que considera a Jesús (cfr. 11, 27). La misma espontaneidad del evangelista nos da testimonio de que, en su criterio, esta limitación de "ciencia" en el Hijo no rebaja para nada su condición de tal. El Jesús del Evangelio tiene por norma respetar la frontera entre lo que le corresponde decir o hacer como Enviado, y lo que queda reservado a la exclusiva iniciativa del Padre que lo envió (→ 20, 23; cfr. *Jn* 12, 49, etc.). Como revelador de los misterios del Reino, los manifiesta a los humildes o los mantiene ocultos a los orgullosos en sintonía con el Beneplácito del Padre (→ 11, 25-27 y 13, 10-17). Si hay un misterio que el Padre no quiere que sea revelado a nadie, hombre o ángel, este misterio no es Palabra, sino secreto de Dios. Y el Hijo, por fidelidad a su misión obediencial de ser precisamente *Palabra de Dios a los hombres*, debe decir que *no lo sabe*. Es cierto que este lenguaje no se consideraría correcto en un elenco de teoremas presentados a examen de una academia de teólogos, que se expresan en lenguaje sabio y técnico. Pero el Evangelio no es eso. Lo que la Doctrina escatológica quiere decir, e irá repitiendo con insistencia de eslogan después de este versículo 36, ya no será que "el Hijo no sabe", sino que *vosotros* —los cristianos—*no sabéis* (24, 42. 44, etc.); es decir, Dios ha querido que no sepáis. Y lo que los cristianos tienen que ignorar, en virtud de la "ignorancia" del Hijo, es paradójicamente, la hora en que vendrá el mismo Hijo con soberana voluntad de Rey (25, 34) y Señor (24, 42).

En esta "ignorancia" del Hijo reconocemos un rasgo de la pedagogía del Padre, que en El y por El educa a los discípulos. La *actitud escatológica,* característica del "hombre evangélico", no sería llama perenne en la Iglesia si no ardiera en la continuidad de una expectación que, precisamente porque no sabe en qué momento vendrá el Señor, sabe que todo momento puede ser su Hora. Este pensamiento constituirá el fondo común de las siguientes exhortaciones y parábolas.

Estas reflexiones acerca de la "ignorancia del Hijo" quisieran situarse en la atmósfera de la sencilla Catequesis evangélica en la iglesia de Mateo (o de Marcos), prescindiendo de las profundas consideraciones propias de una Teología sistematizada. En el supuesto de que la frase: "nadie sabe... ni el Hijo" pertenezca a las *ipsissima verba* de Jesús antes de su glorificación, no veremos en ella dificultad alguna de orden cristológico si aceptamos plenamente el misterio de la Encarnación y tenemos en cuenta la verdadera función del lenguaje humano en cada época, lengua, ambiente y estructura mental religiosa, con todas sus características y sus limitaciones.

SEGUNDA PARTE

PUES NADIE SABE LA HORA DE SU VENIDA, ESTAD SIEMPRE A PUNTO DE RECIBIRLE

EJEMPLO BÍBLICO DEL DILUVIO (24, 37-39. Cfr. *Lc* 17, 26-30)

El tema central del *logion de la ignorancia:* **nadie sabe...** viene ilustrado con un *ejemplo bíblico*: el de "los días de Noé", o sea, de la generación contemporánea del diluvio [145].

24, 37 **Pues como los días de Noé,**
así será la Venida del Hijo del Hombre;

38 **porque así como en los días que precedieron al diluvio,**
comían y bebían,
se casaban y casaban [a sus hijos]
hasta el día en que Noé entró en el arca,
39 **y nada supieron hasta que vino el diluvio**
y se los llevó a todos,
así será también la Venida del Hijo del Hombre.

El ejemplo del diluvio se encuentra también en Lucas, en la secuencia escatológica del capítulo 17 (vv. 26-27). Algunos matices de la redacción son peculiares de Mateo. En la afirmación inicial (v. 37) ha introducido el vocablo helenístico **Parusía** (= "*Venida*") en lugar de la expresión conservada por Lucas: "*los días* del Hijo del Hombre"; expresión más fiel al paralelismo y más hebraizante. La frase retocada por Mateo resulta un reflejo del versículo 27; y se volverá a repetir, a manera de inclusión, al final de este ejemplo (v. 39). En esta afirmación, reiterada tres veces, "*así será la Parusía del Hijo del Hombre*", se percibe todavía un eco de la pregunta inicial: *¿cuál será el signo de tu Parusía...?* (→ 24, 3). Estas cuatro únicas veces que se pone en boca del Señor

---

145 Los hebreos solían recordar en la catequesis moral tres casos arquetípicos de una situación escandalosa que provoca la intervención de la ira de Dios: la caída de los ángeles (tal como algunas extrañas leyendas la explicaban a partir del Génesis; cfr. comentario a 22, 30, págs. 401-02, nota 267), el diluvio, Sodoma y Gomorra (cfr. *2 Pe* 2, 4-8).

el tecnicismo escatológico "*Parusía*", ajeno al vocabulario de los evangelistas, no carecen de énfasis: nadie ni nada avisará su momento cuando llegue.

Los versículos 38-39 repiten y desarrollan la comparación del 37: *como... así...* [146]. No se insiste precisamente en la degradación moral de los contemporáneos de Noé (que describen con todo detalle las tradiciones populares judías), sino en su tranquila inconsciencia ante el *kataklysmós* (inundación o "diluvio") que iba a arrasar su mundo. El texto conservado por Lucas (17, 26-30) evoca a renglón seguido también la inconsciencia de Sodoma y Gomorra en "los días de Lot", cuando el fuego aniquiló su ciudad (cfr. comentario a *Mt* 24, 16ss). En comparación con el texto de Lucas, Mateo añade la expresión elíptica: "**y nada supieron...**", acentuando así la relación explícita entre este ejemplo del diluvio y el versículo programático 36: "*nadie sabe...*". La intención es acusatoria; la catequesis judía y cristiana suponía a los contemporáneos de Noé advertidos de su peligro (cfr. *1 Pe* 3, 20). Cuando llegó "el día" (38c) crítico, que ellos no sabían ni esperaban, entró Noé solo en el arca y se produjo la ya irreversible separación entre el justo, que por ser creyente estaba prevenido y se salvó, y los impíos, que por incrédulos estaban desprevenidos y perecieron (*Sab* 10, 4; *Heb* 11, 7; *1 Pe* 3, 20; *2 Pe* 2, 5).

La Parusía, crisis de discernimiento y separación (24, 40-41. Cfr. *Lc* 17, 34-35)

Un pequeño díptico muestra a continuación dos situaciones normales del quehacer de cada día en un hogar palestinense. En esta cotidiana normalidad sobreviene la Parusía. El díptico ilustra su carácter *subitáneo,* imprevisible, y, sobre todo, su eficacia de *discernimiento* y separación. Este último aspecto se irá destacando cada vez más en las exhortaciones siguientes, a partir del versículo 45.

24, 40 **Estarán entonces dos hombres en el campo:**
al uno se lo llevan y al otro lo dejan;

---

[146] Mismo esquema literario en otros avisos escatológicos: 12, 40 par; 13, 40; 24, 47 par.

41 **dos mujeres moliendo con el molino:**
a la una se la llevan y a la otra la dejan.

San Lucas transmitió este aviso, lo mismo que el precedente, en la serie de instrucciones sobre la venida del Reino de Dios, durante el "camino a Jerusalén".

Entonces: característico de Mateo (→ 4, 1); es decir, cuando venga el Hijo del Hombre (v. 39). El tercer Evangelio dice: *"en aquella noche"*; véase el comentario a *Mt* 25, 6. No pareciendo la noche tiempo normal de estar en el campo, y para acentuar el dramatismo de la sorpresa, Lucas representa en el primer cuadro a dos que duermen en un mismo lecho. En la situación evocada por Mateo, el trance de quienes están *en el campo* contrasta con el que se predijo en el versículo 18 a propósito de la caída de Jerusalén: allí cabía aún la solución de escapar; pero en la Parusía no quedará posibilidad alguna. El segundo cuadro (v. 41) presenta a la imaginación aquella escena, reproducida tantas veces en las ilustraciones de la Biblia: la de dos mujeres de condición humilde *(Ex* 11, 5) que muelen mano a mano con el molinillo casero de piedra. Ambas escenas evocan una situación de serena normalidad, así como una aparente igualdad entre diversas personas ocupadas en lo mismo. Lo que nadie sospecharía lo revelará la Venida del Señor; porque a una de ellas **se la llevan**; es decir [147], el Señor o sus ángeles la recogerán entre los elegidos (→ v. 31), mientras a la otra **la dejan**; es decir, por antítesis, la reprobarán (cfr. 25, 10-12). Una igualdad aparente al criterio de los hombres disimulaba una infinita diferencia de valor a los ojos de Dios.

Este aviso evangélico aplica a la intimidad de la vida real de los lectores la lección clásica, pero demasiado lejana, del diluvio. Recuerda un *ágrafon* del Señor, citado ya por San Justino [148], que reproducen luego, con un sinfín de variantes, otros muchos escritores cristianos: "en la situación en que os sorprendiere, en ella os juzgaré". El *mashal* del Evangelio presupone una situación de *"corpus mixtum"*, no sólo en el mundo en general, sino también dentro de la comunidad cristiana (cfr. vol. I, págs. 721-728). Los

---

147 Pasivo teológico (→ 5, 5): *paralambánetai* = "es llevada" (cfr. *Jn* 14, 3), o, respectivamente, "dejada" *(aphíetai)*. El presente proléptico de la redacción griega de *Mt* acentúa la impresión de inmediatez.

148 *Dialog. cum Tryphone Jud.*, 47; MG 6, 580.

autores eclesiásticos posteriores han aplicado muchas veces su lección a la muerte de cada hombre [149].

La actitud de los que esperan al Señor:

VELAR
(24, 42. Cfr. *Mc* 13, 33. 35. 37; *Lc* 21, 36)

Como aplicación práctica de las líneas precedentes, el evangelista proclama ahora el imperativo que resume la *actitud característica del hombre evangélico,* cuyo vivir es esperar el encuentro definitivo con Jesús:

24, 42 **Velad, pues,**
porque no sabéis qué día va a venir vuestro Señor.

Sigue en primer plano el tema de la *ignorancia,* punto de partida de esta serie de reflexiones: **no sabéis...** (→ v. 36). Marcos repite tres veces, al final del Sermón escatológico, como consigna única, la de **velar** (13, 33. 35. 37), en torno a un impreciso esbozo de parábola (13, 34-36), que habla de un hombre o "señor de la casa", que se ausentó dejando a cada siervo su quehacer, y al portero dio la orden de *velar* hasta que él vuelva. Mateo omite esta "parábola del portero", y conserva únicamente su consigna: **¡Velad!** En ella, el Maestro habla el lenguaje teológico de la Iglesia: el amo o dueño que hay que aguardar ya no es "el señor de la casa", sino, sin metáfora, "**vuestro Señor**".

La actitud religiosa que exige el imperativo **¡velad!** *(grēgoreîte)* es análoga a la de quien se mantiene despierto y alerta a las horas en que lo más normal sería dormir [150]. Esta analogía va a ser ilustrada inmediatamente por la *parábola del ladrón.* Luego otras tres parábolas destacarán algunas de las disposiciones que van incluidas en el concepto del desvelo o "vigilancia" escatológica.

---

[149] Exegetas contemporáneos de primera línea opinan que esta perspectiva individual no era ajena a la intención pedagógica del evangelista.

[150] En el relato de Getsemaní se repetirá otras tres veces el verbo *grēgoreîn* en su sentido literal, pero incluyendo al mismo tiempo la actitud religiosa que allí significa: 26, 38. 40. 41 par.

"COMO UN LADRÓN EN LA NOCHE..." (*1 Tes* 5, 2) (24, 43-44. Cfr. *Lc* 12, 39-40)

24, 43 **Entended esto:**
si supiera el amo de la casa
a qué hora de la noche viene el ladrón,
velaría y no permitiría
violar su casa.
44 **Por eso, también vosotros estad preparados,**
porque a la hora que no pensáis viene el Hijo del Hombre.

Lucas incluye esta parábola en una secuencia de tema escatológico durante el "viaje a Jerusalén" (12, 39-40). El texto es casi idéntico al de Mateo, quien ha puesto por su cuenta la palabra "**velaría**" (v. 43b) para justificar mejor la ilación entre esta parábola y la consigna **¡velad!** proclamada en el versículo precedente (42). *Velar* se identificará, en la reflexión conclusiva de la parábola (v. 44), con **estar preparados**. El apólogo de las diez doncellas presupondrá esta misma equivalencia (25, 10 y 13).

La presente parábola evoca una situación humana muy realista: si un ladrón desvalija[151] una casa, lo hará mientras el amo duerme, sin avisar con antelación el día y hora[152] de su venida. Su momento es imprevisible. Unica defensa contra la sorpresa del ladrón sería una vigilancia permanente. La lección religiosa sugerida por esta situación es espontánea: ya que el Señor no ha querido prefijar su Hora, y puede venir cuando menos lo esperéis, "estad *continuamente* preparados". Las parábolas siguientes ilustrarán diversos aspectos de esta prudencia del hombre evangélico, que vive *habitualmente en acto*[153].

El pensamiento de que el Señor vendrá "*como un ladrón en la noche*" caló hondo en el espíritu de las primeras generaciones cristianas.

---

151 En el texto griego el verbo es el mismo que en → 6, 19s.

152 Según el texto de *Mt* (v. 43), la *phylakē* o "vigilia" (→ 14, 25), que eran cuatro (*Mc* 13, 35) o tres (cfr. *Lc* 12, 38) según los países. La alusión a la noche podría connotar otra vez una sugerencia alegórica: cfr. 25, 6.

153 Según la redacción evangélica, Jesús habla a los *discípulos*. En Lucas (12, 41) es explícita la intención de referirse a los más responsables de la comunidad. En el primer plano de la perspectiva escatológica se destaca *la Venida del mismo Jesús*. Es probable que el Maestro adoctrinase también al *pueblo* con esta parábola tan realista, que no podía menos de impresionar la imaginación de la gente sencilla; entonces la lección central consistiría en precaverles ante el peligro de un fracaso en *el Juicio de Dios*.

Hacia el año 50 lo recordaba San Pablo a los recién convertidos de Tesalónica, aplicándolo al "Día del Señor" *(1 Tes* 5, 1-6), o Parusía de Jesús *(ibid.* 3, 13), el Hijo de Dios *(ibid.* 1, 10). Una generación más tarde, el autor de la segunda Carta de San Pedro repetía aún el mismo eslogan contra los escépticos que ironizaban a propósito del retardo de la Parusía (3, 3-4): "vendrá el Día del Señor *como un ladrón*" (3, 10). En el Apocalipsis de San Juan, a fines de siglo, Jesús glorificado sigue hablando el mismo lenguaje e insistiendo en la misma consigna de "estar en vela", porque "vendré *como un ladrón*, y no sabrás a qué hora vendré a ti..." (3, 3; cfr. 16, 15). El *Evangelio de Tomás* alude también dos veces a esta sentencia del Señor (21 y 103).

LAS TRES PARABOLAS DE LA ACTITUD ESCATOLOGICA EN LA IGLESIA, SIEMPRE A PUNTO DE RECIBIR AL SEÑOR

Las reflexiones precedentes han definido la existencia del hombre evangélico como la de un centinela siempre en guardia, siempre a punto. Esta actitud mal comprendida podría enajenarle de su quehacer cotidiano y deformar su fisonomía haciendo de él ya un apocalíptico, ya un quietista en lo religioso, y un paranoico en lo simplemente humano. Pero siguen ahora tres parábolas, de riquísima vena pedagógica, que traducen la expectación, incertidumbre y vigilancia escatológica a dinamismo de vida actual en la Iglesia y por la Iglesia. Durante este período intermedio y hasta que vuelva el Señor, el hombre evangélico tiene que ser *prudente,* o sea, *fiel-en-el-servicio* que le ha sido encomendado. La primera parábola ilustra ambos aspectos: el de la prudencia y el de la fidelidad (v. 45); la segunda subraya el de una *prudencia* (25, 2. 4. 8. 9) o sensatez que es fidelidad, y la tercera el de una *fidelidad* (25, 21. 23) que es sensatez o prudencia. Las tres parábolas convergen hacia el sublime cuadro del Juicio final (25, 31-46), donde se descubre el auténtico rostro evangélico de los prudentes y fieles servidores de Cristo en sus hermanos.

Tanto la escena final como las tres parábolas que la preceden están elaboradas sobre la convicción de que la Parusía va a provocar aquella crisis de separación o discernimiento anunciada en los versículos 40 y 41 en vistas a una irreversible dualidad escatológica: el gozo del Señor o las tinieblas, la vida o el fuego eternos [154].

---

[154] 24, 47. 51; 25, 10. 12. 21. 23. 30. 34. 41. 46.

De las tres parábolas, la segunda está ambientada en una fiesta de *bodas*; la primera y la tercera en un ambiente de *servicio*.

EL INTENDENTE, FIEL O INFIEL, PUESTO AL FRENTE DE LOS SERVIDORES DE LA CASA DEL SEÑOR (24, 45-51. Cfr. *Lc* 12, 42-46)

24, 45 **¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente,**
a quien puso el señor al frente de su servidumbre
para darles de comer a su debido tiempo?
46 **¡Dichoso aquel siervo**
a quien el señor, cuando venga, lo encuentre obrando así!
47 **En verdad os digo**
que lo pondrá al frente de toda su hacienda.

48 **Mas si el siervo aquél** [es] **malo** [y] **dice en su corazón:**
"se retarda mi señor"
49 **y empieza a golpear a sus compañeros de servicio,**
y come y bebe con los borrachos,
50 **vendrá el señor de ese siervo en el día que no espera**
y a la hora que no sabe
51 **y le hará copartícipe del destino de los hipócritas:**
allí será el llanto y el rechinar de dientes.

También San Lucas presenta esta parábola a continuación de la anterior, como Mateo, si bien intercalando entre ambas una pregunta de Pedro (*Lc* 12, 41) que parece indicar explícitamente que esta página contiene un aviso especial y concreto para los dirigentes responsables de la Iglesia[155]. La parábola se presenta en forma de díptico: *a) el siervo fiel; b) el mal siervo.*

a) El siervo fiel (vv. 45-47). Se elogia por medio de un macarismo (→ 5, 3) al siervo que, cuando venga el señor, esté haciendo precisamente lo que el señor le ordenó (v. 46); es decir, cumpliendo su oficio de *oikonómos* o "mayordomo" (*Lc* 12, 42), puesto a cargo de todo el personal de servicio de la hacienda (v. 45). Tales fueron un tiempo Eliezer en casa de Abrahán (*Gén* 24, 2), José en la de Pu-

---

[155] Algunos exegetas modernos opinan que el primer plano de la parábola se refiere a la escatología individual de cada discípulo (su muerte e inmediata retribución), dirigiéndose muy particularmente a los que desempeñan algún oficio de responsabilidad pastoral en la comunidad cristiana.

tifar (*Gén* 39, 4) y, en un sentido más elevado, Moisés en la de Yahveh (cfr. *Heb* 3, 2 y *Núm* 12, 7 LXX). La virtud característica del "oikonómos" es la *fidelidad (1 Cor* 4, 2; cfr. *Heb* 3, 2). Mateo no da al protagonista el título de "mayordomo" en el principio de la parábola, como Lucas [156], sino que mantiene uniforme en toda la redacción la palabra "siervo", en su sentido fuerte de "*doûlos*" correlativo a "*kyrios*": ambos vocablos se repiten cuatro veces, siempre el uno cerca del otro (vv. 45. 46. 48. 50). En la primera parte, el protagonista es el **siervo fiel y prudente.** Su prudencia (→ 25, 2) se realiza en la *fidelidad.* El calificativo *pistós* (= "fiel"), frecuente en San Pablo, lo usa San Mateo únicamente aquí y en la parábola de los talentos (25, 21. 23). Lo mismo en griego que en la traducción, es pariente próximo de la palabra *pístis* o "fe". Como adjetivo verbal pasivo señala en una persona o cosa aquella autenticidad (seguridad de ser de verdad y permanecer siendo lo que es) que la hace *digna-de-fe,* es decir, de motivada y plena confianza. El señor puede tener *fe* en el siervo *fiel*; la paronomasia sería más literal en latín *(fidem* in *fideli)* o en griego *(pístin* en *pistỗ).* Se supone que el amo se ausentó por un tiempo no precisado (cfr. v. 48b). Dejó constituido a uno de sus siervos intendente de todo el personal, con el cargo de atender a su mantenimiento (v. 46). Cuando vuelva el amo, sin previo aviso (cfr. v. 50), todo procede con orden. Complacido, otorga al siervo la máxima recompensa nombrándole administrador general de todos sus bienes (v. 47; cfr. vgr. *Gén* 41, 41).

b) El mal siervo. La segunda parte (vv. 48-51) presenta, por antítesis, un doblaje de la figura del que fue siervo fiel, en la hipótesis de que hubiera sido *malo* [157]. Su falta de fidelidad consiste, ante todo, en maltratar como un déspota a los "compañeros de servicio", contra las órdenes de su señor (cfr. v. 45). La palabra griega correspondiente a *consiervo (sýndoulos)* es empleada por Mateo sólo aquí y cuatro veces en la parábola del consiervo cruel (→ 18, 28); no se encuentra en ningún otro texto de los Evangelios [158]. El mal siervo, además, se entrega a una vida de crápula

[156] Aludiendo seguramente al oficio eclesiástico de los apóstoles y demás jefes de la comunidad: comparar con *1 Cor* 4, 1-2; *Tit* 1, 7.

[157] Este calificativo redundante añadido por *Mt* en el versículo 48b (comparar con *Lc* 12, 45a) provoca una construcción gramatical elíptica, que se ha suavizado en la traducción intercalando las palabras puestas entre paréntesis. La traducción literal de *Mt* la daría el texto castellano sin los paréntesis.

[158] En el resto del N. T.: *Col* 1, 7 y 4, 7 (= colaborador en el trabajo apostólico); *Ap* 6, 11; 19, 10; 22, 9.

(v. 49b). La *embriaguez* como expresión típica de una vida disoluta se contrapone a la serena sobriedad que debe caracterizar al hombre evangélico mientras está *velando* en expectación del Señor; esta idea, sugerida en la presente parábola, la desarrollan explícitamente en otros contextos Lucas (cfr. 22, 34) y, sobre todo, Pablo (vgr. *1 Tes* 5, 6ss).

El mal talante del siervo infiel se apoya en un fallo de perspectiva: "**dice en su corazón**" [159] que el hecho de demorarse la vuelta del amo (v. 48b) le consiente relajar sin peligro su deber de fidelidad permanente, que es la condición profesional del siervo. Porque el dueño de la hacienda lo es también de su propio tiempo, **y vendrá en el día que no espera y (=) a la hora que** el siervo **no sabe.** Esta advertencia del versículo 50 es un jalón más en la línea de continuidad temática de esta extensa parénesis que tiene como punto de partida el *logion de la ignorancia* (v. 36; cfr. vv. 39. 42. 44).

En contraste con la recompensa del que se mantuvo fiel (v. 47), le espera al siervo malo su correspondiente castigo (v. 51). La expresión **el llanto y el rechinar de dientes,** característica de Mateo, se refiere abiertamente en su Evangelio a la perdición escatológica (→ 22, 13). La relegación a la "parte" *(méros),* lote o destino de los **hipócritas** pone al siervo del señor bajo el peso de las maldiciones proferidas contra sus enemigos en el capítulo 23 (cfr. vv. 13. 15. 33). Según Lucas (12, 46), la situación a la que es relegado el siervo es la propia de los *infieles*; fracaso radical del administrador, cuyo único afán tenía que consistir en ser *fiel.* Es la última vez que aparece en el Evangelio de Mateo la calificación de "hipócrita" (→ 6, 2), dirigida ahora también al siervo que ha traicionado la confianza del señor y ha hecho de su misión una mentira al poner en contradicción el oficio encomendado con su conducta personal.

La destinación al lugar de los impíos y el llanto son la definitiva consecuencia de la sanción inmediata infligida al mal siervo cuando es sorprendido por la llegada del amo. El texto evangélico, así en Mateo como en Lucas, expresa esta sanción con un verbo *(dikhotoméō)* que no aparece en ningún otro pasaje del Nuevo Testamento y tiene en el vocabulario griego el sentido inequívoco de *dividir por la mitad* o *hacer pedazos* (cfr. vgr. *Ex* 29, 17 LXX). De tomarse

[159] "Decir en el corazón": hebraísmo equivalente a "decir dentro de sí"; o sea, *pensar*.

a la letra este verbo en la narración parabólica, significaría una pena de muerte infligida según dicho procedimiento, que emplearon no pocas veces los pueblos antiguos. Puede tratarse también de un lenguaje figurado por "le castigará con extrema severidad", o ser traducción deficiente de una expresión aramea equivalente a "lo azotará" [160]. Por analogía con varios pasajes de los documentos de Qumrán [161], es muy probable que el sentido primigenio de la palabra semítica subyacente fue el de **separar:** el falso servidor será excluido de la comunidad de los elegidos, como el comensal sin vestido de fiesta (22, 13), las doncellas negligentes (25, 12), el administrador perezoso (25, 30) y los hombres sin amor (25, 41).

Salta a la vista que la última línea de la redacción según Mateo ya no emplea el vocabulario correspondiente al relato significante sino el de la doctrina religiosa significada: el mal siervo termina en la condenación escatológica (v. 51b). Cabe preguntarse si esta transparencia significativa intencionada debe extenderse también a las líneas precedentes. No en el sentido de que esta parábola sea una "alegoría" según el concepto académico de la palabra [162], sino en virtud de un espontáneo sentido pedagógico por el que el evangelista no puede menos de haber percibido conscientemente y haber querido que los demás percibieran todas las transparencias doctrinales sugeridas por el lenguaje simbólico que emplea, teniendo en cuenta el encuadramiento literario de esta página y su orientación a la vida concreta de la iglesia para la que escribe. Ahora bien, si el tema *viene el Señor* (vv. 46 y 50) es la idea central y dominante de toda la Doctrina escatológica de los capítulos 24 y 25, la insistencia en repetir la palabra *kyrios* dentro de la presente parábola (vv. 45. 46. 48. 50) no puede menos de ser intencionada, y de evocar directamente, en la transparencia de un "amo" simbólico, la figura teológica del supremo Señor. En consecuencia, la palabra *doûlos* evoca la idea de *servicio* en su dimensión bíblico-religiosa, esencial a la espiritualidad apostólica. Su título de nobleza es la *fidelidad*. La parábola de los talentos ampliará este tema (25, 14ss). Al siervo del Señor lo ha puesto el Señor *al servicio de los hombres, consiervos suyos*. Su pecado es el despotismo (v. 49); esta idea está en el corazón de la ascética ministerial del Nuevo Testamento (→ 20, 24-28). La lección afecta, por tanto, en primer plano a los que tienen una peculiar autoridad y responsabilidad en la *ekklēsía* del Señor. De hecho, todo el Sermón escatológico habla especialmente a ellos (24, 3), aunque su mensaje valga también para todos [163]. Algunos opinan que Jesús habría aplicado esta parábola a los responsables de Israel, y que luego la Catequesis la adaptó a los dirigentes de la comunidad cristiana; es una hipótesis que no condiciona ni modifica su exégesis.

[160] Cfr. el logion que viene acto seguido en *Lc* 12, 47s.
[161] Vgr., 1 QS 2, 16-17 y el comentario *Pesher* al Salmo 37 (4 Q p Ps 37).
[162] Cfr. vol. I, págs. 673 y 723.
[163] Intención manifestada explícitamente en *Mc* 13, 37.

Queda un interrogante: la reflexión del siervo imprudente, que ve en la tardanza del señor (v. 48) el pretexto para su desenfreno, ¿es el eco de cierta relajación en algunos sectores de la Iglesia, ante la experiencia de que la Parusía se va retrasando más allá de lo que esperaban? Esta situación se dio de hecho en algunos ambientes de la segunda o tercera generación cristiana (*2 Pe* 3, 4), y hubiera sido connatural que se diese también antes entre los que habían esperado la Venida del Señor para una fecha inmediata (cfr. *2 Tes* 2, 2). San Mateo se referirá también a una demora o ausencia prolongada en las dos parábolas siguientes (25, 5 y 19). Es verdad que esta circunstancia se podría considerar como un mero condicionamiento artístico necesario para el desarrollo de la escena. Pero la triple insistencia y el estilo habitualmente alusivo del evangelista hace suponer con fundamento que también a través de este rasgo quiere sugerir una lección de vida. La Parusía del Señor, aunque teológicamente siempre inmediata, de hecho va tardando más *tiempo*[164] de lo que muchos creyeron, y puede tardar aún mucho más: nadie se apoye en ello para amainar en su fidelidad de hombre evangélico, siempre a punto de recibir al Señor.

LAS VÍRGENES, PRUDENTES O NECIAS, QUE SALEN AL ENCUENTRO DEL ESPOSO (25, 1-13)

También la parábola siguiente tiene por motivo fundamental el discernimiento entre los que van a ser recibidos y los que van a ser desechados (cfr. 24, 40s) en la hora decisiva. La línea divisoria pasa ahora entre dos actitudes opuestas, una de *prudencia,* otra de *necedad* (cfr. vol. I, págs. 417s). La prudencia o sensatez, característica del siervo fiel (24, 45), consiste en "estar a punto" (25, 10) para recibir al Señor siempre, en todo momento. Por el contrario, los desprevenidos son necios insensatos. Cuando llegue el Señor se les despertará el anhelo de prepararse. Pero verán, con infinita desilusión, que ya es tarde. Este imperativo de "vigilancia" permanente se apoya siempre en la misma razón (→ 24, 36): nadie sabe el día ni la hora (25, 13).

La *escena humana* (vol. I, págs. 671s) se inspira otra vez (→ 22, 2) en una fiesta de boda, y evoca el momento gozoso de recibir al esposo y acompañarlo a su casa para celebrar el banquete nupcial. Aun reflejando costumbres auténticas del pueblo, este relato imaginativo está muy condicionado por la idea religiosa de la que es vehículo, y subordina a ella tanto el color descriptivo como la misma lógica y verosimilitud. En otras épocas, muchos comentaristas

[164] 22, 48 y 25, 5 : verbo *khronídsō:* 25, 19 : sustantivo *khrónos.*

llevaron esta subordinación al extremo y trataron el relato como si fuera pura alegoría. Actualmente se considera mejor como una parábola, aunque hay que tener presente que el evangelista pudo dar y seguramente dio valor significativo a algunos de sus pormenores [165].

a) Los dos primeros versículos ofrecen un *resumen esquemático de la escena,* presentando y calificando a sus protagonistas:

25, 1 **Entonces será semejante el Reino de los Cielos a diez vírgenes, que, tomando sus lámparas, salieron al encuentro del esposo.**
2 **Cinco de ellas eran necias, y cinco sensatas.**

Versículo 1. La *fórmula introductoria* es igual a la de algunas otras parábolas (vgr. 13, 24 y 18, 23 = 22, 2), aunque con el verbo en futuro por cuanto el **entonces** inicial se refiere, por contexto (24, 50s), a la Parusía. El Reino no se compara precisamente a las diez muchachas, sino a la situación de conjunto evocada por el relato (→ 13, 24): "lo que sucederá cuando venga el Señor tiene cierta analogía con lo que sucedió cuando diez vírgenes, etc.".

La *escena* apenas es bosquejada, y carecemos de elementos suficientes para reconstruirla con exactitud. No sabemos al pormenor cómo se festejaba entonces una boda, y es probable que las costumbres no fueran fijas ni inmutables. Los textos judíos de la época no aluden al detalle evocado por la parábola, pero en algunos pueblos palestinenses se ha conservado hasta recientemente la costumbre de acompañar el alborozado y sonoro cortejo nupcial, ya de noche, enarbolando y agitando antorchas encendidas. Las "**lámpades**" (vv. 1. 3. 4. 7. 8) no serían aquellas pequeñas lámparas de barro, más bien aptas para alumbrar un interior (→ 5, 15), sino hacecillos envueltos en trapos y puestos en lo alto de una pértiga, que, impregnados de aceite, pueden arder al aire libre sin que el viento las apague. En muchos sitios las antorchas (vgr. las *faces nuptiales)* fueron rito y símbolo en la celebración de una boda. El número *diez* es meramente descriptivo (cfr. *Lc* 19, 13).

Las lampadóforas son doncellas, es decir, jóvenes no casadas y,

---

[165] La parábola en su conjunto es exclusiva de Mateo. Lucas esboza una situación análoga en 12, 35-38, y ofrece un paralelo a la escena final de *la puerta cerrada* en 13, 25.

por tanto, **vírgenes**, sin que esta expresión implique, a nivel de imagen parabólica, ninguna lección peculiar. La virginidad corresponde a su situación social presente, que habría sido hasta ahora también la de la esposa, de la que podemos imaginar que formarían el grupo de amistad. Su papel en la fiesta es el de salir **al encuentro del esposo** y formar luego en su cortejo hasta entrar en la sala del banquete (v. 10). Los comentaristas reconstruyen el itinerario de varias maneras; lo más normal sería situar a las jóvenes amigas en casa o junto a la casa de la esposa (es decir, de sus padres), aguardando al esposo que viene a tomarla consigo; acto seguido se dirigirá toda la comitiva a casa de él [166].

Versículo 2: El rasgo más destacado, en este resumen inicial y luego en toda la parábola, es la división de las muchachas en dos categorías: unas eran **necias** y otras **sensatas.** Por pura razón de simetría, cinco en cada grupo. La antítesis entre la "sensatez" de un hombre y la "necedad" de otro ante unas mismas circunstancias constituye el nervio de otra parábola según Mateo, también en perspectiva escatológica, al final del Sermón de la Montaña (→ 7, 24-27). La explicación de cada una de estas dos parábolas puede complementarse con la de la otra. Las jóvenes *necias* ("tontas", "fatuas", etc., según el gusto de cada traductor) son las que van a jugar en la escena el papel más destacado; papel ridículo si nos limitásemos al marco folklórico de la narración, trágico si pensamos en su significado religioso. A Mateo le tienen preocupado algunos que han perdido la "sensatez", aun permaneciendo dentro de la iglesia; y, fiel al sentido pastoral que domina en todo su Evangelio, encauza la parábola de tal manera que les sirve de aviso. En efecto, en la espiritualidad de Mateo la *sensatez* o "prudencia" [167] es una disposición característica del hombre evangélico, y en particular del apóstol; recuérdense los textos ya citados del Sermón de la Montaña (7, 24), de la Instrucción misional (10, 16), de la parábola del siervo fiel (24, 45 = *Lc* 12, 42) y las cuatro veces que se repite el vocablo *phrónimos* en esta de las diez vírgenes (25, 2. 4. 8. 9). Dicho adjetivo, sabrosamente griego, evoca una

[166] En algunos códices y bastantes traducciones antiguas añadieron: "(al encuentro del esposo) *y de la esposa*", imaginando seguramente a las diez doncellas en las inmediaciones de la casa del esposo para sumarse a la última fase de la *deductio in domum* de la esposa. Pero esta variante no encaja con el resto de la parábola, por cuanto el único sujeto de la "venida" es el esposo: versículos 5. 6. 10.

[167] El mayor tesoro, a nivel humano, también para una joven doncella: *Tob* 6, 12; *Eclo* 22, 4a LXX.

disposición análoga a la del "sabio" según los textos sapienciales de la Biblia, y califica aquella serena educación íntima de una persona que sabe ajustar su conducta, como por instinto, a los dictados de la ciencia práctica de la vida. Según el concepto que cada uno tenga de la vida, podrá haber una "prudencia" no evangélica (cfr. *Lc* 16, 8; *Rom* 12, 16b, etc.) y otra conforme al Evangelio. En ésta, lo que más destaca Mateo es la orientación consciente de la vida actual hacia su desenlace definitivo, cuando vendrá el Señor. Para que la casa sea *entonces* perenne, tiene que estar edificada *ya ahora* sobre roca firme (7, 24s). La prudencia es perspicaz, prevé a distancia y no la sorprenden las esperas prolongadas.

b) El *desarrollo de la parábola* explica por qué unas chicas fueron avisadas y otras irreflexivas. En su pequeño drama de aquel día de fiesta podemos distinguir tres fases: *preparación, crisis* y *desenlace.*

1. La *preparación* tuvo una importancia definitiva:

25, 3 **Las necias, en efecto, al tomar sus lámparas**
no llevaron aceite consigo;
4 **las prudentes, en cambio, llevaron aceite en sus vasijas con [sus lámparas.**

Fuese por olvido o fuese por negligencia advertida, la despreocupación de las necias merece el más severo calificativo. Imagínese un comportamiento análogo al suyo en cualquier orden práctico de la vida moderna [168].

El aceite tiene aquí la misma función pedagógica que el *traje de ceremonia* en la última escena de los invitados al banquete nupcial (22, 11ss). No simboliza una determinada virtud o cualidad concreta, como solían suponer los comentarios de tendencia alegorizante. Así como a las jóvenes animadoras de la fiesta les era indispensable estar provistas de él a tiempo, de manera semejante los discípulos del Evangelio deben permanecer siempre ya *desde ahora* en aquella disposición total de vida que los haga dignos de entrar en el Reino definitivo a la hora imprevisible en que vendrá el Señor, y no confiar, al estilo de las necias, en que podrán improvisar entonces esta disposición.

---

168 Por ejemplo, el de uno que, sólo por pura imprevisión, se encontrase sin carburante en su vehículo durante un viaje de mucho compromiso...

2. Una espera más larga de lo previsto precede a la *crisis* o momento difícil, provocado por el acontecimiento central de la parábola: la llegada del esposo.

25, 5 **Como tardase el esposo, les dominó el sueño a todas y se [durmieron.**
6 **Pero a medianoche se levantó un clamor:**
"¡He aquí el esposo, salid a su encuentro!"
7 **Entonces se levantaron todas aquellas vírgenes**
y aderezaron sus lámparas.
8 **Las necias dijeron a las prudentes:**
"Dadnos de vuestro aceite,
que nuestras lámparas se apagan."
9 **Mas las prudentes respondieron diciendo:**
"No sea caso que no alcance para nosotras y para vos- [otras;
es mejor que vayáis a los que venden y os lo compréis."

Versículo 5: El *retraso* en una boda no es insólito; en muchos ambientes se consideraba normal, y podía ser intencionado. A través de esta pincelada del relato humano se entrevé la intención alusiva del redactor, igual que en la parábola precedente (24, 48 = *Lc* 12, 45); en ambos textos se usa, por única vez, el mismo verbo griego *(khronídsō)* para expresar la tardanza. En la de los talentos encontraremos otra alusión parecida (25, 19). Si a algunos contemporáneos del evangelista la Venida de Cristo les parecía *tardar* ya demasiado, es porque medían el tiempo con la medida de los hombres, y no con la de Dios (cfr. *2 Pe* 3, 8-14; *Heb* 10, 37).

El *sueño* de las muchachas encaja con naturalidad en el desarrollo del pequeño drama. No se presenta como cosa reprensible; también las prudentes se durmieron. De esta forma, la llegada del esposo va a tener para ellas doble carácter: el de haber sido, por una parte, objeto de larga espera, y el de producir, por otra, la impresión de una sorpresa. De manera análoga, para el discípulo del Evangelio es cierta e intencionalmente próxima la expectación de la Parusía, pero indeterminada su hora.

Versículo 6: A *medianoche* las despierta, a voz en grito [169], la orden de prestar el servicio para el que han venido. No es difícil

---

169 Cfr. nota 120.

imaginar el afán con que algunos de los que intervienen en la fiesta ponen en acto al pequeño coro de durmientes. "Medianoche" puede tomarse al pie de la letra, como también podría indicar la segunda "vigilia" según el cómputo romano (*Mc* 13, 35) o equivale, sencillamente, a nuestra expresión "a altas horas de la noche".

La insistencia con que algunas parábolas escatológicas sitúan en la *noche* el momento crítico de su relato (→ 24, 43; *Mc* 13, 35 y *Lc* 12, 38) invita a pensar si en este rasgo no habrá también una transparencia significativa intencionada. Volveremos sobre el tema en la recapitulación final.

Versículo 7: El sentido concreto de *aderezar,* aprestar o poner a punto de servicio *(kosmeîn)* las lámparas o antorchas depende de la forma con que las imaginemos. Si fueran vasijas de arcilla (o de metal) llenas de aceite que impregna una o varias mechas y se va consumiendo mientras éstas arden, sería verosímil que las jóvenes hubiesen dejado encendidas las lámparas durante el sueño y que el aceite se hubiese consumido a causa del excesivo retraso. A fin de cuentas, la culpa principal sería del esposo, y las necias tendrían un atenuante, si no una excusa, en su falta. Pero si suponemos que lo que llevaban eran antorchas (→ v. 1), lo más normal es que las tuviesen apagadas hasta el momento de organizar la comitiva nocturna. En este caso, no haber traído aceite es un descuido tan impresionante como para hacer a las culpables arquetipo de la insensatez. Al buen maestro en parábolas, por ser éste un género popular, le gustan precisamente las imágenes hiperbólicas y casi grotescas para que hagan impacto en la imaginación (vol. I, pág. 272). No lo son menos las de la casa sobre arena (7, 26s) y la del invitado al banquete de un rey que se presenta sin traje de fiesta (22, 11).

Versículos 8-9: Desde que se produce el momento crítico las necias pasan a primer plano. A las otras todo les va según el plan previsto. Ellas se afanan inútilmente para conseguir que el fuego prenda en sus antorchas. Aun suponiendo que las hubieran traído de su casa empapadas de aceite, sin impregnarlas luego de vez en cuando, no conseguirían hacerlas arder más que breves minutos. El diálogo con las sensatas no tiene nada de inverosímil si lo consideramos a nivel de episodio humano entre adolescentes. Algunos que, por alegorizar exageradamente la parábola, no ven en las niñas

avisadas más que una imagen mística de los elegidos, sienten cierta desazón ante su falta de generosidad y de buenos modales. Pero entre muchachas auténticas es tan espontáneo, ante un aprieto, pedir prestado en daño de la amiga como contestar ésta que en la plaza venden.

3) El *desenlace* del pequeño drama destaca con extrema severidad el fracaso de las necias. No era hora de prepararse, sino de estar preparadas. Ya es tarde: quedan excluidas de la fiesta.

25, 10 **Mientras ellas iban a comprar, llegó el esposo,**
y las que estaban a punto entraron con él a las bodas,
y se cerró la puerta.

Adquirir aceite a medianoche no sería cosa del todo normal, pero tampoco imposible (cfr. *Lc* 11, 5-8); el narrador de la parábola puede incluso dar por supuesto que gran parte de la población está en vela, pendiente de la fiesta [170]. La circunstancia de ir a comprar no tiene en el relato más objeto que preparar la razón del fracaso definitivo: llegaron tarde.

El momento de la llegada del esposo invita una vez más [171] a transferir definitivamente la atención de la imagen a la *idea,* que es tema central de los capítulos 24 y 25: *la Venida de Cristo.* Un alborozado cortejo nupcial (cfr. *1 Mac* 9, 39) se parecería, en el pequeño mundo popular, a una "parusía" (→ 24, 3) regia. Un comentario o midrásh tannaítico comparó a Yahveh en su majestuosa teofanía del Sinaí a un esposo que va al encuentro de su esposa [172]. Pero las protagonistas de la parábola siguen siendo las vírgenes o doncellas: las que **estaban a punto** o "preparadas" *(hétoimoi:* cfr. 24, 44) entraron con el esposo "**a las bodas**", es decir, al festín nupcial (→ 22, 2). Su *previsora prudencia* explica el aparente contrasentido de que, aun durmiendo (v. 5), "velaban" (v. 13)... [173]. Su dicha es una ilustración a todo color del tema "**entrar en...**" (vol. I, págs. 263-265. 405); se podría, en efecto,

---

[170] La dificultad o extrañeza afecta a la redacción definitiva de la parábola, que es la que estamos interpretando. Es posible que la tardanza del esposo, el sueño de las doncellas y el despertar a medianoche sean pinceladas alegóricas añadidas a la parábola primitiva con el fin de adaptarla a la situación espiritual de la iglesia de Mateo.
[171] Cfr. 24. 43s. 46s. 50s.
[172] *Mekhilta,* a propósito de Exodo 19 17.
[173] Cfr. *Cant* 5, 2.

resumir toda la parábola en una más entre las muchas ***leyes de entrada*** que promulga el Evangelio: "El que esté preparado a tiempo como las vírgenes sensatas, éste entrará en el Reino de Dios." Sugestivo, refiriéndolo al Señor (cfr. v. 11), el pequeño detalle de redacción: "entraron **con él**..." [174]. Si no tuviéramos en cuenta más que el trasfondo folklórico de la narración, su papel se limitaría de seguro a ejecutar unas danzas o evoluciones artísticas, antorcha en mano, para alegrar la fiesta. Pero cuando llega al final de sus parábolas, nuestro redactor suele pasar abiertamente de la escena humana al plano religioso; en este sentido, las jóvenes fieles y prudentes *entraron en el gozo del Señor* (cfr. 25, 21), significado por el convite nupcial (→ 22, 3).

En este plano ya directamente religioso sigue la escena complementaria de la *puerta cerrada*. Cuesta imaginar un alegre convite oriental a puerta cerrada. San Lucas (13, 24-25) presenta una escena análoga por separado, y supone que los que se quedan *fuera* (cfr. vol. I, pág. 247[74]) son los judíos incrédulos. San Mateo recogió también este fragmento de material catequético y, al integrarlo en la parábola eclesial de las diez vírgenes, da por supuesto que también van a quedar *fuera,* al cerrarse la "puerta" del Reino escatológico, algunos o muchos cristianos indignos. Su situación es la de los "sin-ley" al final del Sermón de la Montaña [175]:

25, 11 **Más tarde llegaron también las demás vírgenes, diciendo:**
"¡Señor, Señor! Abrenos!"
12 **Pero él respondió diciendo:**
"En verdad os digo: no os conozco."

Se ha esfumado la imagen parabólica del recién casado. Apenas sabríamos imaginar a un joven esposo que, en el colmo de su alegría y de la de todos, trate así a unas pobres chicas, por despistadas que hayan sido. Es el Señor como Juez escatológico quien habla, y su vocabulario característico es el mismo que en todo el Evangelio: "**Amen**..." (v. 12: → 5, 18 y 16, 28). Respectivamente, las que han llegado tarde hablan el lenguaje eclesial de la fe: "**Kyrie, Kyrie...!**" (cfr. vol. I, pág. 414) [176]. Le reconocen fervorosamente por "Señor",

[174] Véase el comentario a 26, 36.
[175] 7, 22-23, paralelo a Lucas en contexto inmediato con el fragmento de *la puerta cerrada:* 13, 26-27 (cfr. 6, 46 y *Mt* 7, 21).
[176] En cuanto al vocativo duplicado, cfr. coment. a 23, 37 (y 2 *Mac* 1, 24).

mas ello no basta: tenían que haber estado *a punto* (v. 10), con sus antorchas en llama viva (cfr. vv. 7s y *Lc* 12, 35s). Sin imágenes: "haciendo" la Palabra de Cristo *(Lc* 6, 46) y la Voluntad de su Padre que está en los cielos *(Mt* 7, 21).

"**No os conozco**" (cfr. 7, 23; *Lc* 13, 27) es una sentencia de reprobación. *Conocer,* en el vocabulario bíblico, tiene con frecuencia una irradiación vital, afectiva y práctica (vol. I, págs. 596s). Dios "conoce" a los que ama y elige [177]. *No conocer,* en el juicio escatológico, equivale a "negar" (→ 10, 33) todo vínculo de comunión; es lo mismo que "apartaos de mí" (25, 41) [178]. Hablando a la imaginación: las cinco necias se quedan, con unas antorchas inútilmente encendidas a deshora, *en las tinieblas de fuera* (cfr. 25, 30). No han sido expulsadas del banquete; las ha excluido su propia negligencia.

Como en alguna otra ocasión (vgr. 20, 16), el evangelista complementa la historia parabólica con una *Sentencia del Señor,* transcrita o adaptada de otro contexto, que resume en forma de epifonema la lección de vida que más interesa subrayar. En este caso es una insistencia sobre la necesidad de *estar en guardia,* motivada por la *ignorancia* del momento en que vendrá el Señor:

25, 13 **Velad, pues,**
porque no sabéis el día ni la hora

Véase el comentario a 24, 36 (logion de la *ignorancia)* y 24, 42 (necesidad de *velar).*

Sin atender demasiado a la lógica de las imágenes, y fijándose sólo en el pensamiento de que son vehículo, el redactor presenta ahora a las vírgenes (que se durmieron todas) como ejemplo típico de la actitud evangélica de *permanecer en vela.* Es que la "vigilancia" consiste en *estar siempre a punto*; y el que lo está como las prudentes puede también como ellas, mientras espera, dormir serenamente en paz.

* * *

La precedente explicación de la parábola deja no pocos interrogantes abiertos.

---

177 Cfr. *Jer* 1, 5; *Am* 3, 2; *Os* 12, 1, etc. y *Rom* 8, 29; *1 Cor* 8, 3; *Gál* 4, 9.

178 Dicen que la expresión: "no te conozco", era una de las que a veces usaban los rabinos cuando, para castigar a un discípulo, lo excomulgaban de su escuela por unos días.

Uno, por ejemplo, acerca de las sucesivas etapas de su formación literaria, previas a la definitiva redacción según Mateo. Hemos dado por supuesto que el epifonema conclusivo (v. 13) fue añadido en función del contexto. No sería fácil determinar hasta qué punto son secundarios también otros elementos, como el diálogo a través de la puerta cerrada (vv. 11-12), la tardanza del esposo y sueño de las doncellas (v. 5), etc. Es verosímil que el esquema esencial y primigenio de la parábola fuera más sencillo y directo, análogo a una de tradición rabínica que citamos a propósito del invitado sin traje de fiesta (→ 22, 11-13), atribuida ya a Yoḥanan ben Zakkai[179].

Los rabinos refirieron la lección moral de dicha parábola (sobre la *ignorancia* del día y el deber de una *preparación constante)* a la muerte de cada uno. ¿Tuvo presente, también nuestro evangelista, esta perspectiva individual? Sería inverosímil que en la iglesia de Mateo no se hubiese reflexionado (con más experiencia que en la paulina de Tesalónica)[180], a propósito de la peculiar situación escatológica de los cristianos muertos antes de la Parusía. Al leer la parábola de las diez vírgenes uno no puede menos de pensar en esta situación; en efecto, el vocabulario del Nuevo Testamento pasa con espontaneidad de las expresiones "dormir" y "levantarse" a la idea de *morir* y *resucitar*[181]. La misma expresión (ir) *al encuentro* la había usado ya Pablo en su Carta a los de Tesalónica describiendo el cortejo de los resucitados hacia el Señor[182]. Podemos, pues, aceptar como muy probable que también el evangelista quiso incluir, dentro del círculo de alusiones intencionadas de la parábola, una exhortación a estar preparados de tal manera que la *muerte* de cada uno tenga por "despertar" su gozoso encuentro con Cristo.

No obstante sus rasgos inverosímiles (o quizá gracias a ellos), la parábola es una joya literaria. Cuanto más uno la relee, más reflejos significativos cree percibir. No siempre queda claro si el lector sintoniza entonces con el evangelista o si adapta la palabra inspirada a su propia mentalidad. Sería bien venido un estudio de conjunto sobre esta parábola, a nivel de tesis magistral. Entre otras pistas posibles, alguien ha indicado, por ejemplo, la de interpretarla como una alegoría "escolar": el Esposo de Israel reprueba a los necios (23, 17) maestros de su pueblo que no unieron a la antorcha de la Ley el "aceite" de sus buenas obras (cfr. 23, 3). Otros han visto en la parábola un esquema de poema espiritual, en cierta manera paralelo al Cantar de los Cantares; el grupo colectivo de

---

179 Prácticamente contemporáneo del Evangelio (aprox. años 1-80 p. C.).

180 Cfr. *1 Tes* 4, 13-18.

181 Por ejemplo, con las mismas palabras de los versículos 5 y 7: *Mt* 9, 24. 25 par; *Ef* 5, 14; *1 Tes* 5, 10. Cfr. *Mt* 27, 52, etc.

182 Comparar *Mt* 25, 6 con *1 Tes* 4, 17. Comparar también el *grito* de *Mt* 25, 6 con la *voz* de *1 Tes* 4, 16, etc.

diez vírgenes sería una imagen sucedánea de la Esposa/Virgen-*Iglesia*. El número plural permite la división en dos sectores antitéticos, destacando así una de las predilecciones parenéticas de Mateo: la de presentar a la Iglesia, en su fase previa a la parusía, como un *corpus mixtum* (→ 13, 37-43). Otros refieren la alegoría espiritual de las "vírgenes" = esposas de Cristo individualmente a cada alma cristiana (cfr. *Ap* 14, 4). Esta orientación exegética ha de tener como punto de partida fundamental el de ver una transparencia significativa directa de Jesús en el *Esposo* (→ 9, 15) de la parábola ya desde su primera línea.

Sin excluir necesariamente la alegoría nupcial, algunos han percibido en la escenografía casi litúrgica de la parábola una evocación de la Pascua vivida en su doble vertiente de remembranza y primicias: memoria del Exodo y pregustación de la Salud escatológica. Para esta interpretación entran en juego una serie de elementos (vgr., la mística de la *luz*, etc.), pero, sobre todo, una antigua convicción de que el Mesías tenía que aparecer a *medianoche*. San Jerónimo, comentando el versículo 6, ya insinuó esta pista exegética [183]. La tradición targúmica [184] relacionaba la liberación de Egipto con la *noche pascual* en que vendrá el Mesías. La celebración litúrgica de la Pascua, tanto judía como cristiana, tuvo siempre por clima una mística de la noche. El versículo 6, en el centro dramático de la parábola, sería una alusión a la noche pascual cristiana en su perspectiva escatológica [185].

Hemos insinuado las principales líneas de interpretación alegorizante propuestos en algunos estudios recientes de exégesis crítica. En la literatura de género homilético o exhortativo, ya desde los primeros siglos, la alegorización de la parábola de las diez vírgenes ha desbordado todo cauce; no hay pormenor en el que no se hayan visto numerosas significaciones, a veces sorprendentes.

La sugestión espiritual y estética de la palabra "vírgenes" con que son denominadas las protagonistas en el texto griego y en la mayor parte de traducciones, ha hecho que la parábola influyese también en la epigrafía cristiana [186], en el arte figurativo [187] y, sobre todo, en los

---

183 *Comment. in Mt.*, lib. IV, in 25, 6; ML 26, 192; CC ser, lat. 77, 236s.

184 A propósito de Exodo 12, 42 (cfr. *Sab* 18, 14ss).

185 Relacionarla con otras evocaciones neotestamentarias de la noche en ambiente litúrgico (vgr., *Act* 20, 7ss) o en alegoría escatológica (→ *Mt* 24, 43 y textos paralelos: *Mc* 13, 35; *Lc* 12, 35-38, etc.). El mismo tema "*velar*" (→ 24, 42) es correlativo de *noche*.

186 Pocos ejemplos y algo tardíos. La alusión más antigua que conocemos es la da San Dámaso en la última línea de la inscripción sepulcral de su hermana Irene, que murió virgen en plena juventud; ML 13, 406.

187 En las catacumbas, sólo dos pinturas del siglo IV.

textos litúrgicos de bendición, elogio o parénesis de las vírgenes consagradas al Señor. Salvo mejor opinión, no advertimos en el texto de la parábola ningún indicio de que Mateo quiera aludir a una dedicación religiosa de la virginidad en su iglesia [188].

LOS SIERVOS FIELES, QUE HACEN FRUCTIFICAR LOS BIENES DEL SEÑOR, Y EL SIERVO PEREZOSO, QUE LOS MANTIENE IMPRODUCTIVOS (25, 14-30. [Cfr. *Lc* 19, 12-27])

La tercera parábola a propósito de la actitud característica del hombre evangélico ilumina un aspecto de la "vigilancia" escatológica que está en el corazón de la espiritualidad de Mateo: los siervos fieles hacen *fructificar* los bienes encomendados (→ 13, 23). Por el contrario, el que antepone su propia seguridad o tranquilidad personal al interés que tiene el Dueño en acrecentar la hacienda, es un mal siervo. Su infidelidad se llama egoísmo, falta de sentido de responsabilidad, pereza (25, 26). Se respira en esta parábola la mística del *servicio* y del *trabajo* temporal, precisamente en virtud de la esperanza escatológica: el cristiano, el enviado, el pastor, son *instrumentos de la actividad divino-mesiánica en el mundo,* y es así como esperan que llegue el Señor. Cruzarse de brazos es ser infiel. En la unidad siguiente reaparecerá a todo color este tema (25, 42s). Con otras palabras, la gravedad del pecado de omisión.

La versión de esta parábola tal como la refiere Lucas antes de la entrada en Jerusalén (19, 11-27) presenta diferencias muy acentuadas. Probablemente cada evangelista reelaboró independientemente una distinta tradición de la forma primitiva. Además, San Lucas parece haber amalgamado con ella otra parábola: la de un pretendiente al trono que va a recibir su investidura [189].

La parábola según Mateo es reiterativa y transparente. Nos limitamos a traducir el texto y a iluminarlo con alguna anotación.

I. *Situación inicial:* partida del dueño, que reparte el cuidado de su hacienda entre sus servidores.

---

188 Su pensamiento positivo está implícito en → 19, 10-12.

189 Una alusión de Eusebio *(De Theophania,* 22; MG 24, 685s) al *Evangelio de los Hebreos* supone una adaptación moralista de la parábola según Mateo; adaptación que, en realidad, deforma su pensamiento: de los tres siervos, uno hace rendir el dinero, otro lo esconde, otro lo malgasta en vicios. Al holgazán sólo se le reprende, reservándose el castigo severo únicamente al disoluto.

25, 14 **Porque [es] como un hombre**
[que], al ausentarse,
llamó a sus siervos
y les confió su hacienda;

15 **a uno le dio cinco talentos,**
a otro dos, a otro uno
—a cada cual según su capacidad—
y se ausentó.

El **porque** *(gár)* inicial sitúa esta parábola según Mateo en una línea de coordinación lógica con la consigna general de la segunda parte del Sermón, reiterada en el versículo precedente (25, 13): "*Velad...*" Es decir, para el siervo fiel *velar* significa afanarse en hacer rendir al máximo la hacienda del Señor, y ésta es la manera de estar a punto para su Venida, que se ignora cuándo será, y puede tardar mucho (cfr. 25, 19).

En el texto griego la frase es un anacoluto (prótasis sin apódosis); su traducción servil sería la que resulta en nuestro texto castellano suprimiendo los dos paréntesis. Era normal entre los rabinos empezar una parábola con la expresión: "(como) un *hombre...*" (cfr. 18, 12).

La escena inicial del dueño que **se ausenta** es paralela a la de la breve parábola con que concluye el Sermón escatológico según Marcos (13, 34), y análoga a la de los viñadores (21, 33 par) y a la del mayordomo (24, 45ss par). El verbo "*ausentarse*" lo mismo puede suponer un largo viaje que irse a vivir en otro país. En el presente contexto salta a la vista la alusión a la gran Ausencia del Señor, previa a su gran Venida.

En todas las parábolas mencionadas se destaca la *responsabilidad* que recae sobre aquellos que han de velar por los intereses del dueño mientras dura su ausencia. El concepto de responsabilidad va envuelto siempre en la idea e imagen de *servicio* (→ 20, 26s).

En el Sermón escatológico, el Señor que ha de venir es Jesús, el Hijo del Hombre. Sus *siervos* son los encargados de velar por sus intereses durante el período intermedio entre su partida y su retorno. Mateo piensa seguramente en los responsables de las iglesias de su tiempo. Tal vez en labios de Jesús la parábola había tenido una aplicación más general.

El objeto de la *fidelidad responsable* de estos siervos se repre-

senta bajo la imagen de una de las actividades humanas que más comprometen a ella en el orden temporal: la de una administración económica. En la parábola según Lucas la cantidad que se confía a cada siervo es modesta [190], casi simbólica, e igual para todos, Mateo, en cambio, mide por **talentos** la suma confiada, que se eleva así a un apreciable capital (→ 18, 24). La palabra "talentos" se reitera explícita trece o catorce veces (y otras varias implícita) a lo largo de la narración, justificando con esta insistencia su denominación característica de **Parábola de los Talentos** [191]. Por otra parte, según Mateo, se distribuye a cada siervo una cantidad diversa, proporcionada al límite de su capacidad personal *(katà dýnamin:* cfr. *2 Cor* 8, 3): a uno cinco talentos, a otro dos, a otro uno.

Ambas peculiaridades (la supervalorización del capital encomendado y su diversidad) seguramente no carecen de intención en la mente del evangelista. La primera para dar énfasis a la responsabilidad de los siervos (y también al honor a que serán luego promovidos si son fieles: vv. 21 y 23). La segunda, para introducir un rasgo eclesiológico muy realista: la idea de que el Señor se adapta a la desigual capacidad humana de sus servidores al distribuirles encargos desiguales, de tal manera que cada uno, al cumplir con el suyo, se realiza en plenitud a nivel de sus facultades y entra por igual en la comunión con el gozo del Señor [192].

II. *Situación intermedia:* durante la larga ausencia del amo, unos siervos hacen fructificar al cien por cien el capital encomendado; otro siervo lo conserva seguro, pero improductivo.

---

190 *Lc* 19, 13; cfr. versículo 17. Una mina equivale a cien dracmas o denarios (cfr. 20, 2). Un talento serían sesenta minas.

191 Nótese, de paso, el sentido antropológico que adquirió el vocablo "talento" en la mayor parte de lenguas derivadas o enriquecidas por el latín (en concreto, a través de la Biblia), sin duda bajo el influjo de esta parábola.

192 Si esta sugerencia es válida, la parábola según Mateo tiene un marcado acento pedagógico y pastoral. La idea de que Dios "ha dado" a "cada uno" una determinada y distinta función en la Iglesia es predilecta de San Pablo a propósito de su teología de los *carismas* (cfr. *Rom* 12, 3. 6; *1 Cor* 7, 7; 12, 7ss; *Ef* 4, 7), aunque el Apóstol no subraya como razón de la diversidad la diversa capacidad del hombre (como Mateo), sino la medida del don de Dios (cfr. *Rom* 12, 3) o de Cristo *(Ef* 4, 7) o la voluntad del Espíritu *(1 Cor* 12, 11). Ambas perspectivas se complementan, correspondiendo cada una a la peculiar espiritualidad del hagiógrafo. En el fondo y con diversa terminología, la parábola de los talentos es un eco de la teología y psicología eclesial de los "carismas", que se vivía en las iglesias de Pablo y de Pedro (cfr. *1 Pe* 4, 10). La misma idea se insinúa también, aunque menos explícita, en el lugar paralelo de Marcos (13, 34).

25, (15) 16 **Al punto ' el que había recibido cinco talentos**
se fue a negociar con ellos y ganó otros cinco,
17 **Asimismo, el que recibió dos**
ganó otros dos.

18 **Pero el que había recibido uno solo**
fue a cavar un hoyo en la tierra
y escondió el dinero de su señor.

Estos tres versículos, exclusivos de Mateo, no tienen más objeto que el de preparar la última escena. El adverbio inicial *(euthéōs)* subraya la *diligencia* del siervo fiel.

En la primera parte no se ha dicho (como en la versión de Lucas: 19, 13) que el amo mandó a los criados que negociaran con su dinero. La concisión de Mateo es más expresiva: los bienes del Señor no se pueden concebir a la manera de un depósito que hay que conservar, sino como un sembradío en exigencia intrínseca de *crecimiento* y *fructificación* (→ 13, 23). El tercer siervo obraría con prudencia normal, conforme a la costumbre de su tiempo, si su obligación se hubiera reducido a la de velar por la seguridad de unas piezas de oro o plata. Pero los "talentos" a que se refiere la parábola no son tales, sino intereses del Reino de Dios con virtualidad de semilla en germinación; inmovilizarlos equivale a frustrarlos [193].

En los comentarios de tono homilético o espiritual se han propuesto, con variedad inagotable, interpretaciones alegóricas de estos "talentos". Probablemente el Evangelio no quiere afirmar nada concreto, y, por tanto, se puede aplicar directamente su lección a todo cuanto sea obra de *fidelidad activa* en orden a procurar el *incremento del Reino de Dios* en su progreso temporal (cfr. vgr. 13, 31ss) hasta la Parusía. El buen uso de los carismas a que hemos aludido antes lo entendemos (conforme a la mente de Pablo) con esta misma amplitud [194].

III. *Situación final:* Venida o regreso del Señor. Los siervos

---

[193] Cuando Jesús hablaba al pueblo sencillo israelita, tal vez condenaba, en la caricatura del siervo perezoso, aquella difundida mentalidad religiosa jurídico-"farisaica" del que, una vez "ha cumplido", ya se considera *justo* ante el Señor.

[194] El verbo *ganar* sugeriría, según algunos, la actividad proselitista (→ 16, 26), dando por supuesto que la parábola se dirige específicamente a los misioneros dedicados al trabajo de conquistar nuevos discípulos (28, 19) o a los responsables de las comunidades (como la parábola del intendente en el contexto anterior: 24, 45ss). El contexto posterior (25, 34ss) podría hacer pensar también en una administración del "capital" (→ 6, 20) que consistiese en el ejercicio operativo del amor fraterno.

rinden cuentas. El primero (a) y el segundo (b) entregan el fruto de su gestión: son elogiados y recompensados. El tercero (c) defiende su inactividad acusando la exigencia del señor: es reprendido, desposeído y castigado.

25, 19 **Al cabo de mucho tiempo viene el señor de aquellos**
y les pide el estado de cuentas. [siervos

(a)

20 **Y acercándose el que había recibido los cinco talentos,**
presentó otros cinco talentos, diciendo:
"Señor, cinco talentos me entregaste;
mira: otros cinco he ganado."
21 **Díjole su señor:**
"Bien, siervo bueno y fiel;
en lo poco has sido fiel,
sobre lo mucho te voy a establecer:
entra en el gozo de tu señor."

(b)

22 **Acercándose también el que recibió dos talentos, dijo:**
"Señor, dos talentos me entregaste;
mira, otros dos talentos he ganado."
23 **Díjole su señor:**
"Bien, siervo bueno y fiel;
en lo poco has sido fiel,
sobre lo mucho te voy a establecer:
entra en el gozo de tu señor."

(c)

24 **Y acercándose también el que había recibido un talen-**
[to, dijo:
"Señor, sé muy bien que eres un hombre duro,
que siegas donde no sembraste
y recoges donde no esparciste;
25 **fui, pues, e impulsado por el miedo escondí tu talen-**
[to en la tierra:
mira, aquí tienes lo que es tuyo."

26 **Mas su señor, respondiendo, le dijo:**
"¡Siervo malo y holgazán!
¿Sabías que siego donde no sembré
y recojo donde no esparcí?
27 **Pues tenías que haber puesto mi dinero a rédito con**
[los banqueros,
y yo, al volver, hubiera recuperado lo mío con los intereses.
28 **Quitadle, pues, el talento**
y dádselo al que tiene los diez talentos.

29 **Porque a todo el que tiene**
se le dará, y tendrá de sobra;
pero al que no tiene,
aun lo que tiene le será quitado.

30 **Y al siervo inútil arrojadlo a las tinieblas de fuera:**
allí será el llanto y el rechinar de dientes."

La *situación final* de la parábola evoca la Parusía. Como en las dos procedentes (24, 45 - 25, 13) y en la descripción profética siguiente (25, 31-46), hay que distinguir dos momentos: la *Venida* del Señor y el *Discernimiento* definitivo, primero en favor de los buenos, fieles o prudentes que son asumidos (cfr. 24, 40s) a la comunión de vida y gozo con el Señor, y luego en reprobación de los necios o malos, a quienes se deja o relega (cfr. 24, 40s) a la excomunión escatológica, que es tinieblas, llanto y horror.

1) La *Venida del Señor* (v. 19) se expresa con dos vocablos, de intención inequívoca dentro de este Discurso: el sustantivo *Kyrios* [195] y el verbo *elthеîn* [196] o "venir". Se alude por tercera vez (24, 48 y 25, 5) a cierta impresión de que la Parusía va a tardar o está ya tardando mucho... [197]. La expresión, de vocabulario comercial, *tomar cuentas* o pedir el estado de cuentas, se usó también en la parábola de los siervos deudores (18, 23s; cfr. *Lc* 16, 2); es normal y espontáneo revestir la idea de un juicio con la imagen de un administrador que tiene que presentar el resultado de su gestión. Al describir el "*rendiconto*" escatológico se empieza siempre por el lado positivo:

195 24, 42. 45s. 48. 50; 25, 11. 18-26 *(passim)*; 25, 37. 44.
196 23, 39 y 24, 30; 24, 42. 44. 46. (50); 25, 10. 19. 27. 31.
197 Cfr. nota 164.

2ab) *Los siervos fieles* (vv. 20-23). En las demás escenas parabólicas de *discernimiento,* los buenos son representados por una sola persona (vgr. 24, 45-47) o por un grupo homogéneo (vgr. 25, 4. 10). Pero en la de los talentos o minas el juicio positivo se ejerce sobre dos personas por separado: en la versión de Lucas, otorgándoles una recompensa distinta proporcionada a un éxito distinto; en la de Mateo, mostrando cómo dos siervos diversamente capacitados, que rinden cada uno al máximo dentro de sus límites, entran por igual en el gozo del Señor.

El estilo de estos versículos es reiterativo y solemne. Se saborea la satisfacción de los siervos, y no menos la del propietario. Ellos han vivido a la perfección la mística del *servicio* (→ 20, 26s): sabían que la lógica de su condición de esclavos era trabajar por el dueño, y que cuanto ganasen pertenecería de derecho a solo él. Esto, que valió también como norma abusiva en el orden social humano ("la mano del esclavo, decían, es como la mano del señor"), es de justicia cuando uno sirve al Señor y Juez escatológico, que aparece con transparencia en esta última escena de la parábola.

El negocio del cien por cien (conseguido con diligencia: vv. 15-16; y en "mucho tiempo": v. 19) encarece con énfasis la *fecunda fidelidad* de los siervos trabajadores. El Señor califica de *poca cosa* las cantidades que han manejado; esta apreciación, normal en la versión de Lucas [198], supondría en la de Mateo que el que habla es un poderoso habituado a contar por lo alto (cfr. 18, 24). La intención es de subrayar el inmenso contraste de valor entre las realidades temporales y las escatológicas (cfr. *2 Cor* 4, 17s; *Rom* 8, 18). Estas se representan, a nivel de imagen, por la investidura de una autoridad que *establece* al siervo sobre un gran dominio (cfr. 24, 45. 47 par y *Lc* 19, 17), y a nivel de realidad religiosa, por la *entrada en el gozo del Señor:* expresión de "entrada en el Reino" (→ 7, 13) que en su trasfondo hebreo seguramente era idéntica a la de "entrar en el festín nupcial" (25, 10). En la redacción griega el acento recae sobre aquella *participación y comunión en el gozo* de Cristo, que es fruto de estar con El (cfr. *Jn* 15, 11).

2c) *El siervo infiel* (vv. 24-30). Como las cinco necias en la anterior parábola de las diez muchachas, también el mal siervo en

---

198 *Lc* 19, 17: "en lo mínimo..." (una mina = 1/60 de talento).

esta de los talentos absorbe de tal manera el interés que deja al fin la impresión de ser el actor principal. Esta perspectiva responde a la preocupación pastoral del evangelista: los que ya trabajan y velan como debe hacerlo quien espera al Señor, no necesitan insistencias; pero sí hay que advertir y estimular enérgicamente a los que merecen la calificación de "malo y holgazán". Para ellos va esta última escena, la que más se aproxima a su correspondiente en la versión de Lucas (19, 20ss). Primero habla el siervo; luego el señor le contesta y le sentencia.

Las *palabras del siervo* (vv. 24-25) le acusan de inhábil e insolente bajo la apariencia de una autodefensa. El parabolista quiere estigmatizar determinada actitud religiosa que ha observado en varios ambientes, y la plasma en un arquetipo caricaturesco. La acusación explícita contra él va a ser de *pereza* (v. 26). Su falta de lógica (cfr. v. 27) lo manifiesta además tan *necio* como las niñas tontas de la parábola anterior o el invitado sin traje de la del banquete nupcial. El intenta cubrirse a sí mismo bajo la excusa de un temor estéril que sólo piensa en la seguridad pero no en la prosperidad de la hacienda del dueño, al que llama déspota, egoísta e injusto echándole en cara, con una frase proverbial (cfr. *Jn* 4, 37), el común reproche de que unos trabajan mientras otros se enriquecen a su costa. Al margen de lo que hubieran podido valer sus quejas a nivel social humano, es obvio que los siervos no son en la parábola más que una transparencia de la imagen del *servidor de Dios* (o de Cristo). Al tercero le ha faltado lo principal: el *amor* [199]. Porque no amaba al Dueño, no ha comprendido el esencial imperativo de la vocación cristiana a colaborar como instrumento, según la medida de la gracia recibida, en el gran "negocio" evangélico de transformar el orden humano en Reino de Dios.

La *respuesta del señor* (vv. 26ss) empieza con el reproche de "**malo y holgazán**" [200], en contraste con el elogio de "**bueno y fiel**" (vv. 21. 23) dado a los siervos trabajadores. En virtud de este contraste, a la *fidelidad*, según Mateo, se la puede llamar también *di-*

---

[199] La "diligencia" en el sentido etimológico de la palabra *(diligentia,* de *diligo, diligens)*.

[200] El adjetivo "*holgazán*" no está en el lugar paralelo de *Lc* (19, 22). El vocablo griego correspondiente *(oknērós)* sólo aparece, en el resto del N. T., en *Flp* 3, 1 y en *Rom* 12, 11, cuyo contexto *(Rom* 12, 3-21) ofrece la más hermosa descripción de un "siervo fiel" según el Evangelio.

ligencia; el evangelista enamorado de los verbos "querer" y "hacer" proscribe la pereza religiosa.

Al reproche sigue una reflexión *ad hominem* (vv. 26b-27) que pone en evidencia la necedad o falta de lógica en que ha incurrido el siervo (vv. 24s). El dueño acepta su acusación de ser *exigente* [201]. Quiere, en efecto, a toda costa que el "talento" rinda, lo mismo que el labrador quiere por encima de todo que crezca la sementera y el viñador que los sarmientos se carguen de fruto *(Jn* 15, 1ss). Por eso le dice al holgazán, no sin ironía, que hasta en su misma pereza y al menos movido por su temor podía haber obtenido lo único que en definitiva importaba: un incremento del capital (el interés solía ser entonces muy elevado) colocándolo en manos de los que ahora llamamos banqueros... No hay que buscar en esta ironía ningún sentido alegórico; es una manera de decirle al perezoso que *dar fruto* es el compromiso fundamental de los que están al servicio del Reino de Dios en la tierra.

A la reprensión del mal siervo sigue su castigo, como antes siguió la recompensa al elogio de los buenos. El dueño manda, en primer lugar, que le desposean del capital encomendado (v. 28a). Esta orden tiene sentido en la versión de la parábola según Lucas, donde la acción significativa termina estableciendo a los buenos servidores del rey en pingües encomiendas de orden temporal. Pero en la redacción de Mateo la orden del señor resulta incoherente: por una parte, el mismo siervo acaba de devolver el capital (v. 25b), y, por otra, su destino inmediato es el escatológico. No menos incoherente aparece la segunda parte de la orden: entregar el talento al que ya tiene diez (o, mejor dicho, había tenido, pues también los entregó en el "*rendiconto*" definitivo: v. 20). Mateo no da importancia al hecho de que las modificaciones que introduce en las parábolas provoquen a veces situaciones inverosímiles; catequista más que literato, el lenguaje imaginativo le es mera transparencia de la doctrina en que está pensando. En el caso presente, verbigracia, la orden del señor ya no tiene más sentido que el de un gesto convencional para introducir el *logion* del versículo siguiente.

Este *logion* (v. 29) debió transmitirse aislado, y como tal lo con-

---

[201] No precisamente "duro": comparar los versículos 24 y 26.

serva el Evangelio de Tomás (41)[202]. En la tradición presinóptica se incorporó a dos contextos distintos: el presente (= *Lc* 19, 26) y el de la crisis de inteligencia a propósito de las parábolas (→ 13, 12). Probablemente esta Sentencia del Señor, como bastantes otras, refleja y adapta o rectifica un dicho sentencioso popular. En boca de la gente constataría aquel hecho de la vida real, con frecuencia injusto, que expresan tantos proverbios: que el dinero llama al dinero, y la pobreza a la miseria. La sentencia evangélica es una reflexión que cifra, en forma de enigma o paradoja[203], el imperativo de *fructificar*[204]. El que a partir de la vocación, misión, carisma o gracia recibida coopera eficazmente y *tiene* ("fruto"), recibirá de Dios[205] nuevos dones; pero el fin del que *no tiene* ("fruto" producido con su cooperación) no se reducirá a su sola inutilidad, sino que, además, perderá *lo que tiene:* es decir, el primer favor con el que Dios le había elevado a la dignidad de colaborar con El. Como ilustración del aspecto positivo del logion podríamos recordar las promesas hechas a los seguidores (vgr. en 19, 29); su lado negativo se podría ilustrar con la lección de la higuera estéril[206]. Al principio quizá aludía a la reprobación teológica de Israel (cfr. 21, 43); pero Mateo piensa, de seguro, en los siervos voluntariamente inútiles de la iglesia que él conoce.

Mateo añade un último versículo (30) en el que ya no habla el "hombre" de la parábola (v. 14), sino el Juez Supremo. El vocabulario es estrictamente mateano (→ 22, 13). El siervo *inútil* es arrojado *fuera* de la sala del festín escatológico, donde todo es *tinieblas*. Es el lugar de las vírgenes necias (25, 12), del invitado descortés (22, 13) y del administrador infiel junto con los "hipócritas" (→ 24, 51) que un día fueron hijos del Reino (8, 12). En la siguiente descripción del Juicio final, todos los alejados de Cristo se clasifican bajo un concepto único: los que no tuvieron amor.

---

202 Recordar otros casos de "conclusiones adventicias" de parábolas; vgr., *Mt* 20, 16; 22, 14, etc.

203 Atenuada en *Lc* 8, 18 y algunos mss. y versículos de *Mt:* "lo que *parece que* tiene...". En el Evangelio de Tomás: "lo *poco* que tiene...".

204 En efecto, la culpa del siervo perezoso no consiste en tener poco dinero, sino en no haberlo aumentado. Si hubiera podido decir: "he ganado un talento", su recompensa hubiera sido la misma del que ganó diez.

205 "Se le dará": pasivo teológico = *Dios le dará.* Mateo subraya (aquí y en 13, 12): *con sobreabundancia.*

206 Los sarmientos de la Vid alegórica del cuarto Evangelio realizan en cierta manera la ley formulada en este proverbio evangélico. También servirían de ejemplo práctico las reflexiones de Pablo en *1 Cor* 3, 5-15.

EPILOGO

Descripción profético-didáctica del Juicio Final (25, 31-46)

Mateo es el escritor del Nuevo Testamento que con mayor frecuencia habla del *último Juicio.* Lo ha presentado habitualmente como motivación de los imperativos de la vida cristiana. Ha procurado por sistema que todas sus coordinaciones de Palabras del Señor (y también el resumen de la predicación del Bautista) terminasen con una referencia a él. Es lógico que al fin, como epílogo del Sermón escatológico y al mismo tiempo de "todas las Palabras de Jesús" (26, 1), concluya con una unidad dedicada ex profeso al Juicio; la evocación más amplia y la única descripción propiamente dicha del mismo en el Nuevo Testamento.

En comparación con otras descripciones de la literatura extrabíblica [207], la de Mateo se distingue por la sobriedad y profundidad. Su forma literaria no se clasifica en ninguna categoría determinada. La imaginación está al puro servicio de la doctrina; los elementos parabólicos o alegóricos, y el mismo montaje apocalíptico de la escena, no tienen más función que la de dar color y relieve plástico a la última lección de la Doctrina de Jesús, Maestro y Kyrios, que a través de sus discípulos y de Mateo se dirige a la gran Iglesia de los que oirán "este Evangelio" en todo el mundo, hasta el Fin (24, 14; 26, 13).

Esta unidad es exclusiva del primer evangelista, sin lugares paralelos. Su estructura está regida por la simetría de contraste, formando un díptico de situaciones antitéticas, lo mismo que en las tres parábolas precedentes. A un lado del díptico, la actitud positiva en vista a la Venida del Señor; al otro, la negativa. En esta última página el paralelismo entre ambas situaciones es total (vv. 34-40 // 41-45), a pleno gusto del redactor [208]. La reiteración del motivo de la doble sentencia en el subsiguiente diálogo del Juez con los unos y con los otros da lugar a una cuádruple repetición del tema didáctico central: *servir o negarse a servir a Cristo en los "pequeños";* cuádruple repetición de un recitado catequístico (vv. 35-36 + 37-39 + 42-43 + 44), que es un ejemplo exquisito de

---

207 Cfr. el *Exkurs* 33 de Str.-Billerbeck, 4 (2), 1199-1212.
208 Cfr., vgr., 7, 24-25 // 7, 26-27.

pedagogía popular en orden a impresionar la imaginación y grabarse en la memoria. En un ensayo de retroversión hebrea, el ritmo poético de la entera unidad salió espontáneamente perfecto[209]. La descripción de la Parusía (v. 31), la congregación escatológica (32a), la separación (32b-33) y el doble cortejo final (46) consigue un efecto sublime con la más transparente sencillez; no se podía decir más ni mejor con menos palabras. Esta página de Mateo es una obra de arte excepcional, en la que se inspirarán muchas otras.

Es probable que el evangelista, al componerla, integrase diversos elementos de tradición oral o escrita, ajustados y completados con su aportación personal. Tal vez el núcleo primitivo consistiese en una simple evocación del Juicio divino a través de una parábola pastoril. Luego se añadiría la motivación parenética y se daría a todo el conjunto su intensa orientación cristocéntrica. Pero sería tarea ardua, si no imposible, reconstruir el proceso redaccional. Como en todo el Sermón escatológico, escuchamos la voz del Kyrios presente en la Iglesia, que actualiza a través de ella las mismas enseñanzas que daba a sus discípulos antes de la Pasión.

* * *

A primera vista parece sencillo comentar esta página. Pero cuando uno entra en contacto directo con ella, toma conciencia de su gran dificultad. Los intérpretes se dividen en opiniones muy diversas. Las divergencias se provocan, sobre todo, cuando hay que determinar *a quiénes* representan los dos grupos que son juzgados por el Señor, y *en qué* son juzgados. La respuesta está condicionada a otro interrogante: ¿se nos ofrece aquí la visión global del Juicio escatológico, o sólo un aspecto o fase del mismo? (suponiendo, verbigracia, que el evangelista ha descrito en las páginas precedentes otras fases previas del Juicio: sobre Israel... sobre los responsables de la Iglesia... sobre los cristianos en general...). En el comentario hacemos propia la opinión más común, que, después de atenta reflexión, seguimos considerando la mejor.

* * *

La nota dominante de esta última lección de la Doctrina escatológica según Mateo es su *Cristología*. En primer lugar, por

209 C. F. Burney, *J. Th. St.* 14 (1913) 414ss.

la máxima concentración de títulos y funciones en la persona de Jesús, a nivel de gloria divina. Pero también (supuesta la interpretación que seguiremos) por la explícita cristificación del bien obrar del hombre en favor del hombre. Lo que decide el destino eterno es la actitud para con Cristo. Pero esta actitud se realiza en el mundo, sirviendo al hermano en su necesidad. La verdad viva de la Fe es el Amor a Jesús en cuanto toma cuerpo y se expresa en estas buenas obras, a base de las cuales el hombre, a la tarde de su peregrinación y antes de entrar o no en la Vida, será juzgado en el Amor[210].

1) VENIDA DEL HIJO DEL HOMBRE. REUNIÓN DE TODOS EN SU PRESENCIA, Y DISCERNIMIENTO ENTRE LOS BUENOS Y LOS MALOS

25, 31 **Cuando vendrá el Hijo del Hombre en su gloria**
y todos los ángeles con El,
entonces se sentará en el trono de su gloria
32 **y serán congregadas en su presencia todas las na-**
Y El separará a unos de otros [ciones.
como el pastor separa las ovejas de los cabritos,
33 **y pondrá las ovejas a su derecha**
y los cabritos a su izquierda.

El *Juez* escatológico es **el Hijo del Hombre** en su Venida o Parusía. Poco más adelante se le da el nombre de *Rey* (v. 34). Su gesto evoca la imagen del *Pastor* (vv. 32s). El se presenta como *Hijo de Dios* (v. 34: "mi Padre") y *Hermano* de los hombres (v. 40). Los enjuiciados le llaman *Kyrios* (vv. 37. 44). Pocas páginas del Evangelio acumulan en torno a Jesús una tal corona de títulos cristológicos.

Su Presencia se describe con rasgos de teofonía. Viene **en su gloria** y se sienta **en el trono de su gloria**[221]. La Gloria (→ 17, 2. 5) es irradiación de la santidad divina, que El tiene en común con el Padre (→ 16, 27). En la imaginería apocalíptica, la Gloria suele manifestarse mediante una feérica visión de luz (cfr. 17, 2). En el simbolismo religioso de la Biblia y del judaísmo reciente

---

[210] Alusión a la conocida sentencia de San Juan de la Cruz: "*A la tarde te examinarán en el amor. Aprende a amar como Dios quiere ser amado...*" (Avisos y Sentencias espirituales, 57.)

[211] Hebraísmo = "su trono glorioso".

sentarse en el trono era un signo de la majestad divina[212], que sólo excepcionalmente[213] se atribuyó también al Mesías (cfr. *Mt* 19, 28). Disponer del séquito o ejército de **todos los ángeles** (*sus* ángeles → 24, 31) constituye otra prerrogativa reservada a Dios, que sólo el Nuevo Testamento extiende alguna vez a Cristo[214]. Por medio de estas pinceladas y con su habitual sobriedad de estilo, Mateo pone ante los ojos, en este cuadro de la Parusía, el honor, autoridad y condición divina de Jesús.

Ante la Presencia del Hijo del Hombre que actúa como Dios, **serán congregadas**[215] **TODAS LAS NACIONES**. El juicio va a ser *universal*, como la proclamación del Evangelio (24, 14 y 28, 19). No es precisamente una transposición neotestamentaria del antiguo "Juicio contra las naciones" paganas (cfr. vgr. *Jl* 4, 2) en el que Yahveh se venga de ellas por haber oprimido a su Pueblo peculiar. Esta descripción mateana del juicio sobre "todas las naciones" *(pánta tà éthnē)* es lógicamente posterior a la consigna apostólica con que terminará el Evangelio (→ 28, 19-20) de convertir a "todas las naciones" *(pánta tà éthnē)* en Escuela, Iglesia y Justicia del Señor[216]. Y así, cuando llegue el Fin, "todas las naciones" *(pánta tà éthnē)* habrán recibido el Testimonio comprometedor de los evangelizadores (24, 14). Muchos habrán aceptado la invitación al Reino (8, 11; 22, 10), y también habrá habido en "todas las naciones" *(pánta tà éthnē)* quienes hayan odiado a los discípulos de Jesús (24, 9). Mateo da por supuesto que "este Evangelio" (el anuncio y Doctrina del Reino que él consigna por escrito) habrá sido proclamado *en todo el mundo* (26, 13), *a toda la oikumenē* (24, 14).

Según este concepto simplificado del futuro misional (no menos optimista que el de Pablo: cfr. *Rom* 11, 25), Mateo puede componer una escena del Juicio al que son citados *todos los pueblos de la tierra* para ser juzgados como una única comunidad humana bajo un único Señor según su única Ley. El cuadro es convencional,

---

212 Cfr. vgr., *Ap* 4, 2-10 compar. con *Ez* 1, 26ss e *Is* 6, 1. En *Ap* 3, 21b y 22, 1. 3 el "trono" es común a Dios y a Jesucristo. Los unidos a Cristo participan en su "trono": *Ap* 3, 21a, cfr. *Ef* 2, 6.

213 En el Libro de Henoc, si las secciones correspondientes son cronológicamente anteriores al Evangelio y no influenciadas por él.

214 *2 Tes* 1, 7 y probabl. *1 Tes* 3, 13. Cfr. también *Ap* 5, 11-13 compar. con *Dan* 7, 10.

215 Verbo en pasiva, tal vez connotando el ministerio de los ángeles (cfr. 24, 31). O en sentido medio-reflexivo, como eco de 24, 28. La *resurrección* de los que hubieren muerto se da por supuesta y va implícita en el concepto de *Vida eterna* (v. 46; cfr. 22, 32 y *Dan* 12, 2).

216 Por tanto, en el contexto escatológico de la Misión terminada, la expresión *pánta tà éthnē* ya no connota el matiz inicial de "los pueblos *paganos*".

y no sería realista analizarlo como si se tratase de un documental cinematográfico. Sería ocioso preguntarse cuándo y en qué serán juzgados los infinitos que de hecho no oyeron el Evangelio, o el pueblo de Israel, o "los hermanos pequeños" del Señor (vv. 40. 45). El Juicio divino será en realidad un acto misterioso, sin escenario, intraducible a palabras o imágenes. Mateo lo describe así en este contexto para destacar *pedagógicamente,* en el vértice de las Enseñanzas de Jesús, la mayor entre todas las condiciones puestas a los hombres para reunirse definitivamente con El y entrar en el Reino del Padre.

El primero y decisivo acto judicial consiste en realizar aquel *discernimiento* que ha sido leitmotiv de la segunda parte del Sermón escatológico: **separará a unos de otros**[217]. Una evocación imaginativa de añejo sabor bíblico (→ 9, 36) da a la escena, por un momento, tonalidad de parábola: **como el pastor separa las ovejas de los cabritos** (cfr. *Ez* 34, 17). El trasfondo humano es el de un pastor palestinense que, al caer de la tarde, reúne el rebaño que vagaba disperso y mezclado durante la jornada, y recoge en un ambiente adecuado el ganado lanar y en otro distinto el cabrío. En el inciso siguiente la comparación se desliza por un momento hacia la alegoría, para desaparecer luego: y **pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda.** Dar la preferencia a la mano derecha sobre la izquierda es un convencionalismo general y muy antiguo (vgr. *Gén* 48, 13-20). La sugestión de esta instantánea pastoril lo da el contraste del color: a un lado, el blanco de las ovejas; al otro, el negro de las cabras[218]. El Reino del Hijo del Hombre en el mundo (13, 38. 41) era hasta ahora una confusión de cizaña y trigo, una mezcla imprecisa de negro y blanco. El Discernimiento final, aun por en medio de las más estrechas convivencias (24, 40s), distingue ahora en dos órdenes incomunicables por siempre la comunidad escatológica de los hombres que hicieron obra de amor y la comunidad escatológica de aquellos que no quisieron hacerla:

---

217 Nótese, en el texto griego, el paso del plural neutro *éthnē* al plural masculino *autoús,* igual como en 28, 19. No separa en dos grupos a *pueblos,* sino a *personas.* En el último texto (28, 19), el redactor contempla, como ideal, a [los habitantes de] "todas las naciones" *adoctrinados* y *bautizados.* De manera lógicamente análoga los contempla, en esta escena del Juicio, *juzgados según la ley cristiana.*

218 El colectivo *ériphoi* (a la letra, "machos cabríos") del versículo 32, o *eríphia* (a la letra, "cabritos") del 33, en contraposición al colectivo *próbata* ("ovejas", en sentido genérico), significa "cabras" en el sentido de "ganado cabruno" en general.

2) Proclamación y motivo de la admisión de los justos en el Reino

25, 34 **Entonces dirá el Rey a los de su derecha:**
"Venid, benditos de mi Padre,
entrad en posesión de la herencia del Reino
preparado para vosotros desde la creación del mundo;
35 **porque tuve hambre y me disteis de comer,**
tuve sed y me disteis de beber,
era un forastero y me acogisteis,
36 **estaba desnudo y me vestisteis,**
caí enfermo y me visitasteis,
estaba en la cárcel y vinisteis a Mí."

a) Proclamación de la Sentencia (v. 34).

El título de **Rey** corresponde a la soberanía del Juez (cfr. 28, 18). Viene a ser una transposición nocional de la palabra *Mašiaḥ* o "Mesías" (cfr. 2, 2 y 2, 4); pero ya no precisamente de los Judíos, sino del universo. Es significativa la proximidad de contexto catequético entre esta escena final del *Rey* Jesús en su trono de gloria (v. 3) y la del mismo *Rey* clavado en la cruz (27, 37).

La *proclamación de la Sentencia* recuerda el antiguo esquema literario de las Bendiciones y Maldiciones (cfr. vol. I, pág. 208). Declara la plena realización actual de lo que anunciaron las Bienaventuranzas (5, 3ss) o, respectivamente, las "malaventuranzas" (cfr. *Lc* 6, 24ss).

Se dirige a *los justos* (v. 37) y los distingue con el calificativo **benditos;** o sea, "los bendecidos" [219] por el Padre, que es el autor y fuente de su bendición. El antiguo oriental considera la *bendición* como algo objetivo y eficaz: del que bendice al que es bendecido desciende una corriente vital de fecundidad, prosperidad, felicidad [220].

---

[219] Participio pasivo *eulogēménoi*. En el resto del N. T., sólo en *Mt* 21, 9 = 23, 39 y lugares correspondientes o paralelos (refiriéndose a Jesús, o *(Mc)* a su Reino) y en *Lc* 1, 42 + 1, 28 lec. var. (refiriéndose a María y a su Hijo).

[220] El que recibe la bendición objetiva la refleja sobre el que la da mediante la "bendición" o *berakhá* psicológica: cfr. vol. I, págs. 588s.

El mejor poema de la Bendición del Padre a los elegidos está en la primera página de la Carta de San Pablo a los Efesios (1, 3-14). Mateo resume todo su contenido en la idea bíblica de la *Herencia (Klēronomēsate...)*, que ya no tiene por objeto la antigua Tierra prometida (→ 5, 4) sino un Reino de Dios que es Vida eterna (v. 46): **entrad en posesión de la herencia del Reino.**

En este momento en que el mundo llega a su Fin o "consumación" (→ 24, 3), el Señor de la historia declara solemnemente que desde el comienzo no tenía otro sentido más que el de ser preparación y ruta hacia este Reino, **preparado para vosotros desde la** "fundación" o **creación del mundo.** Según el pensamiento religioso hebreo, las grandes realidades del futuro tuvieron una previa y misteriosa existencia real desde que Dios, al concebir su plan, las "preparó" en el principio (cfr. vgr. *1 Cor* 2, 7-9).

El tono de la alocución, en el texto griego *(deûte)*, es cordial y vibrante como el de la primera llamada al seguimiento (→ 4, 19) y el de la invitación a su escuela (11, 28) o al festín de bodas (22, 4). Por paralelismo de contraste con el gesto de *apartar* a los condenados (v. 41), hay que sobreentender: "venid *a Mí*" (o *conmigo)*, conforme a la idea de una congregación escatológica que consiste en "*estar siempre con el Señor*" (→ 24, 31).

Diciendo "**mi** Padre"[221], el Hijo del Hombre según Mateo, pone el acento en su calidad de *Hijo de Dios* (→ 16, 13).

b) *Motivación de la Sentencia* (vv. 35-36)

En toda la obra de Mateo ha dominado una constante solicitud pastoral de señalar a los discípulos el auténtico Camino (→ 7, 13s) de la Vida. Su tendencia a considerarlo "sub specie Iudicii" le ha hecho insistir, sobre todo, en las *condiciones de entrada* en el Reino escatológico. La suma de dichas condiciones ofrecería un amplio espectrograma de la que, en lenguaje de escuela, podríamos llamar Moral evangélica[222]. Entre los muchos preceptos ha seña-

221 Expresión frecuente en *Mt* (de 16 a 18 veces, según lec. var.) y en *Jn* (de 24 a 26); no en *Mc* (0) ni en *Lc* (4).

222 Limitándonos a las que hacen referencia explícita al Juicio (y prescindiendo de la predicación del Bautista: 3, 2. 7-12), podemos anotar entre las "*condiciones de entrada*": *la Metánoia* (11, 20-24; 12, 41; cfr. 4, 17; 21, 31s); la *Fe* (8, 10-12; cfr. 21, 31s) y sus coeficientes: dar oídos a la sabiduría del Señor (cfr. 12, 42), recibir y acoger a sus enviados (10, 14s; cfr. 10, 40-42), confesar a Cristo (10, 32s), evitar el "escándalo" (18, 8s; cfr. 13, 41s y 5, 29s) y especialmente la "blasfemia contra el Espíritu" (12, 31s), perseverar hasta el fin (10, 22b y 24, 13) y dar la vida por la

lado una jerarquía de valores (23, 23), y, sobre todo, ha proclamado que *toda la Ley* se recapitula en el del amor (22, 40; cfr. 7, 12).

La motivación de la Sentencia escatológica escenifica esta última y suprema enseñanza. Dejando al margen otras ordenaciones concretas de la Ley (cfr. nota 222), los hombres son examinados y juzgados en el amor. Su amor, Caridad o *Agápē* (→ 24, 12) es la verdad de la Fe. Y las obras son la verdad de su amor [223].

Por eso, en la motivación de la Sentencia, el Juez recita un catálogo de las que solemos llamar *obras de misericordia;* o sea, gestos de amor sincero al encuentro de la aflicción del prójimo. Es evidente el sabor a "catecismo" de estas líneas [224]. Por su importancia, el catequista las ha querido incrustar en el contexto más solemne y comprometedor. Como judeocristiano no podía omitir en su libro una idea tan antigua como Isaías [225] y tan contemporánea como Santiago [226]: la de que la religión o servicio de Dios consiste en servir a los afligidos y necesitados. En este servicio actual de misericordia, el hombre bíblico (mentalizado en la "ley del talión") [227] veía un reflejo y una promesa de la definitiva Misericordia de Dios (→ 5, 7).

Vida (10, 39; 16, 25). La perseverancia se matiza con las actitudes significadas en las parábolas de la "vigilancia" o prudente fidelidad del intendente (24, 45-51), de las vírgenes (25, 1-12), de los buenos administradores (25, 14-30); añádase la alegoría más general, del traje de fiesta (22, 11-14). Otra condición fundamental es la *Justicia,* según Mateo, abundante (5, 20) y fecunda en su dinámica " *hacer*" o actualizar en obras *las Palabras de Jesús* (7, 24-27), *la Voluntad del Padre* (7, 21s), dando así "frutos" buenos (7, 19). Este "hacer" cristiano tiene un cauce concreto, que son los Mandamientos (19, 17) resumidos en el Decálogo (cfr. 19, 18); en los que más se insiste son los que afectan a la actitud para con el hermano, al que hay que amar de corazón (cfr. 5, 22), perdonar (6, 14s; 18, 35), reconciliarse con él (5, 25s). La medida con que se le trata es la medida con que uno será tratado en el Juicio (7, 1s). El mayor obstáculo para la "entrada en el Reino" es la actitud antievangélica sintetizada en la palabra *hipocresía* (cfr. 6, 1ss y cap. 23, espec. vv 13, 15, 33); por el contrario, la mejor predisposición es el *espíritu de infancia* (18, 3; cfr. 19, 14). En general, cada uno será juzgado conforme a su conducta (16, 27) y aun según cada una de sus palabras (12, 36s). - A todas estas "condiciones" explícitas habrá que añadir otras expresadas en forma equivalente, como, vgr., las actitudes alabadas en las Bienaventuranzas (5, 3-12). También aquellas cuya inobservancia señala no una imposibilidad, pero sí una gran dificultad de "entrar" (cfr., vgr., 19, 23). Dejamos a la reflexión del lector el ponderar la fuerza de condicionamiento escatológico que también connota para los miembros de la *ekklēsia* el poder de "atar y desatar" dado a los discípulos en general (18, 18), y en particular a Pedro (16, 19).

[223] También pensaban así, de conformidad con el sentido común, Santiago (cfr. *Sant* 2, 8 en el contexto de 1, 22 - 2, 16), Pablo (vgr., *Rom* 12, 9-21 + 13, 8-10), Juan (vgr., *1 Jn* 3, 14-18).

[224] Como de tantas otras del Evangelio; vgr., 5, 3-12; 6, 9-13; 19, 18s, etc. En el cristianismo primitivo encontramos otras listas análogas de buenas obras, sea en forma de plegaria *(1 Clem.* 59, 4), de exhortación *(Pastor* de Hermas, *Mand.* 8, 10) o de relato (Justino, *Apología* I, 67, 6).

[225] *Is* 58, 6-10.

[226] *Sant* 1, 27; 2, 1-6. 12-15s.

[227] "Medida por medida"; cfr. 7, 1s.

Cada una de estas seis obras de asistencia enumeradas por el Juez se podría glosar a través de un tesoro de frases tomadas de la Biblia y otros escritos religiosos, así del judaísmo [228] como también de diversos pueblos antiguos. El catálogo más parecido al Evangelio es de Isaías (58, 6ss), y el texto que mejor prepara el razonamiento de la sentencia es el capítulo 18 de Ezequiel. El favor que suele recomendarse o elogiarse con más frecuencia es el de proporcionar al necesitado "pan" o **comida** y **vestido** o abrigo [229]. A la comida se asocia connaturalmente la **bebida** (cfr. 10, 42), como la sed al hambre (cfr. 5, 6). Es proverbial el valor de la **hospitalidad** entre los orientales, que el cristianismo hizo suyo [230]; el verbo correspondiente a "acoger" [231] implica la idea de incorporar e integrar al forastero, considerándole como uno de la familia o comunidad. En cuanto a los **enfermos** (cfr. *Eclo* 7, 35 [39]), el Evangelio ha presentado como arquetipo de amor eficaz a ellos al mismo Jesús (vol. I, págs. 184 y 429s. 434), que tomó sobre Sí todas sus enfermedades (8, 17). La visita a los **encarcelados** supone una situación en que no está en la mano de uno dar o procurar la libertad (al preso, oprimido o esclavo), como se recomendaba tanto en el Antiguo Testamento (vgr. *Is* 58, 6; *Jer* 34, 8ss). Las persecuciones ofrecieron a los cristianos ocasión de practicar entre ellos esta obra de asistencia [232].

Esta lista de seis ejemplos del amor en acto no está cerrada. Como otras enumeraciones ejemplificativas (vgr. 19, 18s), es signo y expresión retórica de la totalidad. En nuestra compleja vida de relación humana hay innumerables maneras de alimentar, vestir y visitar a Cristo.

3) Pregunta de los justos y respuesta del Señor

Dando como motivo de la Bendición de los justos los favores que ellos hicieron precisamente *a Jesús,* el redactor provoca una

---

228 Cfr., vgr., la inmensa antología de textos rabínicos recogida por Str.-Billerbeck en el 23 *Exkurs* de su *Kommentar zum N. T.*, IV (1), 559-610.

229 Además de los textos citados (*Is* 58, 7 y *Ez* 18, 7. 16), cfr., vgr., *Tob* 1, 17; 4, 16; *Job* 31, 17-20, etc.

230 Cfr. los siguientes textos del N. T., siempre inmediatamente después de una exhortación a la caridad (*agápē*) o amor fraterno (*philadelphía*): *Heb* 13, 2; *Rom* 12, 13: *1 Pe* 4, 9. La hospitalidad, virtud característica del "epískopos"; *1 Tim* 3, 2 y *Tit* 1, 8. Ejemplo concreto: *3 Jn* 5.

231 *Synágō* → 18, 20. Sobre todo, teniendo en cuenta su trasfondo hebreo *'asaph*.

232 Cfr., vgr., *Heb* 10, 34 y 13, 3; *1 Clem. ad Cor* 55, 2; San Justino, *Apología* I, 67, 6, etc.

pregunta inevitable. El procedimiento pedagógico es análogo al de la cristofanía en el camino de Damasco: la voz que pregunta "¿por qué *me* persigues?" *(Act* 9, 4 par) le obliga a Saulo a preguntar a su vez al misterioso desconocido (ya que él no había pensado más que en perseguir a "hombres y mujeres": *Ibíd.* v. 2): "¿quién eres tú?", para aprender, por fin, que aquellos a quienes perseguía eran Jesús (v. 5)...

En la precedente enumeración de obras de asistencia, el Hijo del Hombre ha reiterado seis veces con énfasis el pronombre "*me*". Este énfasis resulta más sonoro si leemos sus palabras en griego, y, sobre todo, si las imaginamos mentalmente en hebreo, donde la cadencia del mismo pronombre personal se iría repitiendo con monótona asonancia al fin de cada inciso. Salta a la vista que el interés catequético converge en este misterioso *yo,* que ahora los justos van a repetir a coro transformado en *tú.* Su pregunta es psicológicamente espontánea: ¿cómo es posible esto que nos dices, si nunca te vimos?...

25, 37 **Entonces le responderán los justos diciendo:**
"Señor, ¿cuándo te hemos visto hambriento y te hemos [alimentado,
o sediento y te hemos dado de beber?
38 **¿Cuándo te hemos visto forastero y te hemos acogido,**
o desnudo y te hemos vestido?
39 **¿Cuándo te hemos visto enfermo, o en la cárcel,**
y hemos venido a Ti?"

40 **Y el Rey les responderá:**
"En verdad os digo:
en cuanto lo habéis hecho con uno de estos herma- [nos míos más pequeños,
lo habéis hecho conmigo."

a) La pregunta de los justos (vv. 37-39) manifiesta en forma retórica su admiración y sorpresa. Dicen todos lo mismo, a una sola voz, igual que los grupos de personas en las parábolas. Hablan con el vocabulario de la Iglesia: "Kyrie: **Señor**..." Su recitado tiene función de "pregunta pedagógica" (→ 19, 3), sin más valor que el de preparar, introducir y dar énfasis o relieve a la respuesta que le sigue, en la que se encierra, destacada, la tesis o lección central

de la unidad catequética. Es obvio que sus palabras no son ceremonia de "humildad", ni efecto de un extraño olvido. Ni tampoco fruto de ignorancia; el evangelista parte del supuesto de que "este Evangelio" (el mismo que él está consignando) habrá sido proclamado, antes del Juicio, a oídos de todas las naciones (24, 14; 26, 13). El misterio cristológico de la caridad no va a quedar oculto hasta el último día; se revela al mundo en cada proclamación de "este Evangelio". El coro hablado de los justos y luego el de los réprobos, junto con las respectivas respuestas del Señor, no anticipa un telerreportaje de entonces, sino que se esfuerza en dar al discípulo de hoy, plasmada pedagógicamente en una escena de drama sacro, la evidencia de la última (cfr. 26, 1) y suprema lección de "este Evangelio": la de que, si el encuentro con el Padre es Cristo, *el encuentro con Cristo es el hermano.*

b) La respuesta del Señor (v. 40), subrayada por su característica fórmula asertiva: **"Amen" os digo...** (→ 5, 18; 16, 28) declara como hecho a El mismo lo que hicieron los justos a favor de cada uno de **estos "pequeñísimos"** *(elakhístōn)*. Según algunos filólogos, el demostrativo "éstos" sería un aramaísmo sin más valor que el de un artículo definido (cfr. 18, 14); en todo caso, es claro por contexto inmediato que el Maestro se refiere a los afligidos de la precedente lista ejemplificativa (vv. 35-39), y en ellos a todos los "pequeñísimos", a quienes llama **hermanos míos** [233].

La palabra *adelphós* o "hermano" (cuando no se refiere a un parentesco de sangre) tiene en Mateo sentido eclesial, designando a un co-miembro de la comunidad mesiánica, y, si es el Señor quien habla, un *discípulo* (→ 28, 10; cfr. 12, 49s). El autor de este recitado escatológico ve en espíritu la asamblea de "todas las naciones" como una inmensa *ekklesía,* adoctrinada en la ley de Jesús (cfr. 28, 19s).

Su respuesta es afirmación inductiva, mediante ejemplos, de un principio general: *el que sirve* (v. 44) *a un pequeñuelo* (hermano mío) *en su necesidad, me sirve a Mí.* Este principio no es más que una equivalencia del logion que los cuatro evangelistas han conservado en diversa forma y diversos contextos [234]: *"el que recibe*

---

[233] Estas palabras *(hermanos míos)* faltan en algunos pocos manuscritos o citas patrísticas. Véase el versículo 45. Cabe la tenue hipótesis de que sean una antigua glosa.

[234] Mateo en dos lugares: → 10, 40 y 18, 5; lo mismo que *Lc* (respectivamente 10, 16 y 9, 48a). *Mc* (9, 37) y *Jn* (13, 20) en uno.

(acoge, escucha) a..., *me recibe* (acoge, escucha) *a Mí*". El objeto arquetípico del acto de acoger es el *niño* (→ 18, 5 par), imagen ideal del *discípulo* por una parte (18, 3s) y expresión realista del *pequeño* o débil por otra (→ 18, 6. 10. 14). De ahí que el sentido fundamental del logion se derive en la práctica a dos actitudes: la de recibir y ayudar al discípulo, sobre todo en su perfecta realización como "enviado" (*Mt* 10, 40 par), y la de prestar especial atención a los miembros más débiles de la Comunidad[235]. Entre estos débiles están los *pequeñísimos* que no tienen pan, vestido, hogar, salud o libertad.

Estos pobres y afligidos son para la Comunidad lo mismo que los "niños": signo ejemplar del misterio de la solidaridad de Jesús con sus hermanos: lo que habéis hecho **a éstos**, me lo habéis hecho **a Mí**.

La reflexión teológica, y, antes que ella, la conciencia profunda del hombre evangélico, han sentido la necesidad de penetrar en este misterio. Se han escrito en torno a él páginas sublimes. Y, sobre todo, se ha formado en el pueblo cristiano la fecunda mentalidad de *ver a Cristo* en el hermano pobre, enfermo, oprimido, para hacerse cada uno servidor—a un mismo tiempo y con un mismo acto—todo de él y todo de Cristo.

A propósito de la comunión entre el Hijo del Hombre y sus hermanos se ha hablado, al comentar este versículo 40, de "presencia", de "identificación mística" y aun de "sustitución". Otros lo integran en la teoría de una "personalidad corporativa" (identidad entre el *Anthropos*, "Adán" u Hombre ideal y sus miembros); esta página sería el manifiesto de un nuevo y definitivo humanismo evangélico. Otros resuelven aquí la tensión entre el sentido colectivo y el individual de la expresión "Hijo del Hombre" según Daniel y el Evangelio respectivamente (cfr. introducción al comentario de 16, 30-20). Muchos trasladan el texto a la teología del Cuerpo místico y ven en los hermanos que sufren el signo vivo y permanente de la Pasión del "Cristo total".

Otros, en cambio, pensando que estas o análogas explanaciones rebasan la intención del evangelista, limitan el sentido de las palabras del Señor a una simple declaración de solidaridad sociológica o familiar.

Dejando al margen las varias opiniones, siempre discutibles, no perdamos de vista el primer plano *parenético* de esta página. Si Mateo alienta la expectación de la Parusía en la comunidad es, sobre todo, en función de *motivo* para estimular en ella la actitud evangélica. El más urgente deber cotidiano de esta actitud es la realización de la Caridad en las buenas obras que hoy llamaríamos "de asistencia social". Mateo advierte cómo esta Caridad efectiva languidece en un am-

---

[235] Tema del "pequeño" o débil en las Instrucciones del capítulo 18.

plio sector de la iglesia (24, 12). Su catequesis sobre el Juicio es un aviso terminante: lo que definirá entonces la opción decisiva entre el Reino y la Gehena será el amor o desamor que muestra ahora cada uno con el hermano menesteroso.

Esta lección definitiva se ha ido preparando a lo largo de toda su Catequesis. En efecto, ha puesto la atención a la persona humana por encima del ofrecimiento de sacrificios (cfr. 5, 23ss; 9, 13 = 12, 7), del pago de diezmos (23, 23), de la observancia del sábado (12, 12). El ideal del discípulo está en hacerse servidor y esclavo de los demás (20, 26s). Querer y tratar bien a los hombres es la suma de la Ley (7, 12; cfr. 19, 19b; 22, 39): ¡dichosos los que obran misericordia!... (5, 7).

Por otra parte, los sin-caridad no dejan de llamar *Kyrios* a Jesús (v. 44), como las vírgenes necias (25, 11) y los sin-ley del Sermón de la Montaña (7, 22). Frente al peligro de un cristianismo como el de ellos, satisfecho en su fe y admiración por lo trascendente pero vacío de sentido humano, Mateo proclama la esencial motivación cristológica del amor fraterno: o sirves a Jesús en los que sufren necesidad, o es a El mismo a quien has negado tu servicio y amor.

Para que esta motivación, afirmada con tanto énfasis, impresionase a los lectores, tenía que apoyarse en la convicción de cierta real inmanencia de Cristo en el hermano. Este misterio lo vivieron a plena luz las comunidades cristianas maduras educadas en la escuela de Pablo y Juan, y sin duda no lo ignoró la de Mateo, aunque ni ellos ni nosotros nos sintamos capaces de traducirlo a fórmulas precisas.

* * *

Hemos considerado la escena del Juicio según Mateo suponiendo en ella un criterio catequético, una dimensión universal y una óptica cristiana. No todos los comentarios o monografías lo ven de esta manera. La divergencia se produce al querer definir la identidad de aquellos a quienes se juzga y la de los "hermanos pequeños" del Señor. Los primeros podrían ser, verbigracia, sólo los no-cristianos, también los cristianos, sólo los cristianos, sólo o principalmente los responsables de las comunidades cristianas... Los segundos pueden representar a todos los infortunados, a solos los que son cristianos, a los misioneros, a los débiles o "pequeños" de cada comunidad... Casi todas las opiniones posibles a base de combinar estos elementos han sido propuestas de hecho por algún autor.

Recientemente vuelve a tener mucha aceptación la que ve en esta última página el *Juicio de los gentiles* (e. d., de los no cristianos), ya por la manera como han tratado a los cristianos en general, ya, sobre todo, por la manera como han acogido a los "enviados". Las palabras del Juez vendrían a ser una ampliación del final de las Instrucciones

a los Apóstoles (10, 40-42), descritos aquí, a todo color, en su fisonomía característica de *pobres* y *perseguidos*. Los "pueblos" serían juzgados, en definitiva, por su actitud positiva o negativa ante la proclamación del Evangelio; acogiendo o menospreciando a los misioneros de Cristo dijeron al mismo Cristo el *sí* o el *no* que decide su destino escatológico.

Esta y otras hipótesis seguirán invitando a un estudio más profundo de esta página. Su inagotable fuerza sugestiva ha suscitado, por otra parte, nuevas e interesantes reflexiones entre algunos pensadores de estos últimos años, a nivel de espiritualidad, de psicología humanista y social, de problemática de la relación entre el creer y el obrar; reflexiones ciertamente hermosas, aunque no siempre dentro de una correcta línea exegética.

4) Sentencia de condenación y su motivo

25, 41 **Entonces dirá a los de su izquierda:**
"Apartaos de Mí, malditos, al fuego eterno
preparado para el diablo y sus ángeles;
42 **porque tuve hambre y no me disteis de comer,**
tuve sed y no me disteis de beber,
43 **era un forastero y no me acogisteis,**
estaba desnudo y no me vestisteis,
enfermo y en la cárcel y no me visitasteis."

a) Proclamación de la Sentencia (v. 41). La segunda mitad del Juicio repite, en negativo, el texto del de la primera. En contraste con los "bendecidos", el vocativo es ahora "**malditos**", participio pasivo *(katēraménoi)* sin sujeto de acción, que se deja implícito por delicadeza o por estética[236]. Al afectuoso "venid" se contrapone el "**apartaos**" o "id, lejos de Mí" (cfr. 7, 23): es la antítesis de aquel *estar con* Jesús (→ 24, 31), centro de la reunión escatológica de los justos y de su gozo perenne[237]. En vez de recibir la Herencia del Reino, los alejados de la faz del Señor y de su gloria *(2 Tes* 1, 9) entran en un estado de perdición irrevocable *(ibíd.)* bajo el peso de la reprobación divina que penetra su existencia escatológica y se actúa en ella mediante **el fuego eterno** (cfr. vol. I, págs. 112 y 276), suplicio (v. 46a) misterioso, "preparado" (cfr. v. 34) también de antemano, mas no para los hombres sino **para el diablo,** es decir, para el príncipe de los demonios (cfr. 12, 24) junto con **sus ángeles** (cfr. *Ap* 12, 7ss). El Apocalipsis resume también en breves pinceladas

---

236 El sujeto sería "Dios"; cfr. *Dt* 28, 15ss y 21, 23 LXX.
237 → 26, 29; cfr. *Jn* 14, 3; 17, 24; *Fil* 1, 23, etc.

el supremo castigo de Satanás y los suyos (vgr. 20, 9-10), descrito con más amplitud y énfasis en algunos pasajes de la literatura extrabíblica del judaísmo. El evangelista pedagogo no podía dar a la conciencia de los sin-caridad un aldabazo más enérgico que el de presentarlos en una misma línea con los demonios, contra el plan o "preparación" de Dios que hizo a los hombres para el amor y su Reino [238].

b) La motivación de la Sentencia (vv. 42-43) repasa, casi al pie de la letra, las mismas obras de asistencia por las que se elogió a los justos (v. 35s), reprochando ahora su omisión. El Evangelio, que formuló en positivo y no en negativo la "regla de oro del amor fraterno" (→ 7, 12), proclama con énfasis la gravedad del pecado de no amar *(1 Jn* 3, 14ss). Esta "anomía" (7, 23), que reduce el hombre a un orden diabólico, no consiste sólo en una carencia de buenos sentimientos humanos; el hombre evangélico no puede ignorar que el otro representa a Cristo, y, en consecuencia, que su desamor humano será siempre cristológico. Esta es la enseñanza que, por segunda vez, va a destacar la

5) Pregunta de los reprobados y respuesta del Juez

25, 44 **Entonces responderán ellos también diciendo:**
"Señor, ¿cuándo te hemos visto hambriento o sedien- [to,
o forastero o desnudo,
o enfermo o en la cárcel,
y no te hemos servido?"

45 **Entonces les responderá diciendo:**
"En verdad os digo:
en cuanto no lo habéis hecho con uno de estos más [pequeños,
tampoco lo habéis hecho conmigo."

a) La *pregunta de los reprobados* (v. 44), lo mismo que la anterior de los justos, es un procedimiento literario para introducir y destacar la respuesta que le sigue. El evangelista condensa la enumeración de las obras omitidas, resumiendo todos los verbos en

[238] Mateo concede una gran importancia, como estímulo del bien obrar, a la consideración de la felicidad o del castigo escatológico; éste se menciona en su Evangelio no menos de unas cuarenta veces, sin comparación más que en *Mc* y *Lc*.

uno solo (*diakoneîn* → 20, 26s): "... **no te hemos servido**" [239]. *Servir a Jesús* es un ideal cristiano, propio de ángeles (4, 11), que se transparenta o insinúa en algunos textos del Evangelio (→ 8, 15). Pero la última palabra de Jesús a los sin-caridad, asociados al destino de los demonios aun cuando le siguen llamando "Señor" (cfr. *Sant* 2, 19), es para ponerles en evidencia su pecado: el no haberse preocupado de servirle donde y como El quería precisamente ser servido: *en los "pequeños"*.

Recordemos que todo esto no quiere ser un reportaje anticipado del orden y rito con que se desarrollará el Juicio escatológico. Es sencillamente la última y suprema lección de las cosas que mandó el Señor a sus apóstoles (28, 20a), y ahora Mateo *enseña (ibíd.) a* los destinatarios de "este Evangelio": es decir, a todos los pueblos del mundo, hasta el Fin (24, 14; 26, 13) [240].

b) La *respuesta del Juez* repite a la letra, pero en forma negativa, la que dio a los justos. Unicamente suprime el inciso: "mis hermanos"; con ello la frase resulta más rítmica y el pensamiento más vigoroso: le ha de bastar al hombre evangélico, para sentirse responsable de servir en ellos al Señor, el hecho de que son *los más pequeños* entre los *mikroí* (→ 18, 6) y los *nēpioi* (→ 11, 25s), objeto de la predilección del Padre.

6) Epílogo

25, 46 **Y se irán éstos al castigo eterno;**
los justos, en cambio, a la Vida eterna.

La Doctrina escatológica termina encontrándose una vez más con Daniel (12, 2), el libro de la Biblia que más ha citado o reflejado. Mateo invierte el orden de Daniel (buenos - malos), sea por tendencia al quiasmo, sea, sobre todo, para que las últimas Palabras de Jesús tengan un tono positivo. **La Vida eterna** es la expresión más intensa y comprensiva de la plena realización del des-

---

[239] En el trasfondo psicológico de la expresión de sorpresa de los condenados, no sin un resabio de queja, se deja entrever una inútil pre-disponibilidad: *"a ti sí que nunca hubiéramos dejado de servirte..."*.

[240] Sería fácil componer otro largo catálogo (al estilo del de la nota 222) de los demás actos y actitudes que, según Mateo, excluyen del Reino y conducen a la Gehena. Quizá sean los más destacados el de dar o aceptar "*escándalo*" y el de *no perdonar*.

tino del hombre en su porvenir escatológico (→ 19, 16). El concepto bíblico de *vida* incluye una esencial dependencia de analogía y de causalidad en relación con el único *Dios viviente* (→ 16, 16b) y *Dios de los que viven* (→ 22, 32b). Entrar en la Vida eterna es ser asumido a la comunión de existencia con El y transfigurado en resplandor de su Luz (→ 13, 43 y *Dan* 12, 3). San Juan hará centro de su teología la anticipación de esta Vida eterna al estado presente de unión con Cristo y el Padre.

En el conjunto de la Catequesis de Mateo no cabe duda de que todos, también los "justos", tuvieron que ser perdonados (→ 6, 12): la herencia del Reino les es, no sólo Gracia, sino también Misericordia. Por el contrario, los que no quisieron hacer misericordia han sido juzgados sin misericordia *(Sant* 2, 13). El término de su camino es la Perdición (→ 7, 13), suplicio o **castigo eterno:** un sufrir perdurable *(aiõnion),* es decir, que no tendrá fin, de la misma manera que no lo tendrá el vivir eterno *(aiõnion)* de los justos en el Reino.

Esta última Palabra del Señor es la clave de la historia humana considerada en su dramático dualismo de bondad y pecado. En perspectiva de Reino de Dios, señala el término de su condición provisional de *corpus mixtum* (vol. I, págs. 721-728): desde ahora y para siempre, todos sus miembros serán "como ángeles en el cielo" (cfr. 22, 30 par).

BIBLIOGRAFIA

Capítulos 24-25 (Sermón escatológico)

Interesarían todos los estudios en torno a la Escatología (y a la Apocalíptica) en los Sinópticos (y aun en toda la Biblia y demás literatura religiosa ambiental). La mayor parte de autores concentran el estudio concreto del "Sermón escatológico" en el capítulo 13 de Marcos. *Bibliografía* hasta 1954 en G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of The Eschatological Discourse, Mark 13 with Special Reference to the Little Apocalypse Theory,* London 1954, XI-287 págs. Continuación de la *bibliografía* hasta 1966 en R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13,* Düsseldorf 1968, 275 págs.

Las obras básicas para el estudio del Sermón escatológico son las dos ya citadas (de Beasley-Murray y Pesch) y las de L. HARTMAN, *Prophecy Interpreted,* Lund 1966, 299 págs., y J. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apocalypse* (AnBib 28), Roma 1967, XXIX-321 págs. (añadir la de LL. GASTON citada a propósito de 24, 2). Amplia recensión de Hartman, Lambrecht y Pesch en S. LÉGASSE, *Le Discours eschatologique de Marc d'après trois ouvrages récents,* BLitE 71 (1970) 241-261; de Lambrecht y Pesch en F. NEIRYNCK, *Le discours anti-apocalyptique de Mc., XIII,* ETL 45 (1969 154-164. J. LAMBRECHT resume o complementa su tesis en VD 43 (1965) 278-287; Bib 47 (1966) 321-360 y en *De Jésus aux Évangiles,* Gembloux-Paris 1947, págs. 141-164. En Bib 49 (1968) 254-270 presenta y critica la obra de L. Hartman.

Algunos estudios recientes sobre la Escatología cristiana en general: D. E. AUNE, *The cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity,* Leiden 1972, IX-242 págs.; J. CARMIGNAC, *Les Dangers de l'Eschatologie,* NTS 17 (1970/71) 365-390 [cfr. RQumran 7 (1969) 17-31]; A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos,* Düsseldorf 1970, 259 págs.; D. FLUSSER, *Salvation Present and Future,* Numen 16 (1969) 139-155; P.-É. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'Eschatologie.*

Exégèse de textes prépauliniens, Bruges-Paris 1967, 389 págs.; A. L. MOORE, *The Parusia in the New Testament,* Leiden 1966, 247 págs. [cfr. A. SALAS en CDios 180 (1967) 264-269]; B. RIGAUX, *La seconde venue de Jésus,* en *La Venue du Messie,* Bruges 1962, págs. 173-216; R. SCHNACKENBURG, *Le présent et le futur dans la prédication de Jésus,* en *"Présent et futur"* (lire la Bible 18), Paris 1969, págs. 9-25 [cfr. también *Gottes Herrschaft und Reich,* Freiburg 1959, [4]1965]; J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming,* London 1957, 192 págs.; W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung,* Zürich 1953. [3]1956, espec. págs. 133-147.

Algunos estudios sobre la Escatología en los Sinópticos: J. GNILKA, *"Parusieverzögerung" und Naherwartung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte,* Catholica (Münster) 13 (1959) 277-290; A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Género escatológico-apocalíptico en los Evangelios,* en *XVII Semana Bíblica Española* (1956), Madrid 1958, páginas 115-132; H.-W. BARTSCH, *Early Christian Eschatology in the Synoptic Gospels,* NTS 11 (1964/65) 387-397. Concretamente en San Mateo: R. M. TREVIJANO, *La escatología del Evangelio de San Mateo,* Burg 9 (1968) 9-23; A. FEUILLET, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu,* RB 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91. 180-211, y *Le Sens du mot Parousie dans l'Evangile de Matthieu,* en *The Background of the N. T. and its Eschatologie,* ed. W. D. Davies - D. Daube, 1956, págs. 261-280 [otros estudios de A. Feuillet en torno al tema: RSR 35 (1948) 544-565; RB 55 (1948) 481-502 y 56 (1949) 61-92; NRT 71 (1949) 701-722. 806-828; Revue du Clergé Africain 21 (1966) 19-32, y en Dict. de la Bibl. Supl. 6, 1331-1419 *(Parousie)*]; G. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche im Mt-Ev* (cfr. vol. I, pág. 755).

Estudios sobre el Sermón escatológico en general: A. LANCELLOTTI, *La distruzione di Gerusalemme e del suo Tempio nel discorso escatologico secondo una recente interpretazione,* en *Atti del V Convegno biblico francescano* (1969), Assisi 1971, 69-78 [a propósito de CH. PERROT, *Essai sur le Discours eschatologique,* RSR 47 (1959) 481-514]; H. LATTANZI, *Eschatologici sermonis Domini logica interpretatio,* Div 11 (1967) 71-92; N. WALTER, *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse,* ZNW 57 (1966) 38-49; ORTENSIO DA SPINETOLI, *L'impostazione del problema escatologico in S. Matteo,* BibO 8 (1966) 185-211; G. C. FULLER, *The Olivet Discourse: An apocalyptic Timetable,* WTJ 28 (1965/66) 157-163; É. COTHENET, *La II^{e} Épître aux Thessaloniciens et l'Apocalypse synoptique,* RSR 42 (1954) 5-39; M. BRUNEC, *Sermo eschatologicus,* VD 30 (1952) 214-218. 265-277. 321-331; 31 (1953) 13-20. 83-94. 156-163. 211-220. 282-290. 344-351; J.-A. OÑATE, *El "Reino de Dios", ¿tema central del Discurso escatológico?,* Madrid 1946, 32*-190 págs. (antes en EstBí 3 [1944], 4 [1945] y 5 [1946]).

Sobre el Sermón escatológico en *Mt:* J. LAMBRECHT, *The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt., XXIV-XXV,* en *L'Év. selon*

Mt. Réd. et théol., Gembloux 1972, págs. 309-342; D. MARZOTTO, *Quando verrà il Figlio dell'uomo... (analisi strutturale di Mt 24-25)*, RBibIt 20 (1972) 547-570; L. MESSERSCHMIDT, *Dommedagstalen hos Matthaeus*, Catholica (Copenhagen) 25 (1968) 47-59; P. GEOLTRAIN, *Notes sur Mt 24-25*, Foi et Vie 66 (1967) 5, págs. 26-35; D. M. ROARK, *The Great Eschatological Discourse*, NT 7 (1964) 123-127; R. SUMMERS, *Matthew 24-25: An Exposition*, REx 59 (1962) 501-511; W. BARCLAY, *Great Themes of the New Testament. Matthew XXIV*, ET 70 (1958/59) 326-330. 376-379; M. MIGUENS, *Anotaciones sobre Mateo cc. 24-25*, SBFLA 6 (1955/56) 125-195.

24, 1-36

R. PESCH, *Eschatologie und Ethik. Auslegung von Mt 24, 1-36*, BiLe 11 (1970) 223-238.

24, 2

El tema de la destrucción de Jerusalén está en el centro de muchos estudios sobre la Escatología cristiana, ya citados. Añadir: LL. GASTON, *No Stone on another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden 1970, XV-537 págs. (bibliografía); J. DUPONT, *Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre*, Bib 52 (1971) 301-320; B. REICKE, *Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem*, en *Studies in N. T. and early Christian Literatur* (in Hon. of A. P. Wikgren), Suppl. to N. T. 33, Leiden 1972, págs. 121-134. Sigue influyendo en muchos la obra de S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951, XX-284 págs.

24, 3

Además de las monografías ya citadas sobre el tema de la *Parusía*, cfr. P. L. SCHOONHEIM, *Een semasiologisch onderzoek van Parousia.—Met betrekking tot het gebruik in Mattheüs 24*, Aaltem 1953, VIII-316 págs.

24, 5

W. MANSON, *The EGO EIMI of the Messianic Presence in the N. T.*, JTS 48 (1947) 137-145 [y D. DAUBE, *The "I Am" of the Messianic Presence*, en *The N. T. and Rabbinic Judaism*, London 1956, págs. 325-329].

24, 15

G. M. STANO, *La distruzione di Gerusalemme dell'anno 70 e l'esegesi di Dan 9, 24-27*, en *Atti del V Convegno biblico francescano* (1969), Assisi 1971, págs. 79-110; BÉDA RIGAUX, *Bdelygma tes Eremoseos*, Bib 40

(1959) 675-683 (= Studia Biblica et Orientalia, II, N. T. (AnBib 11), Roma 1959, págs. 107-115); D. DAUBE, en *The N. T. and Rabbin. Judaism,* London 1956, págs. 418-437 (XX.—*The Abomination of Desolation);* C. H. DODD, *The Fall of Jerusalem and the "Abomination of Desolation"*, The Journal of Roman Studies 37 (1947) 47-54 (= *More New Testament Studies,* Manchester 1968, págs. 69-83).

24, 16-20

Tradición de la huida a Pel-la: J. J. GUNTHER, *The Fate of the Jerusalem Church. The Flight to Pella,* TZ 29 (1973) 81-94; M. SIMON, *La migration à Pella. Légende ou réalité?*, RSR 60 (1972) 21. 37-54; B. BAGATTI, *L'esodo dei cristiani di Gerusalemme a Pella durante la guerra giudaica dell 66-70,* en *Atti del V Convegno biblico frascescano* (1969), Assisi 1971, págs. 159-166 (y RCB 9 [1972] 170-179); S. SOWERS, *The Circumstances and Recollection of the Pella Flight,* TZ 26 (1970) 305-320; A. SPIJKERMAN, *An Unknown Coin-type of Pella Decapoleos,* SBFLA 20 (1970) 353-358.

24, 21-22

D. ROKEAḤ, *Notes on the Gospels,* Tarbiz 38 (1968/69) 394-396 (y V).

24, 26-28

B. HJERL-HANSEN, *Did Christ know the Qumran sect?*, RQumran 1 (1959) 495-508.

24, 30

T. F. GLASSON, *The Ensign of the Son of Man,* JTS 15 (1964) 299-300; A. J. B. HIGGINS, *The Sign of the Son of Man,* NTS 9 (1962/63) 380-382.

24, 32-33

J. DUPONT, *La parabole du figuier qui bourgeonne,* RB 75 (1968) 526-548; M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *"Prope est aestas"*, VD 46 (1968) 361-369.

24, 36

J. WINANDY, *Le logion de l'ignorance,* RB 75 (1968) 63-79; A. VÖGTLE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu,* en *Gott in Welt* (Fests. K. Rahner), Freib. i. B. 1964, I, 608-667.

24, 37-51

H. GOLLINGER, *"Ihr wisst nicht, an welchem Tag euer Herr kommt"*, BiLe 11 (1970) 238-247.

24, 37-44

P. GEOLTRAIN, *Dans l'ignorance du jour, veillez,* AsS (II) 5 (1969) 17-28.

24, 37-39

R. A. EDWARDS, *The Eschatological Correlative as a Gattung in the New Testament,* ZNW 60 (1969) 9-20.

24, 40-41

A. BAKER, *Justin's Agraphon in the Dialogue with Trypho,* JBL 87 (1968) 277-287.

24, 42

J. DUPONT, *La parabole du maître qui rentre dans la nuit,* en *Mélanges Béda Rigaux,* Gembloux 1970, págs. 89-116.

24, 43

M. DIDIER, *La parabole du voleur,* Rev. Dioc. de Namur 21 (1967) 1-13.

24, 45-51

A. WEISER, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (StANT 29), München 1971, págs. 178-225; M. DIDIER, *La parabole du serviteur-intendant,* Rev. Dioc. de Namur 21 (1967) 75-86; O. BETZ, *The Dichotomized Servant and the End of Judas Iscariot,* RQumran 5 (1964/66) 43-58.

25, 1-13

I. MAISCH, *Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen,* BiLe 11 (1970) 247-259; L. DEISS, *La parabole des dix vierges,* AsS (II) 63 (1971) 20-32 y AsS (I) 95 (1966) 33-57; J. LAMBRECHT, *Les "Dix Vierges" (Matthieu* XXV, 1-13), Rev. du Clergé Africain 23 (1968) 225-233; J. M. FORD, *The Parable of the Foolish Scholars (Matt.* XXV, 1-13), NT 9 (1967) 107-123; J. BLINZLER, *Bereitschaft für das Kommen des Herrn,* BiLi 37 (1963/64) 89-100; J. JEREMIAS, *Lampades Mt* 25, 1. 3s. 7s,

ZNW 56 (1965) 196-201; J. GNILKA, *"Bräutigam" - spätjüdisches Messiasprädikat?*, TTZ 69 (1960) 298-301; F. A. STROBEL, *Zum Verständnis von Mt* XXV, 1-13, NT 2 (1957/58) 199-227; FELIPE DE FUENTERRABÍA, *La imagen parabólica del matrimonio y la parábola de las diez vírgenes*, EstFranc 57 (1956) 321-362; M. MARIN, *Le vergini prudenti e le vergini stolte (Mt* 25, 1-13) *nell'esegesi di S. Agostino*, VeChrist 10 (1973) 263-289; 11 (1974) 31-63...; R. STAATS, *Die törichten Jungfrauen von Matthäus 25 in gnostischer und antignostischer Literatur*, en *Christentum und Gnosis* (BZNW 37), Berlin 1969, págs. 98-115. Cfr. también R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Roma 1963, págs. 263-298 y J. WILPERT, *Die Gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i. B. 1892, págs. 65-80 y Taf. II, 1 y 5.

25, 14-30

P. FIEDLER, *Die übergebenen Talente*, BiLe 11 (1970) 259-273; A. WEISER, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (StANT 29), München 1971, págs. 226-272; J. D. M. DERRETT, *The Parable of the Talents and Two Logia*, en *Law in the N. T.*, London 1970, págs. 17-31 (y en ZNW 56 [1965] 184-195); J. DUPONT, *La parabole des talents (Mt* 25, 14-30) *ou des mines (Lc* 19, 12-27), RTPhil 19 (1969) 376-391; E. KAMLAH, *Kritik und Interpretation der Parabel von den anvertrauten Geldern. Mt* 25, 14ss; *Lk* 19, 12ss, KeDo 14 (1968) 28-38; M. DIDIER, *La parabole des talents*, AsS (I) 93 (1965) 32-44 (y Rev. Dioc. de Namur 20 [1966] 171-187 y en *De Jésus aux Évangiles* [Bibliotheca ETL, 25], Gembloux 1967, págs. 248-271); P. JOUANIQUE, *Rationem reddere (Lc* 16, 1-19; 19, 11-27), Bulletin de l'Assoc. G. Budé, 1961, págs. 228-233.

25, 31-46

A. DUPREZ, *Le Jugement dernier*, AsS (II) 65 (1973) 17-28; D. GEWALT, *Matthäus 25, 31-46 im Erwartungshorizont heutiger Exegese*, LingBibl 25/26 (1973) 9-21; M. AVANZO, *El Compromiso con el Necesitado en el Judaísmo y en el Evangelio*, RBíb 35 (1973) 23-41; J. PIKAZA, *Mateo 25, 31-46 y la teología de la liberación*, CuBí 31 (1974) 27-28 [resumen]; I. BROER, *Das Gericht des Menschensohnes über die Völker*, BiLe 11 (1970) 273-295; J.-C. INGELAERE, *La "parabole" du Jugement Dernier*, RHPhilRel 50 (1970) 23-60; L. COPE, *Matthew XXV: 31-46 - "The Sheep and the Goats" Reinterpreted*, NT 11 (1969) 32-44; J. RENNES, *A propos de Matthieu 25/31-46*, ETR 44 (1969) 233-234; S. LÉGASSE, *La parabole du jugement dernier*, en *Jésus et l'enfant*, Paris 1969, págs. 85-100; J. DUPONT, *L'Église et la pauvreté*, en *L'Église de Vatican II* (Unam Sanctam, 51b), t. II, Paris 1966, págs. 339-372 (espec. 365-371); J. WINANDY, *La scène du Jugement Dernier*, ScEccl 18 (1966) 169-186; H. E. W. TURNER, *The Parable of the Sheep and the Goats*, ET 77 (1965/66)

243-246; R. J. MADDOX, *Who are the "Sheep" and the "Goats"? A Study of the Purpose and Meaning of Matthew XXV: 31-46,* ABR 13 (1965) 19-28; J. R. MICHAEL, *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A study of Matthew XXV, 31-46,* JBL 84 (1965) 27-37; G. GROSS, *Die "geringsten Brüder" Jesu in Mt 25, 40 in Auseinandersetzung mit der neueren Exegese,* BiLe 5 (1964) 172-180; J. A. T. ROBINSON, *The 'Parable' of the Sheep and the Goats,* NTS 2 (1955/56) 225-237 (y en *Twelwe N. T. Studies* (1962), págs. 76-93). Cfr. también, en el *Kommentar* de STRACK-BILLERBECK, el Exkurs 33 *(Gerichtsgemälde aus der altjüdischen Literatur),* vol. IV. 2, págs. 1199-1212, y el Exkurs 23 *(Die altjüdischen Liebeswerke)* vol. IV. 1, págs. 559-610. Interesante el estudio de C. F. BURNEY, *St Matthew XXV 31-46 as a Hebrew Poem,* JTS 14 (1912/13) 414-424. A propósito del versículo 34 (tema "bendecir") cfr. W. SCHENK, *Der Segen im Neuen Testament. Eine begriffsanalytische Studie* (Theologische Arbeiten 25), Berlin 1967, 191 págs.; C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche,* München 1968, 118 págs. (N. T. en págs. 66-97). A propósito del versículo 35: P. A. SISTI, *L'Ospitalità nella prassi e nell'insegnamento della Bibbia,* SBFLA 17 (1967) 303-334. A propósito de los versículos 41 y 46: P. H. BLIGH, *Eternal Fire, Eternal Punishment. Eternal Life (Mt 25, 41, 46),* ET 83 (1971/72) 9-11.

XII

CRUCIFICADO

ACTA DEL MARTIRIO DE JESUS

1) Un hecho principal caracteriza la figura de Jesús en la Historia: *murió crucificado.* Ni la más severa crítica pone en duda este núcleo de certeza.

Contra la natural tendencia psicológica, sus amigos no dejaron que el tiempo les anublase la memoria del hecho. Insistieron en evocar su recuerdo como una Presencia. En signo y con palabras. A veces, visitando los lugares donde se preparó y consumó. El agua viva de esta evocación se remansó por fin en el relato evangélico (no sin antes seguir el cauce de un normal proceso de canalización en formas convencionales).

2) De considerar la Cruz como punto final, jamás la hubiesen evocado. Era "escándalo" *(1 Cor* 1, 23), maldición *(Gál* 3, 13), horror que convenía mantener lejos del pensamiento, de los ojos, de los oídos ["Nomen ipsum crucis absit... a cogitatione, oculis, auribus": Cicerón, *Pro Rabirio* 5]. Pero los discípulos contemplaban la Cruz desde la seguridad de la Resurrección. Sin entender por qué, creyeron por fin "según las Escrituras" que la Gloria del Mesías "tenía que" realizarse *en* el Dolor. Hicieron de la Muerte y Resurrección del Hijo de Dios el fundamento del *Kérygma* o Proclamación apostólica. Muerte-y-Resurrección en indisociable unidad: nunca en el N. T. se habla de uno de los dos aspectos del único Misterio sin referirse al otro.

3) Leemos en la primera Carta a los Corintios (15, 1-11) la formulación explícita documentalmente más antigua de este núcleo esencial del *Kérygma* apostólico (v. 11: *kērýssomen),* que se llama también *Tradición* (v. 3: *parédōka)* y *Evangelio* (v. 1). Su aceptación es la *Fe* (v. 11: *episteúsate).* Reducido a esquema (vv. 3b-8):

Cristo MURIO: *por nuestros pecados*
según las Escrituras

y fue sepultado

HA RESUCITADO: *al tercer día*
según las Escrituras

y se apareció (ejemplos)

El texto evangélico que vamos a leer es una ampliación narrativa del Kérygma apostólico (sección XII: *Pasión;* sección XIII: *Resurrección).*

4) En estas notas introductorias nos referimos a los capítulos de la *Pasión* (26-27); el de la Resurrección (28) tiene otra problemática. En el relato de la Pasión destaca su *amplitud:* los acontecimientos de una sola jornada se llevan más del 12 por 100 de todo el Evangelio (porcentaje algo superior en *Mc).* Imaginado en perspectiva de conjunto, el Evangelio aparece como una Cruz a la que convergen todos los caminos y de la que refluye el resplandor de la *Exusía* (28, 18) de Cristo sobre el universo. Pero el relato conserva su primigenia sencillez. Cada uno, al leerlo, podrá sentir *su* sabor de celebración litúrgica, o de polémica, o de reflexión teológica, o de catequesis. Todo tiene fundamento; mas ningún motivo determinado da razón cumplida de su composición. Tampoco es una crónica ni un reportaje. Sin entusiasmo ni acento de lamentación, la palabra está al puro servicio de la *voluntad de actualizar la memoria,* bajo la luz de la Fe. Es el "acta" del Misterio fontal de la Salvación. Anticipando el posterior lenguaje cristiano: el acta del Martirio de Jesús.

5) Por esta función de *Anámnēsis,* el relato de la Pasión no puede menos de relacionarse con la *Fracción del Pan* o actualización del Sacrificio de la nueva Alianza en la vida de la Comunidad. De hecho, al ciclo de la Cruz se antepuso muy pronto el ciclo de la última (o "primera") Cena pascual. Ambos se iluminan mutuamente. En el comentario supondremos esta idea, que considera el texto evangélico de la Pasión como ampliación redaccional libre de una *haggadá* u homilía interpretativa de la Cena pascual cristiana.

6) Otros valores del relato de la Pasión se indicarán a lo largo de las anotaciones. Por ejemplo, su intención parenética de *ejemplaridad,* que está constantemente en la superficie, tanto por lo que se refiere a la figura central de Jesús como a la de los que le

rodean. Pensado y escrito en clima de persecución, es código viviente de candidatos al martirio. Exhortación al ideal de "beber el cáliz" de Cristo, y al mismo tiempo prevención de fracasos (los discípulos... Pedro... Judas...).

7) Guiados por el Espíritu, los discípulos reconsideraron la tragedia de la Cruz "*según las Escrituras*" (cfr. apartado 3). Bajo esta luz, la aceptaron como programa de la Voluntad salvífica de Dios, conforme a la cual todo "tenía que" suceder así. Algunas (pocas) citas literales y una constante *transparencia* de alusiones bíblicas dan al relato evangélico toda su profundidad teológica.

8) Por su contenido, la Pasión se encuadra en el tema universal del *Justo perseguido*. Por inevitable contraste, están al otro lado los injustos perseguidores. En este fondo oscuro reaparece dolorosamente el problema del judaísmo incrédulo, agravado por cierta no disimulada simpatía de abertura al mundo pagano. El tema requiere objetividad exenta de prejuicios. Esperamos que el lector comprenda el deseo de acertar, a veces no sin angustia, en las anotaciones escritas a este propósito.

9) Por encima de todo, la Pasión es una Cristología. Intuitiva, cordial, humana. El pueblo sencillo lo ha comprendido así, y ha hecho de la Cruz—contemplada con ojos de Fe desde la certeza divina de la Gloria—su compendio del Evangelio.

* * *

Un *comentario* a la Pasión requeriría un libro entero, dada la complejidad de sus problemas intrínsecos y de los que recientemente se han planteado (en torno a la crítica redaccional, tradicional, sobre todo *histórica*, etc.). Por conciencia de límites, hemos cambiado el género didáctico y su misma presentación externa ofreciendo el texto con unas simples "anotaciones". Concisas, por exigencia de espacio; lo suficientemente amplias (y, en intención, sugerentes) para servir de base a la reflexión personal, al servicio de la Palabra y a un inicial estudio de los temas insinuados.

INTRODUCCION

Jesús conoce anticipadamente y anuncia su entrega y crucifixión en la Pascua (26, 1-2).
Plan de los enemigos (26, 3-5).

PRELUDIO

El convite de Betania, signo profétco de la sepultura (26, 6-13).
El pacto de Judas con los enemigos (26, 14-16).

LA CENA PASCUAL

Preparación (26, 17-19).
Denuncia del traidor (26, 20-25).
Jesús da a los Discípulos su Cuerpo y su Sangre (26, 26-29).

GETSEMANI

Camino del monte de los Olivos. Anuncio de la caída de los Discípulos y en especial de Pedro (26, 30-35).
"Velad y orad" (26, 36-46).
Jesús entregado por Judas (26, 47-56).

JESUS, EL MESIAS HIJO DE DIOS, JUZGADO Y SENTENCIADO A MUERTE POR EL CONSEJO SUPREMO DE LOS JUDIOS

Camino del palacio de Caifás (26, 57-58).
Acusación, interrogatorio, confesión, sentencia (26, 59-66).
Ultrajes al Mesías Profeta (26, 67-68).
Negación y dolor de Pedro (26, 69-75).
Jesús entregado por los representantes del Sanedrín a Pilato (27, 1-2).
Remordimiento y desesperación de Judas (27, 3-10).

EL REY DE LOS JUDIOS JUZGADO Y ENTREGADO A LA CRUZ POR EL GOBERNADOR ROMANO

Interrogatorio. Confesión. Acusaciones. Silencio (27, 11-14).
Ofrecimiento del indulto pascual. Intervenciones a favor de Barrabás. Liberación de Barrabás y condena de Jesús (27, 15-26).

"FUE CRUCIFICADO..."

Burla y ultrajes al "Rey de los judíos (27, 27-31).
Camino del Gólgota. Crucifixión (27, 32-38).
Improperios al Hijo de Dios crucificado (27, 39-44).

"...MUERTO..."

Tinieblas. Oración, incomprensión y muerte de Jesús (27, 45-50).
Signos de renovación escatológica (27, 51-53).

PRIMICIAS DE LA FE DE LOS GENTILES (27, 54).
TESTIGOS DE LA CRUZ (27, 55-56).

"... Y SEPULTADO"

JOSÉ DE ARIMATEA GESTIONA Y LLEVA A TÉRMINO LA SEPULTURA DE JESÚS (27, 57-61).
LOS ADVERSARIOS GESTIONAN Y ORGANIZAN LA GUARDIA DEL SEPULCRO (27, 62-66).

INTRODUCCION

Jesús conoce anticipadamente y anuncia su entrega y crucifixión en la Pascua

(26, 1-2. Cfr. *Mc* 14, 1a; *Lc* 22, 1)

26, 1 **Y sucedió que cuando Jesús hubo terminado todas estas**
dijo a sus discípulos: [palabras,
2 **"Sabéis que dentro de dos días es la Pascua,**
y el Hijo del Hombre es entregado
para ser crucificado."

En vez de una simple indicación cronológica, como *Mc* y *Lc,* Mateo pone al principio del relato un concreto testimonio, redactado en estilo directo, del pre-conocimiento que tenía Jesús de su destino (cfr. también *Jn* 13, 1. 3). El verbo en presente ("es entregado") da el tono de inmediatez: la Pasión comienza. Relacionando la "entrega" y la crucifixión con *la Pascua,* insinúa el peculiar aspecto teológico y litúrgico del Misterio central cristiano.

Versículo 1: *Fórmula de transición,* característica de *Mt* al término de las cinco principales coordinaciones de Palabras de Jesús (→ 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1). Esta última vez añade el adjetivo "**todas**", que puede referirse al Sermón escatológico (24-25) o al ministerio de la Palabra en Jerusalén (21-25) o, mejor, al conjunto de las Enseñanzas de Jesús (cfr. 28, 20a). Este inciso de transición señala una línea de continuidad entre el Evangelio de la Doctrina y el Evangelio del Sacrificio, el Mesías de la Palabra y el Mesías de la Cruz.

Versículo 2: *Ultima profecía de la Pasión* (→ 16, 21; 17, 22s; 20, 18s). *Mc* (14, 1) y *Lc* 22, 1) se reducen a una indicación cronológica. *Mt* quiere destacar el exacto pre-conocimiento y serena libertad con que Jesús va hacia la muerte. Reitera con acento de presencia o inminencia los tema de la *entrega* (→ 17, 22) y la crucifixión (20, 19). Añade la circunstancia de la **Pascua**, relación al parecer cronológica, pero en realidad profundamente teológica. Como en Pablo *(1 Cor* 5, 7), Pedro *(1 Pe* 1, 19) y Juan *(Jn* 19, 31-36), también en Mateo el Sacrificio (→ 20, 28) de Cristo constituye el verdadero Acontecimiento pascual (→ 26, 17-20. 26-30). El título "**Hijo del Hombre**", hecho sujeto de las humillaciones de la Pasión, adquiere un impresionante relieve inmediatamente después del Sermón escatológico, que ha destacado con tanto énfasis su gloria y poder (vgr. 25, 31ss).

Plan de los enemigos
(26, 3-5. Cfr. *Mc* 14, 1b-2; *Lc* 22, 2; *Jn* 11, 47-53)

26, 3 **Entonces se reunieron los jefes sacerdotales y los Ancianos**
del Pueblo en el palacio del sumo sacerdote, llamado Caifás,
4 **y se pusieron de acuerdo para prender a Jesús con engaño**
[y matarlo.
5 **Pero decían:**
"No durante la Fiesta,
para que no se produzca un tumulto en el pueblo."

Contraste con la escena anterior. La redacción de *Mt,* más amplia y concreta que la de *Mc* y *Lc,* tiene algunos puntos de coincidencia con la de *Jn.* Sutil alusión bíblica a los conjurados contra el "Mesías" del *Sal* 2, 2 (LXX). No se cumplirá su plan, sino el de Jesús, y serán paradójicamente *ellos mismos* (compar. 26, 3 con 27, 20) quienes, en pleno ambiente de la *Fiesta* (27, 15), fomentarán un *tumulto* (26, 5 y 27, 24) en el *laós* o "Pueblo" (26, 5 y 27, 25)...

Versículos 3-4: "Entonces" = *tóte* narrativo o "consecutivo", característico de *Mt* (→ 4, 1. En *Mt* 90 [o 91] veces; en *Mc* 6 en *Lc* 14 [o 15]; reaparecerá otras veinte veces en su relato de la Pasión. Sin valor cronológico *(Jn* supone que la reunión se tuvo antes). En estas horas decisivas, la iniciativa de la oposición contra

Jesús pasa a los **jefes sacerdotales** (de ordinario, saduceos → 22, 23), a los que *Mt* suele asociar **los Ancianos**, que él denomina " **del Pueblo**" (→ 21, 23). Son hombres de *acción*; a los "escribas" (y "fariseos") *Mt* los considera principalmente oposición *doctrinal*, y los mencionará en situación de cómplices. "José **Caifás**" fue sumo sacerdote (y, por tanto, presidente del Sanedrín) del año 18 al 36. No se trata de una sesión oficial del Sanedrín, sino de una reunión informal en casa del pontífice.

Reflejando intencionadamente textos del A. T. (*Sal* 2, 2 y 31 [30], 14 LXX; *Ex* 21, 14 LXX), el evangelista estigmatiza la infamia de dicha reunión (→ 22, 34) y del acuerdo tomado en ella.

Versículo 5: La necesidad de proceder "con dolo" y de evitar toda acción a la vista del pueblo *(laós)* reunido por "la Fiesta" [de Pascua] subraya una vez más el reconocimiento, hasta por parte de los enemigos, de la espontánea simpatía de que gozaba Jesús (→ 21, 46) todavía entre la gente. (Pero cfr. → 27, 20ss.)

PRELUDIO

EL CONVITE DE BETANIA,
SIGNO PROFÉTICO DE LA SEPULTURA
(26, 6-13. Cfr. *Mc* 14, 3-9; *Jn* 12, 1-8 [y *Lc* 7, 36-50])

26, 6 **Encontrándose Jesús en Betania, en casa de Somón el [leproso,**
7 **se le acercó una mujer que traía en un frasco de alabastro un perfume de mucho precio, y lo derramó sobre su [cabeza mientras estaba a la mesa.**
8 **Al verlo, los discípulos se indignaron, diciendo:**
"¿Para qué este derroche?
9 **Porque se podía haber vendido esto por mucho dinero y darlo a los pobres."**
10 **Advirtiéndolo Jesús, les dijo:**
"¿Por qué molestáis a la mujer?
Es una buena obra la que ha hecho conmigo;
11 **que a los pobres siempre los tenéis con vosotros,**
pero a Mí no siempre me tenéis.
12 **Porque al echar ella este perfume sobre mi cuerpo,**
lo ha hecho en orden a mi sepultura.
13 **En verdad os digo:**
Dondequiera sea proclamado este Evangelio en todo el mundo, se dirá también lo que ha hecho ésta, en memoria [de ella."

Marcos presenta la escena con circunstancias y significación casi iguales, Juan parecidas (con otra cronología) y Lucas del todo di-

versas y en otro contexto. Seguramente Lucas tenía intención de referirse a un hecho distinto (cuya narración pudo matizar con rasgos del relato de Betania). *Mt* prescinde de algunos pormenores accidentales en relación con *Mc,* y acentúa la idea principal: *la unción es un signo profético de la próxima sepultura.*

Versículos 6-7: En cuanto manifestación de hospitalidad y afecto, *el gesto de la unción* no se salía de lo socialmente normal (cfr. *Lc* 7, 46).

Versículos 8-9: La *crítica* del gesto (que *Mc* refiere indefinidamente a "algunos", *Jn* a Judas Iscariote y *Lc* al fariseo) la atribuye Mateo a "los discípulos". De esta manera, da explícitamente a la respuesta de Jesús, y a toda esta página, carácter de *lección apostólico-eclesial.*

Versículos 10-12: *Interpretación* del gesto (12), su *elogio* (10) y *respuesta* (11) a la crítica de los discípulos. *a) Interpretación:* al aceptar la unción, Jesús ve en ella ya no un gesto de hospitalidad, sino (más allá de lo que pudiese pensar quien lo ofrecía) el anticipo de un rito de sepultura (cfr. *Jn* 19, 39s). De esta manera, transforma el convite de Betania en otra profecía (26, 2) "plástica" de la muerte inminente (connotando una vez más su pre-conocimiento, libertad y sereno dominio de la situación). *b) Elogio:* el gesto de la unción ha sido una "obra buena"; una de las clásicas obras de misericordia del judaísmo (= procurar honrosa sepultura), que se anticipa, por intuición de amor, a la tarde dolorosa en que ya no será posible ofrecerla (27, 61). *c) Respuesta* a la crítica. Han invocado (¿sinceramente?: cfr. *Jn* 12, 6) la prioridad de la atención a los pobres. El Maestro recuerda el deber de ayudarlos *siempre* (aludiendo a *Dt* 15, 11). Pero *ahora* se trata de la oportunidad irrepetible de obsequiar al mayor de los pobres en el supremo despojo de la muerte, ya intencionalmente presente. Esta expresión de Jesús (11b) pertenece a sus *palabras de despedida* (comparar con *Jn* 13, 33). Es posible que la Iglesia de los evangelistas entendiese en ella (aparte su inmediata significación) un aviso a quienes quisiesen reducir *todo* el quehacer cristiano al horizonte socio-benéfico. Sin perjuicio alguno para los pobres, donde hay sinceridad,

se puede romper un frasco de perfume al servicio directo de Jesús (lección análoga, en el fondo, a la de *Lc* 10, 38-42).

Versículo 13: *Nueva insistencia en la proclamación universal del Evangelio* (→ 24, 14). La expresión "*este*" Evangelio engloba todas las palabras y hechos de Jesús, con especial referencia al momento en que está ambientada la frase; es decir, a la Pasión. Los discípulos, encargados de proclamarlo (28, 19s), jamás omitirán el elogio del gesto que ahora han criticado. Cara a cara con la muerte, el Maestro está seguro de la difusión universal del Evangelio.

EL PACTO DE JUDAS CON LOS ENEMIGOS
(26, 14-16. Cfr. *Mc* 14, 10-11; *Lc* 22, 3-6)

26, 14 **Entonces fue uno de los Doce, el llamado Judas Iscariote, a los jefes sacerdotales,**
15 **y dijo:**
"¿Qué me queréis dar, y yo os lo entregaré?"
Y ellos le asignaron treinta monedas de plata.
16 **Y desde entonces buscaba un momento oportuno para [entregarlo.**

La redacción, sustancialmente paralela a la de *Mc*, queda iluminada en Mateo con un reflejo de teología profética mediante la alusión a Zacarías.

Versículo 14: Entra en escena **Judas** (→ 10, 4b). Se han multiplicado los estudios en torno a la etimología o a la significación ambiental del sobrenombre "*Iskariot(es)*", con la intención de saber cuál sería el rasgo más característico de su fisonomía psicológica o social a los ojos de quienes lo llamaban así. En algunas hipótesis se advierte el predominante deseo de relacionarlo con los "*sicarios*" o los "zelotas" (→ 22, 18). Faltan datos, y ninguna explicación convence. El Evangelio lo caracteriza con el doble rasgo de ser "uno de los Doce" (26, 14. 47 par) y "*el que lo entregó*" (10, 4 par; 26, 25; 27, 3). [Probablemente el sobrenombre *Iskariote* no fue más que la primitiva expresión aramea de este segunda rasgo.] El que perteneciera al grupo escogido de los Discípulos es un

dato impresionante, que la conciencia cristiana no se hubiera atrevido a imaginar. Al reflexionar sobre ello, se limitaron a reconocer una plan misterioso previsto en las Escrituras (vgr. *Act* 1, 16-20) o atribuyeron su pecado a un directo influjo diabólico (vgr. *Lc* 22, 3 y *Jn* 13, 2. 27). Los motivos del gesto que caracterizó a Judas entre sus antiguos compañeros—la traición—debieron de ser complejos, y no todos exclusivos de él. Desde un punto de vista parenético, la Catequesis insistió en uno de los coeficientes, tal vez secundario: la avidez de dinero (cfr., sobre todo, *Jn* 12, 6). La manera como redacta Mateo su ofrecimiento a los sacerdotes pone también el acento en este afán. Así queda descalificado en un capítulo fundamental de la ascética del apóstol (10, 8c-10), y el Evangelio lo presenta como antisigno del buen Discípulo. Teniendo en cuenta, además, los avisos sobre las persecuciones (10, 21), corroborados ya por la experiencia (comentario a 24, 9-10), Judas aparece a los lectores de una comunidad habitualmente perseguida como arquetipo del apóstata-traidor. Mentalidades más especulativas verán a Judas como el instrumento libre y responsable, necesario para el cumplimiento del plan de Dios (26, 2).

Versículo 15: Mateo concreta el precio convenido por la traición. La frase (v. 15b) es cita alusiva de Zacarías (11, 12), que prepara una ulterior reflexión a propósito de los remordimientos y suicidio de Judas (→ 27, 3-10). Por su carácter significativo, el *precio* tasado implica un *desprecio (Zac* 11, 13), correspondiendo a la cantidad que debía pagar en reparación, según la Ley, el responsable de la muerte de un esclavo *(Ex* 21, 32). Treinta "siclos" equivaldrían a ciento veinte denarios (→ 17, 24. 27).

Versículo 16: Momento oportuno = *Eukairía*. Relacionar con *kairós* en el versículo 18 y con "*la hora*" en el 45 (y 55): la acción de Judas ha quedado instrumentalizada por las fuerzas del Mal en vista al inmediato momento crítico escatológico. Las tres veces que *Mt* usa la expresión *apò tóte* ("desde entonces...") señalan una encrucijada determinante en la vida de Cristo (4, 17; 16, 21; 26, 16).

LA CENA PASCUAL

PREPARACIÓN
(26, 17-19. Cfr. *Mc* 14, 12-16; *Lc* 22, 7-13)

26, 17 **El primer día de los Azimos se acercaron los discípulos**
a Jesús, diciendo:
"¿Dónde quieres que te preparemos para comer la
18 **El dijo: [Pascua?"**
"Id a la ciudad, a casa de 'fulano', y decidle:
El Maestro dice: mi momento está cerca;
voy a celebrar la Pascua en tu casa con mis dis-
[cípulos."
19 **Los discípulos hicieron tal como les ordenó Jesús, y pre-**
[pararon la Pascua.

Narración breve, esquemática y esencial en contraste con las de *Mc* y *Lc*. La atención se centra en la persona de Jesús, quien, consciente de que llega su *kairós,* instituye la Pascua definitiva. "Los Discípulos" personifican la nueva Comunidad pascual, en disposición de obediencia activa.

Versículo 17: En este orden de preparación, la palabra-clave es "**la Pascua**", en el sentido concreto de *banquete* o *cena pascual.* En todo el Evangelio se lee la expresión *tò Páskha* sólo estas tres veces (vv. 17. 18. 19) y en el precedente versículo 2. Es clara en Mateo, lo mismo que en los demás Sinópticos, la intención de subrayar con cierto énfasis que el acto que viene a continuación (vv. 20-30) tiene el carácter religioso litúrgico de una *Cena pascual.*

No así en Juan (13, 1), según el cual Jesús sufre la Pasión y muere antes del comienzo de la gran Fiesta (cfr. *Jn* 18, 28; 19, 14. 31. 42) y, por tanto, de la hora en que se debía tener normalmente la cena del Cordero pascual (a saber, después de la puesta de sol del 14 de nisán [*Ex* 12, 6ss], cuando, según la manera de dividir entonces la jornada, empezaba el 15). Una lectura atenta del relato sinóptico de la Pasión abre también el interrogante de si muchas de las circunstancias de la condenación y muerte de Jesús son compatibles con la fiesta de Pascua, máxima solemnidad civil y religiosa del año judío. Cfr. *Mt* 27, 62.

* * *

De ahí la antigua y célebre dificultad cronológica a propósito de la última Cena y la Pasión; dificultad o problema que ha inspirado tantas hipótesis, ninguna de ellas definitiva. Parecería obligado admitir que Jesús celebró su Cena de despedida un día antes (por lo menos) de la fecha en que la colectividad socialmente predominante de Jerusalén comió, según rito, el Cordero pascual recién inmolado en el Templo. Esta anticipación pudo justificarse, según algunos, por determinadas circunstancias o razones prácticas oficiosamente admitidas. O también por discrepancias en el cómputo de las fechas, fuese por deficiente observación del precedente novilunio (= principio del mes), fuese por contrastes ideológicos (Galilea-Judea; fariseos-saduceos, etc.).

En esta última línea se ha observado que los de Qumrán, y tal vez otros grupos antagonistas como ellos del judaísmo helenizado, se mantenían adictos a un antiguo calendario solar, según el cual las fiestas caían todos los años en un día fijo de la semana. La de Pascua, en miércoles. A base de este dato, Annie Jaubert propuso otra cronología de la Pasión, acogida con entusiasmo por algunos. La Cena del Señor habría sido a primeras horas del miércoles (es decir, en nuestra manera de dividir el día, el martes por la tarde). El miércoles y jueves se habría desarrollado el proceso ante el sanedrín, la entrega a Pilato y primeras gestiones de éste. El viernes, la sentencia y ejecución. Jesús muere a la hora en que se inmolan los corderos en el Templo. Aquella noche, al empezar el sábado, el judaísmo oficial celebra la Cena y empieza la gran Fiesta. La narración evangélica condensa los hechos en un esquema

horario convencional (reflejo, tal vez, del ritmo de su conmemoración litúrgica en la Comunidad cristiana).

En esta última reconstrucción de los hechos, la última de Jesús habría sido una Cena ritual de Pascua judía sin cordero (por lo menos sin cordero inmolado en el Templo). Otros muchos autores recientes suponen que Jesús se despidió en una cena ordinaria de fraternidad, ambientada y quizá algo ritualizada por la emoción religiosa de la cercanía de Pascua. Algunos, no obstante (sobre todo Joaquín Jeremías), afirman su carácter estrictamente pascual-judío, carácter apoyado en una impresionante convergencia de indicios.

Al recapitular esta sencilla alusión a un problema mucho más complejo, conviene destacar dos puntos:

a) por lo que se refiere a la *dimensión histórica del hecho,* seguramente había en la Palestina de los años de Jesús, también en la manera de celebrar la Pascua, mayor pluralismo de costumbres sociales y religiosas de lo que dejan entrever una gran parte de las fuentes (compiladas en época posterior, con visión idealizada y mentalidad "unificada");

b) atendiendo al *montaje literario del hecho,* la intención de los responsables de la Catequesis y evangelistas fue la de poner en primer plano el aspecto teológico de la última Cena tal como se contemplaba y revivía en las Comunidades. En esta perspectiva, se presenta como inauguración de la nueva *Cena pascual cristiana,* unida en inmediatez de continuidad-y-plenitud (por lo menos intencional, y probablemente también ritual y cronológica) con la antigua *Cena pascual judía.*

* * *

Los "Azimos" o *Maṣṣōt (Ex* 12, 15-20) había sido antaño una fiesta agrícola, distinta de la Pascua o *Pesaḥ,* más pastoril o nómada. Coincidiendo ambas en el primer plenilunio de primavera, formaban unidad o continuidad, ya desde siglos, en la psicología del pueblo. Estrictamente hablando, los *siete* días de los Azimos iban del 15 al 21. Pero, dada la rigurosa norma de eliminar todo uso de pan fermentado ya desde el 14 antes del mediodía (alusión en *1 Cor* 5, 7s), los contemporáneos de Jesús observaban en realidad *ocho* días de ázimos, y "el primer día" se *podía* entender el del sacrificio del cordero.

Versículo 18: Mateo redacta la orden de preparación en estilo lineal; Marcos (14, 13ss) tiene más detalles, en curioso paralelismo con la preparación a la entrada en Jerusalén. "**Mi momento** (o *kairós*) **está cerca**": expresión, propia aquí de Mateo, de timbre escatológico (cfr. *Ap* 1, 3 y 22, 10). Profunda analogía con el tema de "la Hora" en San Juan (13, 1, etc.). **A** [casa de] "**fulano**" *(pròs tòn deîna):* con menos color que en *Mc-Lc,* se entrevé cierta precaución o reserva. "**Voy a celebrar...**"; al pie de la letra *(pròs sè poiô tò Páskha): en tu casa realizo ("hago") la Pascua,* etc.; esta redacción peculiar de Mateo insinúa tal vez el sentido profundo de aquel acto singular: la realización o institución de la nueva Pascua escatológica.

Versículo 19: Ejemplo perfecto de un esquema literario familiar a Mateo (→ 21, 6): *"orden-cumplimiento de la orden".* Se refiere a "los Discípulos" en conjunto; no a "dos" *(Mc),* que serían "Pedro y Juan" *(Lc).* El evangelista ha hecho de la escena, evitando todo rasgo maravilloso o curioso *(Mc-Lc),* un gesto de solicitud y obediencia activa discipular.

Denuncia del traidor

(26, 20-25. Cfr. *Mc* 14, 17-21; *Lc* 22, 14, 21-23; *Jn* 13, 21-30)

26, 20 **Llegada la noche, estaba a la mesa con los Doce [discípulos].**
21 **Y mientras cenaban, dijo:**
"En verdad os digo
que uno de vosotros me va a entregar."
22 **Entristecidos sobremanera, comenzaron a decirle uno por uno:**
"¿Acaso soy yo, Señor?"
23 **El, respondiendo, dijo:**
"El que ha metido conmigo la mano en el plato,
ése me va a entregar.
24 **El Hijo del Hombre se va**
conforme está escrito de El;
pero, ¡ay de aquel hombre
por quien el Hijo del Hombre es entregado!
Más le valiera a ese hombre no haber nacido."

25 **En esto, Judas, el que estaba para entregarlo, tomó la [palabra**
y dijo:
"¿Acaso soy yo, Rabí?"
Dícele:
"Tú lo has dicho."

Palabra-clave: **entregar** (→ 17, 22), que se repite cuatro veces (vv. 21. 23. 24. 25). Nueva evidencia del pre-conocimiento y serenidad de Jesús. Misterio de Judas, instrumento personalmente responsable y culpable del destino del Maestro [quien, desde un superior punto de vista teológico, "es entregado" por el Padre y "se entrega" a sí mismo]. Situación crítica de "los Doce": el momento cumbre de la Cena pascual queda encuadrado entre el anuncio de la traición de uno y el del abandono de los demás junto con la caída de Pedro (vv. 31-35). Preludio de la situación de soledad de Jesús, y conciencia realista de las comunidades apostólicas que se sentían así exhortadas a serle fieles en la persecución, con humildad. (Texto paralelo al de *Mc,* con variaciones intencionales y conclusión propia.)

Versículo 20: Se refiere a la *Cena pascual* en el sentido anteriormente matizado (nota a v. 17). **Con los Doce** = en situación arquetípica de Iglesia.

Versículo 21: En verdad = "*Amen...*" → 5, 18 y 16, 28. La fuerza emotiva está en la expresión **uno de vosotros** (cfr. 26, 14). Comparar con "*todos vosotros*" en 26, 31. Mismo contraste complementario en la realización de ambas predicciones: 26, 47 y 26, 56.

Versículo 22: El subrayado **sobremanera** es de Mateo *(sphódra,* expresión suya predilecta: 2, 10; 17, 6. 23; 18, 31; 19, 25; 26, 22; 27, 54. *Mc* y *Lc* sólo una vez cada uno). También el título "Kyrie": **Señor,** voz de la Fe cristológica en el primer Evangelio (→ 22, 45). Comparar con el versículo 25.

Versículo 23: Insistencia dolorida en la misma afirmación del versículo 21. Era natural que todos los comensales extendiesen la mano para "mojar" *(embápsas)* su bocado en una fuente o plato común (cfr. *Rut* 2, 14). La comensalidad es signo eficaz del amor y confianza de amigo; la traición de un comensal en la mayor de las infidelidades (cfr. *Sal* 41 [40], 10).

Versículo 24: Paralelismo de estructura redaccional y de pensamiento con → 18, 7. Intimación profética de un gran castigo (indeterminado), que, en el fondo, es una llamada *in extremis* a la conversión. En la primera parte del *logion* Jesús reafirma el preconocimiento de su destino, cifrado en las Escrituras. **Se va:** *hypágei,* traducción de este destino o muerte a la imagen del "viaje" (expresión predilecta de Juan, connotando el término ["a Dios", "al Padre"]: unas 17 veces; vgr. 13, 3. 33. 36, etc.).

Versículo 25: Versículo propio de Mateo, que no quiso dejar en una imprecisión (como *Mc* y *Lc)* la denuncia del traidor. También Juan la concreta, aunque de otro modo (13, 23-30) y destacando dos circunstancias, sin las que el lector no podría imaginar la escena con realismo: la de que los otros discípulos no entendieron la designación concreta y la de que Judas salió al punto. Mateo pone en boca de Judas (= 26, 49) el título "**Rabbí**": ya no habla como "discípulo" cristiano (v. 22), sino como un ajeno... (→ 23, 7s). La respuesta final del Señor es un modismo afirmativo (= 26, 64; cfr. 27, 11).

Jesús da a los Discípulos su Cuerpo y su Sangre
(26, 26-29. Cfr. *Mc* 14, 22-25 + *Lc* 22, 15-20 y *1 Cor* 11, 23-25)

26, 26 **Mientras cenaban, tomaba Jesús un pan y pronunciando la Bendición, lo partió y, dándoselo a los discípulos, dijo:**
"Tomad, comed: esto es mi cuerpo";
27 **y tomando un cáliz y rezando la Acción de Gracias, se lo dio diciendo:**
"Bebed de él todos:
28 **porque ésta es mi sangre de la Alianza,**
derramada por una multitud para el perdón de los pecados.
29 **Y os digo:**
desde ahora ya no beberé más de este fruto de la vid
hasta el Día aquel, cuando lo beberé de nuevo, con vosotros,
en el Reino de mi Padre."

Momento cumbre en el ciclo de la última Cena. Fue incorporado al relato de la Pasión para iluminarlo en su totalidad, manifestando en gesto y palabra el valor teológico de la muerte de Cristo.
Estilizada y completa en sí misma, esta unidad tuvo existencia

independiente en la Iglesia primitiva (cfr. *1 Cor* 11, 23-25). Es historia cristalizada en fórmula sacral, incomprensible para uno que la leyese sin estar iniciado. Resume y hace revivir la Acción de Cristo aquella noche con el espíritu y las palabras de quienes la seguían actualizando asiduamente en las celebraciones eclesiales de la "Fracción del Pan" *(Act* 2, 42) o "Cena del Señor" *(1 Cor* 11, 20). Nuestra sintonía con Jesús en el cenáculo pasa por la experiencia viva de la Iglesia apostólica (experiencia que a muchos, en un sentido amplio, les gusta llamar "litúrgica").

El testimonio de esta experiencia nos lleva en hilo continuo de fidelidad al primer decenio de la historia cristiana, que es decir hasta su momento fundacional. Cuando Pablo entró en ella (no más tarde del segundo decenio) ya era "tradición" que venía del Señor *(1 Cor* 11, 23). Cada iglesia, naturalmente, pudo matizar el vocabulario y la estructura redaccional. Los cuatro textos de que disponemos parecen corresponder a dos estilos de celebración, que algunos autores denominan convencionalmente "antioqueno" (Pablo-Lucas) y "jerosolimitano" (Marcos-Mateo). Su análisis comparado no ofrece razones convincentes para decidir la prioridad cronológica del uno o del otro.

El texto de Mateo es ligeramente más simétrico y rico en matices teológicos que el de su paralelo Marcos. Se indicarán en las anotaciones las principales diferencias entre ellos y en relación con Pablo y Lucas.

Versículo 26: A). *Ambientación.* **"Mientras cenaban..."** = v. 21. Por contexto (v. 18s), se refiere al convite de Pascua. La nueva cena sacramental se compenetra con la antigua cena del cordero en un sentido, por lo menos, teológico. Queda abierto el interrogante acerca de si coincidió también cronológicamente (cfr. 26, 17) *Mt* y *Mc* sugieren esta coincidencia, sólo por contexto redaccional. *Lc* la supone y describe explícitamente [22, 14-18: cena pascual; 19-20: eucarística]. Pablo prescinde de ella (aunque cfr. *1 Cor* 5, 7-8 y 10, 16).. Juan parece excluirla (13, 1ss).

Los tres Sinópticos refieren la donación de sí mismo junto al momento en que Jesús declara que está consciente de "ser entregado" o traicionado *(Mc-Mt,* antes; *Lc,* después). Impresionante contraste, en el que Pablo concreta la "ambientación" de su relato: "*la noche en que iba a ser entregado...*" *(1 Cor* 11, 23).

Si realmente los gestos y palabras eucarísticas de Jesús se pro-

dujeron durante el rito del banquete pascual (o de un convite religioso de estructura análoga), cabe preguntar en qué momento determinado. Varios autores han procurado reconstruir la escena en detalle. Sus descripciones resultan muy sugestivas, aun cuando desde el punto de vista arqueológico sólo sean aproximaciones. La comida familiar del cordero de Pascua no se sujetaría siempre a un ceremonial exacto y uniforme. Pablo *(1 Cor* 11, 25)—y tal vez Lucas (22, 20)—parecen indicar que el gesto y palabra sobre el cáliz fueron al término de la comida, en la más solemne plegaria de Bendición (cfr. *1 Cor* 10, 16) antes del *Hal·lel* conclusivo (→ *Mt* 26, 30). En cambio, el gesto y palabra sobre el pan habrían sido al empezar el banquete, después de los ritos, explicaciones y *Hal·lel* introductorios. Marcos y Mateo (y seguramente Lucas) reflejarían la práctica eclesial contemporánea de celebrar junto el doble rito eucarístico, como una acción sagrada única y aparte al término de la comida fraternal.

En resumen, lo cierto es que Jesús realizó la donación de Sí mismo a los discípulos en el ambiente humano y religioso de un *convite*. La comunión de mesa, particularmente en el mundo de la Biblia, es signo eficaz de amor mutuo a nivel de confianza, de espíritu de familia (y de previo perdón en el caso de que alguien, ahora aceptado, se hubiese hecho antes indigno de participar en dicha comunión). La piedad de Israel había envuelto en plegarias de Bendición la comida cotidiana, transfigurándola en celebración eucológica. La plenitud del ansiado Reino de Dios solía expresarse bajo la imagen de un banquete (→ 5, 6b). Al término de la evangelización de Galilea, fue signo de la gran esperanza el convite de la multitud con Cristo y los Discípulos (14, 15-21; 15, 32-38). La Cena del Señor asume y trasciende todos los valores teológicos que el Pueblo de la Biblia intuía en la comunión de mesa, y algunas asociaciones (Qumrán, etc.) procuraban percibir más intensamente mediante ritos peculiares.

B)

a) Entrega del Pan

1. *Gesto.* Descripción gráfica, en todos los textos, a través de cuatro verbos: "**tomar**", "**bendecir**", "**partir**", "**dar**". Sólo *1 Cor* omite el cuarto. Misma sucesión estereotipada de las cuatro accio-

nes en los seis relatos de la multiplicación del pan (→ 14, 19 par y 15, 36 par); sólo Juan omite la tercera *("partir")*. Expresiones normales hebraizantes, que corresponden al momento de la plegaria de Bendición antes de empezar cualquier comida entre los judíos de la época. (En la solemne de Pascua precedían a este momento varios ritos introductorios, que culminaban en la homilía pascual dirigida por el padre de familia).

La principal diferencia del texto de Mateo en relación con el de Marcos está en que explicita el sujeto *("Jesús")* y los destinatarios *("... a los Discípulos")*, dando así pleno sentido a la narración aunque se lea como unidad literaria independiente, p. ej. en una celebración litúrgica. El verbo *"partió"*, único en indicativo (los otros tres en participio), destaca uno de los momentos característicos de la santa cena entre los cristianos, que a veces la llamaban simplemente "la Fracción del Pan".

') El gesto ritual de **tomar** (y elevar un poco) el pan determina el objeto y concentra la atención sobre él. En un convite pascual, el pan sería ázimo *(1 Cor* 5, 7).

") Con el pan en las manos, el presidente **bendecía** [a Dios]: es decir, rezaba una *Berakhá* (vol. I, págs. 588-589), plegaria que, a partir de la conciencia de que el pan era regalo suyo, destacaba el sentimiento de admiración y alabanza al Creador, sobre un fondo de gratitud. En vez de *eulogeîn* ("bendecir"), algunos textos de la multiplicación de los panes *(Jn; Mt* 15, 36 par) y de la última Cena en la entrega del pan *(1 Cor; Lc;* [*Mt* lec. var.]) o del cáliz *(Mt; Mc)* emplean el verbo más helenístico *eukharisteîn* ("dar gracias"), del que se derivó el tecnicismo sacramental cristiano *Eukharistía* ("Acción de Gracias").

"') Luego que los comensales habían rubricado con su "amen" la *Berakhá*, el presidente de la mesa "**rompía el pan**" en porciones y se los **daba** o distribuía. Signo (normal en cualquier comida) del vínculo familiar con que se sabían y *sentían* unidos todos los participantes.

2. *Palabra.* El doble imperativo: "**tomad**" (= *Mc*), "**comed**" (solo *Mt*), habría sido redundante en una comida ordinaria. Tiene aire de rúbrica litúrgica, con acento exhortativo. Prepara el indicativo siguiente, al mismo tiempo que orienta la reflexión al aspecto de *don* o entrega y al carácter de *manjar* en orden a la asimilación que tiene "esto" que Jesús está distribuyendo.

") La afirmación en indicativo se ha transmitido idéntica en los cuatro paralelos (con hipérbaton en *1 Cor*): "ESTO ES MI CUERPO." El texto subyacente arameo o hebreo expresaría la identidad por simple aposición ("esto, mi cuerpo"). La palabra semítica correspondiente a *sôma* o "cuerpo" pudo ser, con bastante probabilidad, la que la Biblia griega suele traducir por *sárx* ("carne"). En esta hipótesis, sería San Juan, en el sermón de la promesa del Pan, el que refleja más de cerca la expresión primigenia (cfr. 6, 51: *"el pan que Yo daré es mi carne..."*). El ámbito conceptual correspondiente a "carne" o "cuerpo" abarca la íntegra personalidad humana en cuanto se realiza, manifiesta y reconoce en su concreta corporeidad. Con mayor énfasis todavía al quedar integrada dicha significación, a renglón seguido (v. 27s), en el binomio *cuerpo-sangre* (o *carne-sangre*). La peculiar situación del "Yo" que se da a los discípulos en signo de pan viene explícitamente determinada por el hecho de que la sangre aparecerá *"derramada"*. Está en acto de sacrificio. Pablo y Lucas subrayan esta situación sacrifical del "cuerpo" e indican la inmediata finalidad de su *donación:* "por vosotros". Juan (6, 51) ensancha el horizonte: "por la vida del mundo". En su marco (por lo menos teológico) de banquete de Pascua, la idea de participar en la carne de Jesús no podía menos de asociarse a la de comer del cordero pascual, en su misma intencionalidad de celebrar-actualizándola la redención de toda servidumbre y la consagración al servicio único de Dios. El efecto obvio y fundamental de comer todos a una el mismo "Pan" o Cuerpo es la de entrar en *koinonía* o *comunión* con su entidad, situación y dinamismo (*1 Cor* 10, 16- 17). Interpretación auténtica de este pensamiento en la catequesis eucarística del capítulo 6 de San Juan (espec. vv. 53-58).

Versículos 27-28: *b) Entrega del cáliz*

1. *Gesto.* Simétricamente paralelo (en *Mt-Mc*) al que precede a la palabra sobre el pan (omitiendo, naturalmente, el verbo "partir"). Pablo y Lucas lo recapitulan en el adverbio "**asimismo...**".

') "**Tomando un cáliz.**" Véase en el comentario a 20, 22 los sentimientos que podía evocar entre los hebreos la palabra "cáliz" o copa. Según Pablo, la acción de coger el cáliz eucarístico correspondería al momento de la plegaria de Bendición (cfr. *1 Cor* 10, 16),

al término de la comida *(1 Cor* 11, 25). Antes de pronunciarla, el padre de familia alzaba levemente sobre la mesa una copa (la "tercera" en la cena pascual), en la que habían escanciado vino color sangre mezclado con agua.

") **"Rezando la Acción de Gracias."** El verbo *eukharisteîn* es prácticamente equivalente a *eulogeîn* ("bendecir"), y evoca la triple *Berakhá,* ambientada en emotiva solemnidad, con que el presidente en nombre de todos alababa a Dios por los alimentos, por la posesión del país, por la continuidad de su protección. En la fiesta de Pascua esta Bendición tenía un marcado acento de esperanza mesiánica.

"') **"Se lo dio."** Si hay que entender a la letra que el mismo cáliz de Jesús pasó de mano en mano a todos los Discípulos, se trata de un gesto no ordinario, demostración de amistad entrañable y signo de asociación a un común destino.

2. *Palabra* ') El imperativo **"bebed de él todos"**, puesto en boca de Jesús por la redacción de Mateo, forma simetría con el precedente "comed" (en Marcos es una simple constatación del evangelista: "y bebieron de él todos"). El énfasis exhortativo de esta redacción de *Mt* podría ser eco de alguna negligencia observada en la comunidad.

") La afirmación esencial, en indicativo: "ESTA ES MI SANGRE", complementa la expresión de la plena-entrega-personal *(cuerpo-sangre)* por parte del "Yo" que está hablando. En muchas formas de la antigua religiosidad, comer y beber fueron signo sagrado eficaz de la comunicación y compenetración del hombre con los dones divinos. En la Cena del Señor esta compenetración se establece con El mismo. El cuarto Evangelio desarrolla esta idea en la catequesis eucarística del capítulo 6, reflejada en la meditación de la Vid (15, 1ss; comparar 15, 5b con 6, 56, etc.).

El pueblo de la Biblia veía en la **sangre** una inmediata relación (prácticamente de identidad) con la *vida.* De ahí su respeto sacral (vgr., la prohibición de berberla: *Lev* 17, 10-14) y el sentido profundo de ciertos ritos cruentos. Asimilar la sangre de Cristo supone entrar en la misteriosa participación de su *Vida* de Hijo de Dios. Este pensamiento (referido conjuntamente a la "carne") es básico en el mencionado sermón eucarístico del capítulo 6 (26-58) de San Juan.

La sangre contenida en el cáliz viene determinada como "Sangre **de la Alianza**". Adaptación de la fórmula sacral pronunciada por Moisés, según el libro del Exodo (24, 8; reflejo en *Zac* 9, 11). De esta manera, la palabra de Jesús aparece como una reactualización del acto fundacional del Pueblo de Dios junto al Sinaí *(Ex* 24, 1-11). Comentario auténtico de esta idea en la Carta a los Hebreos (8, 6 - 10, 18). El tema de la *Alianza* es columna vertebral de la teología bíblica. El vocablo técnico *Diathḗkē* (hebr.: *berît)* aparece en este momento, por única vez, en boca de Jesús. Pero en la noción y vivencia que expresa o sugiere se recapitula toda su Obra: la inmediata preparación del Reino de Dios y el establecimiento de una Comunidad de índole escatológica en la que empieza a realizarse. Bajo esta luz, el relato de la Cena eucarística constituye el acta fundacional de la Iglesia.

A diferencia de *Mt* (= *Mc),* Pablo y Lucas glosan la expresión "ésta es mi Sangre de la Alianza" con el circunloquio: *"este cáliz es la nueva Alianza en* [virtud de] *mi Sangre*". Destacando el tema de la Alianza **nueva** (¿también *Mt?* Cfr. lec. var.), orientan la atención al conocido oráculo de Jeremías (31 [38], 31-34). Comentario fundamental en el contexto ya citado de la Carta a los Hebreos (8, 6ss). En dicho oráculo se presienten algunos de los rasgos peculiares de la Alianza establecida por Cristo: 1) la *interiorización de la "Ley"* y de su Obediencia (vol. I, págs. 268-270); 2) una recíproca *intimidad de conocimiento-afectuoso* entre Dios y su pueblo; 3) por fin, y ante todo, el universal *perdón de los pecados* (→ vol. I, páginas 479s).

Sólo el de Mateo, entre los cuatro textos eucarísticos, declara explícitamente que la Sangre es ofrecida "**para el perdón de los pecados**": *eis áphesin hamartiôn.* Inciso de tonalidad sacramental, que *Mt* evitó al hablar del bautismo del Precursor (compar. 3, 1-2 con *Mc* 1, 4 y *Lc* 3, 3), reservándolo para este único momento. [*Lc* lo utiliza todavía en otros dos textos del Evangelio (1, 77; 24, 47) y en cinco de *Act* (2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18). Añadir *Col* 1, 14.]

Con este inciso, las palabras eucarísticas según *Mt* precisan y completan aquella declaración del nombre de "Jesús" que dio el Evangelio de la Infancia como resumen de su destino (→ 1, 21: vol. I, págs. 38-42): el que vino "para *salvar* al pueblo *de los pecados*", lleva a término su misión dándose en SACRIFICIO.

Sacrificio de Alianza, por la ya indicada referencia a la liturgia del Sinaí *(Ex* 24, 5-8). *Sacrificio de Comunión,* pues la Sangre tiene

que ser bebida por todos en signo y eficacia de asimilación de vida. *Sacrificio "redentor"*, dado el paralelismo entre estas palabras eucarísticas y aquella declaración, al principio de la subida a Jerusalén (→ 20, 28b), sobre el "acto de servicio" con que el Hijo del Hombre ha de dar su vida por el "rescate" de la multitud; es decir, por su *áphesin* o "liberación" de los pecados. Conforme a la mentalidad religiosa de Israel y otros pueblos antiguos, cuando esta liberación, "purificación" o salvación se obtiene por contacto o en virtud de la sangre derramada, el *Sacrificio* es *de Expiación* (cfr. *Heb* 9; *Lev* 16). Realizando en plenitud el ideal del "Siervo" *(Is* 53), ya no es ajena y en culto simbólico o representativo la sangre/vida que Jesús ofrece, pues ofrece su propia Sangre-y-Vida: es decir, se ofrece El a Sí mismo hecho *oblación martirial* por el pueblo, que lleva unido consigo (como el Siervo según Isaías) en *solidaridad-recapitulada.*

El participio *ekkhynnómenon*—"**derramada**"—referido a la Sangre, subraya el realismo del sacrificio y connota una muerte violenta (cfr. 23, 35 [y 27, 24s]). Aunque en su morfología griega el participio sea de presente, el trasfondo semítico permite considerarlo atemporal. En perspectiva de Cristo aquella noche mira a la Cruz, término futuro inmediato de la Pasión ya iniciada en espíritu. En la perspectiva (redaccionalmente predominante) de la Comunidad apostólica indica un pasado de valor permanente que se revive con presencia de signo, memorial y eficacia.

* * *

En el texto de *Mt* y *Mc* no hay "mandato de reiteración" (como en *Lc* 22, 19b y *1 Cor* 11, 24b. 25b-26). Pero el solo hecho de introducir el acta del Martirio con el relato de estas expresiones y acciones litúrgicas ya es indicio (comprobado por los textos paralelos) de que las comunidades las reactualizaban así en memorial y en verdad. Su fe en la Palabra omnipotente de Cristo (vol. I, págs. 419s, 438-441. 448s. 698-702) les hacía connatural esta verdad, que daba a su Presencia como centro de la Iglesia (18, 20) *realismo* de Pascua permanente (28, 20b) y sabor anticipado de Parusía.

* * *

Al mismo tiempo que manifiesta el valor teológico de su muerte, el relato eucarístico plasma el rasgo más característico de la personalidad de Jesús: el de realizar su ideal de plena y exclusiva *adoración de Dios* (→ 4, 10) en la total y absoluta *donación de Sí a los hombres*. La renovada Cena pascual no es un momento aislado, sino el punto donde converge, en sentimiento y acción, toda su vida. El que come su Pan y bebe de su Cáliz tiene que asimilar, con su Vida, también su actitud.

Versículo 29: ''') *Palabra de despedida.* Lucas en pocas líneas (22, 24-38) y Juan extensamente (caps. 13-17) desarrollan, en torno a la última Cena, una *alocución de despedida.* Mateo y Marcos (14, 25; cfr. *Lc* 22, 16. 18) la reducen a esta única frase o "logion escatológico". Conforme al estilo de las *despedidas* de Jesús, que son siempre un "hasta la vista", el logion tiene dos vertientes: *a) "ya no más..."* (en la presente situación"; *b) "pero sí de nuevo..."* (en la futura, que se presiente inmediata).

a) En la presente situación, la Cena es *última:* término y recapitulación de tantos signos de comunión de mesa en la tierra (vol. I, pág. 490). *b)* La próxima situación será "el Reino de Dios". *Mt* pone aquí en boca de Jesús, por única vez, la expresión de tono más familiar: **"el Reino de mi Padre".** Orden escatológico, donde todo será "nuevo" (cfr. *Ap* 21, 1. 2. 5) o distinto, también el "vino" —signo de gozo—en la comensalía de la Bienaventuranza (vol. I, página 224). *Mt* añade: "**con vosotros**", subrayando así, como Juan (14, 3, etc.), la participación en ella de los Discípulos. Es probable que, al menos en la intención del redactor, esta segunda parte tenga *también* sentido eclesiológico, por cuanto la Pasión señala la frontera entre ambas situaciones. En la celebración eucarística de la Iglesia, con Jesús glorificado, se pregusta ya el "vino nuevo" del Reino del Padre. [Bastantes autores contemporáneos interpretan la primera parte del logion *a)* como un "voto (o declaración) de abstinencia": en signo de ardiente deseo, segura confianza y apremiante petición de que venga el Reino de Dios.

GETSEMANI

Camino del monte de los Olivos. Anuncio de la caída de los Discípulos y en especial de Pedro
(26, 30-35. Cfr. *Mc* 14, 26-31; *Lc* 22, 39 [y 22, 31-34]; *Jn* 18, 1a [y 13, 36-38])

26, 30 **Y después de cantar el Himno, salieron para el monte de los Olivos.**
31 **Entonces les dice Jesús:**
"Esta noche os escandalizaréis todos vosotros por mi causa;
porque está escrito:
'Heriré al pastor
y se dispersarán las ovejas del rebaño.'
32 **Pero después de resucitar os precederé a Galilea."**
33 **Mas Pedro le replicó diciendo:**
"Aunque todos se escandalicen por tu causa,
yo no me escandalizaré jamás."
34 **Jesús le dijo:**
"En verdad te digo que esta noche,
antes que cante el gallo, me negarás tres veces."
35 **Dícele Pedro:**
"¡Aunque tenga que morir contigo,
no te negaré!"
Lo mismo dijeron también todos los discípulos.

Versículo 30: El "Himno" pascual; es decir, la segunda parte del (gran) *Hal·lel* (= Salmos 113 [112]-118 [117], que empezaba seguramente en 114 [113 A], 1: *"Cuando Israel salió de Egipto..."*

La primera parte se cantaba después de la homilía explicativa al principio de la cena. Solían recitarlo en forma responsorial, intercalando muchas veces la exclamación *Hal·lĕlû-Yāh:* ¡alabad a Yah[veh]! Es sugestivo repasar estos salmos en sintonía con el estado de ánimo de Jesús aquella noche. El *monte de los Olivos,* a oriente de la ciudad: lugar de intensa evocación bíblico-religiosa (→ 21, 1 y 24, 3).

* * *

Texto casi idéntico al de *Mc*; algo más concreto (v. 31) y expresivo (33) en *Mt.* Predicción conjunta, camino de Getsemaní, de la "caída" de todos en general y de la de Pedro en particular. *Jn* conserva las dos predicciones separadas en el Sermón de la Cena (13, 36-38; 16, 31-32); *Lc* sólo la segunda.

La palabra "*todos*" forma inclusión en este diálogo introductorio (vv. 31 y 35) y prepara la amplia inclusión de todo el ciclo de Getsemaní (vv. 31 y 56). En comparación con *Mc, Mt* la concreta y subraya: todos *vosotros*... todos *los discípulos*... (reflejo parenético-eclesiástico).

Esta palabra ("todos") indica la *idea dominante*: la absoluta soledad del Mesías en la Pasión. Hasta aquí y a partir de Pascua (cfr. v. 32), Jesús y los discípulos forman una indisoluble unidad. En Getsemaní, la unidad es sometida a tentación y crisis.

Temas concomitantes: el pre-conocimiento por parte de Jesús de las circunstancias de su Pasión y la serena libertad al aceptarlas (→ 26, 1-2). La sumisión a la Palabra de Dios, manifestada en la Escritura (v. 31; cfr. 54). *Intención pastoral:* advertir a los candidatos al martirio que no vale de por sí sola la buena voluntad (vv. 33. 35) en orden a evitar el "skándalon" o caída a la hora de la prueba (cfr. *Mart. de S. Polic.,* 4).

Versículo 31: En cuanto al vocablo "*escandalizarse*", véase el comentario a 5, 28; 13, 57 y 18, 7-9. *Mt* concreta: "por mi causa" *(en emói* = 11, 6) y "esta noche" (cfr. 26, 56). La "caída" de los Discípulos no va a ser precisamente en la Fe, pero sí en la fidelidad. Ilustración profética, tomada de la segunda parte de "Zacarías" (13, 7 LXX). Insinuación del tema *tor.* eclesiológico: Cristo-*Pas*

Versículo 32: Anticipación (intercalada) del Mensaje de Pascua

(→ 28, 7b), conforme a la constante redaccional de que (casi) siempre que se afirma en el N. T. la muerte de Jesús se menciona simultáneamente la Resurrección.

Versículos 33-35: Prólogo a la "caída" de Pedro (cfr. 26, 75). Véase la introducción a 26, 20-25. Recordar también la escena significativa de 14, 28-31. Caso arquetípico, con intención parenética, del discípulo que todavía cuenta más con su decisión que con la gracia; pero al fin, aunque caído, el amor de Cristo en humildad le recobra (contraste con Judas). *Mt* es más simple que *Mc* en la precisión cronológica del versículo 34. [Véanse *Mc* 14, 30 y 14, 72. Dicen que, normalmente, el gallo canta tres veces: aproximadamente a las 0 horas 30 minutos, a la 1 hora 30 minutos y a las 2 horas 30 minutos. Por eso, a la "vigilia" entre las 12 y las 3 aproximadamente la llamaban "el canto del gallo" *(Mc* 13, 34).]

"Velad y orad"

(26, 36-46. Cfr. *Mc* 14, 32-42; *Lc* 22, 39-46; *Jn* 18, 1b [y 12, 27s])

26, 36 **Entonces Jesús va con ellos a una finca llamada Getsemaní, y dice a los discípulos:**
"Sentaos aquí mientras Yo voy allá a orar."
37 **Y llevándose a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y angustiarse.**
38 **Entonces les dice:**
"Mi alma está triste hasta la muerte:
quedaos aquí y velad conmigo."
39 **Y adelantándose un poco, cayó sobre su rostro orando y**
"Padre mío, si es posible, [diciendo:
pase lejos de Mí este cáliz...
Pero no como Yo quiero, sino como [quieras] **Tú."**
40 **Y se acerca a sus discípulos y los encuentra dormidos.**
Y dice a Pedro:
"¿Así no habéis podido velar una hora conmigo?
41 **Velad y orad, que no entréis en tentación:**
pues el espíritu está a punto,
pero la carne es débil."

42 **De nuevo, apartándose por segunda vez, oró diciendo:**
"Padre mío,
si este [cáliz] no puede pasar sin que lo beba,
hágase tu voluntad."
43 **Y viniendo de nuevo, los encontró dormidos, pues sus ojos estaban rendidos de pesadez.**
44 **Y dejándolos, se apartó de nuevo y oró por tercera vez, diciendo de nuevo las mismas palabras.**
45 **Entonces se acerca a los discípulos y les dice:**
"Seguid ya durmiendo y descansando...
Mirad, llega la hora
y el Hijo del Hombre es entregado en manos de los [pecadores.
46 **¡Levantaos, vamos!**
Mirad, está llegando el que me entrega."

Puente de enlace entre el ciclo de la Cena y el del Martirio. Fórmula-clave de este enlace: "beber el cáliz" (→ 20, 22s). En la redacción de *Mt* destaca en primer plano la figura de Jesús y su actitud de Hijo: querer y pedir en *espíritu,* aun contra la *carne* (cfr. v. 41), que se haga la Voluntad del Padre (→ 6, 10b). Tema concomitante: el paso angustioso de la comunidad *con los discípulos* a la soledad de la Pasión: ha venido *con ellos* (v. 36); ruega (38) y no consigue (40) que velen *con El;* insiste (41); se aparta de ellos (42); los deja (44); le abandonan (cfr. 56).

El fracaso de "los Discípulos" da a esta página de Getsemaní una acentuada tonalidad de exhortación y advertencia (que *Mt* dirige a la Iglesia que leerá su Evangelio). No le basta su buena voluntad (26, 35) al seguidor de Cristo. La Pasión realiza en misterio la crisis escatológica (cfr. intro. a 24-25), y ante ella se pone en acto la *Tentación* decisiva (→ 6, 13a). El discípulo puesto en trance de co-Pasión (16, 24) tiene que **velar** = **orar** para no sucumbir. El Maestro da lección y ejemplo. Cuando en las comunidades del siglo primero se evocaba en perspectiva discipular el paso de Getsemaní, pensarían en las persecuciones, los candidatos al martirio sin contar con la gracia, los apóstatas. Por otra parte, recuérdese la larga oración del mártir San Policarpo antes de entregarse *(Mart.* 7s).

El relato, muy elaborado, tuvo su punto de partida en el humanísimo recuerdo de la angustia hecha oración de Jesús ante la muerte. Recuerdo que también recoge el cuarto Evangelio *(Jn* 12, 27s) y la Carta a los Hebreos (5, 7). La ambientación en *Getsemaní*

sugiere una veneración, quizá litúrgica, del lugar. La interrelación de las varias tradiciones se presta a un fecundo ejercicio de crítica literaria. La estructura de *Mt* es paralela a la de *Mc*, pero mejor ordenada, simétrica, casi rítmica. A una (doble) introducción (36 + 37-38) sigue la "triple" (= *insistente*) oración y triple visita a los discípulos (39-41. 42-43. 44-46); la última introduce (45b-46) la unidad siguiente.

Versículo 36: Getsemaní: etimol. = "lagar (¿o "valle"?)-de-aceite". En la vertiente occidental del monte de los Olivos, cerca del Cedrón. "*Con ellos*". En el ciclo de la Cena con su prolongación de Getsemaní, la tradición sinóptica pone con insistencia en la superficie redaccional el tema de la unión de los Discípulos "con Jesús" y de Jesús "con ellos". *Mt* es el que más lo acentúa, sobre todo en Getsemaní. Analícense los siguientes textos: *Mt* 26, 18 par. 20 par. 23 par. 29. 36. 38. 40; *Mc* 14, 18. 33 y *Lc* 22, 15. 28. Será una de las ideas básicas del Sermón de la Cena según *Jn*. En *Mt* corresponde a un aspecto característico de su Eclesiología (→ 1, 23 y 28, 20), que ilumina con luz difusa todo el Evangelio. En Getsemaní hace de "los Discípulos" una transparencia de la Iglesia, a la que se exhorta a no dormir, sino velar y orar *con* [la asistencia eficaz de] *Jesús* para no sucumbir en la Tentación.

Versículos 37-38: Segunda introducción. Paralelismo-contraste con el preludio de la Transfiguración (17, 1). **Pedro,** que acaba de prometer especial fidelidad (26, 33. 35) y "**los dos hijos de Zebedeo**" (alusión formal a 20, 20ss) que se ofrecieron a "beber el cáliz". Jesús expresa su *angustia mortal* con palabras que reflejan las del *Sal* 41, 6 LXX (y de *Jon* 4, 9).

Versículo 39: Primer recurso a la oración. Gesto latréutico (*Gén* 17, 3). Actitud de amor y obediencia filial concentrada en el vocativo: "**Padre**" (→ 6, 9b) y en el condicionamiento de la petición a su Voluntad (→ 6, 10b).

Versículos 40-41: Primera visita a los discípulos. Uno de los casos excepcionales en que *Mt* presenta a Jesús "acercándose a" ellos (→ 28, 18), y no viceversa. Tema de la necesaria *vigilancia* (idea central de la vertiente parenética del Sermón escatológico: → 24,

42). La vigilancia se realiza en (y prácticamente se identifica con) la *oración.*

La oración recomendada a los Discípulos se encuadra en el "temario" (vol. I, págs. 323s) del *padre nuestro* (→ 6, 13a). Resistir al Tentador no es sólo la finalidad (= orad *para*...) sino el contenido mismo (= orad *que*...) de la oración (en cuanto a este sentido de la conjunción *hína,* cfr. *Mc* 13, 18 y 14, 35; *Lc* 22, 40 y 22, 46).

La razón de la necesidad de orar es bíblico-antropológica: la debilidad de la "**carne**". O sea, de la *persona humana* en su caducidad y propensión al pecado (Cfr. comentario a 19, 6). Para no ser dominada por el mal, necesita que Dios ponga en ella el "**espíritu**" que la dé fuerza, la eleve y la oriente hacia el bien (cfr. *Sal* 51 [50], 12-14). Por Voluntad superior, este "*espíritu*", que está en el hombre pero es de orden divino, sólo prevalece sobre la "*carne*" si se ejercita en vigilancia y (=) oración.

Versículo 42: segundo recurso a la plegaria, que *Mt* redacta en sintonía con el *Padre nuestro* (= 6, 10b). Positiva aceptación en actitud obediencial: no pide formalmente el "cáliz", pero pide que se realice la Voluntad del Padre, sabiendo que quiere dárselo.

Versículo 43: Segunda visita. Intermitencia producida por los dos centros de atracción: el Padre y la comunidad con "los Discípulos", ya casi interrumpida. El *sueño* (= no-vigilancia) es signo precursor del abandono.

Versículo 44: Sólo *Mt* señala *explícitamente* el tercer recurso a la oración. Triple (= insistente) súplica también en *2 Cor* 12, 8 (situación análoga: no se concede el alivio de la carne, pero se da la fuerza del espíritu).

Versículos 45-46: Ultima visita a los discípulos. Ha pasado el tiempo de prepararse para la Tentación, que los va a sobrecoger indefensos. Reproche irónico: "*podéis dormir*..." (= ya es inútil velar). [También se podría traducir en indicativo: "así, pues, dormís y descansáis..." (mejor aún en tono interrogativo)]. Tema de "**la Hora**" (vocabulario escatológico) como en San Juan (13, 1, etc.). **El Hijo del Hombre es entregado:** recapitulación de todas las predicciones de la Pasión (→ 17, 22). **Levantaos, vamos:** acti-

tud decididia, en contraste con la angustia inicial; comparar con *Jn* 14, 30-31.

Jesús entregado por Judas
(26, 47-56. Cfr. *Mc* 14, 43-50; *Lc* 22, 47-53; *Jn* 18, 3-12)

26, 47 Estaba aún hablando y he aquí que vino Judas, uno de los Doce, y con él mucha gente con espadas y palos, de parte de los jefes sacerdotales y los Ancianos del Pueblo.
48 El que lo entregaba les había dado una contraseña, diciendo:
"Al que yo bese, es El: prendedlo."
49 Y al punto, acercándose a Jesús, dijo:
"¡Salve, Rabí!"
Y lo besó.

50 Mas Jesús le dijo:
"Amigo, a lo que has venido..."
Entonces, acercándose, echaron mano a Jesús y lo prendieron.

51 Y he aquí que uno de los que [estaban] **con Jesús, echando mano a su espada la sacó, y asestando un golpe al criado del sumo sacerdote, le cortó la oreja.**
52 Entonces le dice Jesús:
"Vuelve la espada a su sitio:
que todos los que empuñan espada,
a espada perecerán.
53 ¿O piensas acaso que no puedo rogar a mi Padre,
y pondría a mi disposición ahora mismo
más de doce legiones de ángeles?
54 Pero ¿cómo se cumplirían las Escrituras
de que tiene que suceder así?"
55 En aquella hora, Jesús dijo a la gente:
"¡Como tras un bandido habéis salido con espadas y palos
para apresarme a Mí!
Cada día me sentaba en el Templo a enseñar,
y no me prendisteis.

56 **Mas todo esto ha sucedido**
para que se cumplan las Escrituras de los [profetas."

Entonces todos los discípulos, abandonándole, huyeron.

Comienza el relato de la Pasión. Acta de mártir con tres fases: prendimiento, proceso, ejecución. En el *prendimiento,* Mateo subraya una vez más la pre-sciencia y serena libertad con que Jesús acepta la Voluntad del Padre manifestada en las Escrituras. Casi la mitad del texto son palabras del Señor: a Judas (50), al de la espada (52-54), a la gente armada (55-56).

Versículos 47-49: En cuanto a los responsables de la acción, nótese la continuidad con → 26, 3. 14. 16. En los tres Sinópticos, el beso de Judas inaugura la Pasión. "Escándalo" impresionante, que seguramente consideraban arquetipo del cristiano apóstata y traidor (→ 24, 10). *Mt* hace hablar a Judas ("Rabí..."; cfr. 26, 25) como un extraño a la Comunidad. El beso como saludo era signo normal de buena relación.

Versículo 50: Palabra a Judas. El Señor manifiesta su conocimiento previo de la traición. Vocativo *hetaîre* (cfr. 20, 13) que une el afecto al reproche. Frase elíptica: *eph'hò párei.* Probablemente exclamativa: **¡para qué** [acción tan indigna] **has venido!...** (sentido análogo al de *Lc* 22, 48). Se dan otras numerosas interpretaciones; bastantes suplen un imperativo: vgr. [haz (o "hágase") aquello] *para lo que has venido* (cfr. *Jn* 13, 27b).

"Echaron mano" (... *tàs kheîras:* → 17, 22). **Lo prendieron:** *ekrátēsan,* palabra-clave del contexto (vv. 48. 50. 55. 57; cfr. 21, 46 y 26, 4). Momento decisivo para el mártir: la privación de la libertad.

Versículo 51: En escena, la tentación de la resistencia. La protagoniza" uno de los que *con Jesús":* ver comentario a versículo 36. (Según *Jn* 18, 10 era Simón Pedro: nuevo signo de "incomprensión": → *Mt* 16, 23.)

Versículo 52: Palabras de Jesús al de la espada (cfr. *Lc* 22, 38). Un imperativo y tres razones. *a) Imperativo* (cfr. *Lc* 22, 51a) enérgico, concreto, inmediato (la espada en "*su*" sitio...). *b)* Razones

(sólo *Mt*). *Primera:* aplicación del principio "medida por medida" (vol. I, pág. 391). Sentencia de corte proverbial (cfr. "quien a hierro mata a hierro muere"), cuyo paralelo más aproximado está en el Targum de *Is* 50, 11. Cfr. también *Gén* 9, 6. Más que a la reacción natural de alternancia en cadena que suelen provocar los actos y situaciones violentas en el orden humano, Jesús se refiere al orden judicial divino ("medida [de Dios contigo] por [tu] medida [con los demás]") con que se aplicará al violento su correspondiente sanción *escatológica* (de la que, eventualmente, la temporal será un signo). A nivel de redacción, *Mt* alude a la tentación de violencia en que consintieron, por ideal teocrático, y de la que fueron víctimas (año 70) tantos judíos de su época, y aconseja o atestigua la no-colaboración de los cristianos. Otros textos sobre el espíritu evangélico de no-violencia: *Mt* 5, 39; *Rom* 12, 17-21; *1 Pe* 2, 23; 3, 9. *Segunda razón:* la absoluta confianza en la protección liberadora de su Padre cuando y como quiera. Expresa la idea en forma gráfica y popular. ["Doce": ¿contraste irónico con los "doce discípulos"?; "legiones" = multitud (*Mc* 5, 9). Terminología castrense romana (cada legión, unos 6.000 hombres): ¿sugerencia intencionada de que serían inútiles, si Dios quisiese, las fuerzas del imperio?] Tercera razón: "**tiene que**" (*deî* → 16, 21) realizarse la Escritura, documento de la Voluntad del Padre.

Versículos 55-56a: Palabras a la gente armada. "**En aquella hora...**" (→ 18, 1): probable énfasis especial en la palabra "hora" (cfr. *Lc* 22, 53b). "Un **bandido**": probablemente en sentido vulgar (aunque no es inverosímil el de: cabecilla de una rebelión). Acusación de falsedad y cobardía. Alusión al previo magisterio popular *asiduo* en el Templo ("**me sentaba**" → 5, 1; "**cada día**"), no documentado en los Sinópticos más que por *Lc* 21, 37s.

Reiterada profesión de obediencia al destino prenunciado en las Escrituras. Fórmula análoga a 1, 22 (palabras de Jesús o, quizá, del evangelista).

Versículo 56-b: Apenas entra en la pública humillación, preso como un bandido el Mesías es *abandonado* por "**todos**". *Mt* subraya: "**los discípulos**" (cfr. coment. a vv. 31-35). Se consuma el "escándalo" anunciado en el versículo 31.

JESUS, EL MESIAS HIJO DE DIOS, JUZGADO Y SENTENCIADO A MUERTE POR EL CONSEJO SUPREMO DE LOS JUDIOS

CAMINO DEL PALACIO DE CAIFÁS
(26, 57-58. Cfr. *Mc* 14, 53-54; *Lc* 22, 54-55; [*Jn* 18, 13s. 15s. 24])

26, 57 **Los que prendieron a Jesús lo llevaron a casa de Caifás, el sumo sacerdote, donde se habían reunido los escribas y los Ancianos.**
58 **Pedro le seguía de lejos hasta el palacio del sumo sacerdote; y, entrando dentro, se sentó entre los criados para ver el desenlace.**

Versículos 57-58: *Itinerario de transición* entre la escena del prendimiento y la del proceso. Todo el relato de la Pasión está articulado mediante breves "itinerarios"; a partir de este momento ya son los demás quienes "llevan" a Jesús, privado de libertad (cfr. 27, 2. 31).

Los cuatro evangelistas ponen aquí en paralelismo el camino de Jesús mártir y el de Pedro espontáneo "seguidor" (contra la indicación del Maestro según *Jn* 13, 36s). Los tres Sinópticos notan, además, que le seguía "*de lejos*". Intencionada referencia parenética al tema del *Seguimiento* (→ vol. I, págs. 457-461), destacando la inútil buena voluntad de la "carne débil" (→ 26, 41), que preludia la inmediata caída. Este paralelismo del camino prepara el del proceso, donde formarán antítesis el testimonio de Jesús y el contratestimonio de su primer discípulo.

El texto de *Mt* coincide en sustancia con el de *Mc,* con bastantes

matices diferenciales. P. ej., el de que los sanedritas ya estaban previamente *reunidos* (→ 26, 3-4) cuando llegó el reo. Y la indicación explícita del nombre del Pontífice (= 26, 3). [En un hipotético relato arameo, la forma del nombre subyacente a su helenización *Kaiáfas* resultaría casi una paronomasia con la de *Kefas* = "Pedro"]. Según *Jn*, Jesús fue llevado primero a la presencia de Anás, suegro de Caifás. *Anás* (abrev. de "Ananías") había sido sumo pontífice a partir del año 6; aunque depuesto oficialmente el año 15 por el prefecto romano Valerio Grato, seguía ejerciendo una influencia decisiva en la clase sacerdotal y, por tanto, en el Sanedrín.

ACUSACIÓN, INTERROGATORIO, CONFESIÓN, SENTENCIA
(26, 59-66. Cfr. *Mc* 14, 55-64; [*Lc* 22, 66-71]; [*Jn* 18, 13-14. 19-24])

26, 59 **Los jefes sacerdotales y el sanedrín en pleno buscaban**
un falso testimonio contra Jesús para poder darle muerte,
60 **y no lo encontraron por más que compareciesen muchos**
falsos testigos. Pero al fin comparecieron dos,
61 **que dijeron:**
"Este afirmó:
Puedo destruir el Templo de Dios,
y en tres días edificarlo."
62 **Y el sumo sacerdote, levantándose, le dijo:**
"¿No respondes nada?
¿Qué hay de lo que éstos atestiguas contra Ti?"
63 **Pero Jesús callaba.**
Y el sumo sacerdote le dijo:
"Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas
si Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo."
64 **Dícele Jesús:**
"Tú lo has dicho.
Y aún os digo:
a partir de ahora veréis al Hijo del Hombre sentado a
[la diestra del Poder
y viniendo sobre las nubes del cielo."
65 **Entonces el sumo sacerdote rasgó sus vestiduras, di-**
[ciendo:
"¡Ha blasfemado!

¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?
¡Ahora mismo acabáis de oír la blasfemia!
66 **¿Qué os parece?"**
Y ellos respondieron diciendo:
"Es reo de muerte."

Síntesis casi esquemática de un "proceso" contra Jesús: está reunido el Sanedrín o tribunal supremo; comparecen testigos; el acusado no se defiende; interrogatorio y confesión; proclamación del delito; sentencia unánime. El relato está delimitado por una *inclusión* que estigmatiza la actitud de pre-juicio por parte del Consejo y advierte como una flecha indicadora el presentido fin de esta "acta de mártir": "se reunieron *para darle muerte*" (59) y terminan diciendo: "es reo de *muerte*" (66). Se cumple la predicción de 20, 18.

Si esta sesión fuese un juicio en sentido forense, estaría plagado de irregularidades, conforme han puesto en evidencia especialistas en derecho de la época. El esquema cronológico de Jaubert (26, 17) suprimiría algunas al suponer que la vista de la causa no se tuvo de noche sino de día (durante el miércoles) y que la sentencia no se dio al acto sino en la jornada siguiente.

Pero las diligencias de los responsables judíos no constituyeron, seguramente, un acto jurídico formal. Se reunirían los ya previamente comprometidos. La inmediatez de la Pascua y la carga afectiva popular en torno al Profeta de Nazaret aconsejaban clandestinidad, rapidez y hechos consumados. Es muy probable que los romanos se habían reservado el *jus gladii;* en tal situación habría sido inútil y hasta humillante para un tribunal judío dictar *oficialmente* una sentencia de muerte con intención de que se cumpliera.

Su preocupación debía concentrarse en asegurar el éxito de una petición de justicia a Pilato. Harían falta testigos, razones convincentes; sería oportuna una declaración inequívoca del propio acusado. El procedimiento ante las supremas autoridades religiosas pudo tener cierto énfasis, que remedase el de un auténtico "proceso".

La escenografía literaria de Mateo = Marcos acentúa esta impresión. Luego mencionarán otra sesión de trámite por la mañana *(Mt* 27, 1 par). Lucas resume todo el "proceso" judío en esta (única) sesión de madrugada. Juan añade, no sin realismo, un previo interrogatorio nocturno en casa de Anás. Diversas maneras de constatar

este necesario primer paso antes de la decisiva acción jurídica civil. Y de ilustrar en forma de narración catequética lo que afirmaba el kerigma cristiano: que dirigentes judíos tuvieron una gran responsabilidad, moralmente principal, en la muerte de Jesús *(1 Tes* 2, 15; *Act* 2, 23. 36; 3, 13-15; 4, 10; 5, 30; 7, 52; 10, 39; 13, 28).

El primado de inmediata responsabilidad correspondió a la casa de Ananos, la prepotente entre las tres o cuatro que dominaban en la aristocracia sacerdotal. Anás era su jefe nato, y Caifás el instrumento. Justificarían la acción contra Jesús con razones de *celo* teológico, en el que confluían sectores tan antagónicos como el suyo y el de los fariseos y "escribas". De los motivos reservados, ninguno pesaría tanto como el de mantener un usufructo de ventajas en torno a la sacralidad del Templo, improrrogable si las ideas de Jesús llegasen a hacerse carne viva en el pueblo.

Versículos 59-61: *Deposición de los testigos* (sólo en *Mt* y *Mc).* A diferencia del texto paralelo de *Mc,* la redacción de *Mt: a)* afirma explícitamente que desde el principio buscaban un *falso testimonio; b)* da por supuesto que en cuanto al logion sobre el Templo hubo coincidencia de *dos* [no falsos] *testigos* (coincidencia que, según la Ley, tenía fuerza probativa: *Dt* 19, 15); *c)* presenta el logion del Templo no directamente como amenaza de un hecho ("destruiré..."), sino como afirmación de un Poder *("dýnamai...").* Por tanto, se le acusa de haberse declarado *Señor* (divino) *del Templo.* La adjuración y confesión de los versículos 63-64 siguen como una consecuencia lógica. Otros textos convergen en la convicción de que Jesús se refirió en alguna(s) ocasión(es) a una próxima destrucción del Templo, relacionada con su persona y misión (23, 38; 24, 2; 27, 40 y sus paralelos; *Jn* 2, 19; *Act* 6, 14). Ello ofendía el sentimiento nacional-religioso (antecedente bíblico en el capítulo 26 [33] de Jeremías). La expresión: *"en tres días..."* alude, en la intención del redactor, al tema de la Resurrección. Y por tanto, implícitamente, al tema: Jesús = *"Templo".*

Versículos 62-63a: *Pregunta del Pontífice y respuesta de Jesús.* Redacción paralela a la de *Mc.* Aparte la razón jurídica del *silencio* de Jesús indicada en el cuarto Evangelio *(Jn* 18, 20-21: es a los verdaderos testigos a quienes habría que interrogar), la reflexión cristiana contempló en él un rasgo del Siervo según Isaías (53, 7; cfr. *Act* 8, 32) e hizo constar explícitamente este silencio en

diversos momentos de la Pasión (*Mt* 27, 12. 14 par; *Lc* 23, 9; *Jn* 19, 9). Norma también de ejemplaridad para los mártires cristianos sometidos a interrogatorio.

Versículos 63b-64: *Adjuración del Pontífice y respuesta de Jesús.* Mateo redacta este momento decisivo en intencionado paralelismo temático y formal con la *confesión* de Pedro junto a Cesarea de Filipo. El sumo sacerdote "conjura" *(exorkídsō...)* al reo a que se constituya ante Dios testigo de sí mismo. Las palabras de la pregunta anticipan virtualmente la respuesta y, por tanto, están en clave del vocabulario cristológico de la Iglesia que lee el Evangelio. No hace al caso investigar en qué sentido pudo entender Caifás los términos "mesías" e "hijo de Dios"; el Evangelio no registra su voz, sino que levanta acta del martirio de Jesús a fin de que sus seguidores sean confirmados en la Fe de que El es verdaderamente "**el Mesías, el Hijo de Dios vivo**" (→ 16, 16). También en el acta martirial del diácono Esteban, el momento culminante la afirmación de la Fe cristológica (*Act* 7, 56), que al punto será rubricada con su sangre. En el diccionario de Mateo, la respuesta "**tú lo has dicho**" es objetivamente afirmativa (= 26, 25; cfr. 27, 11 y *Jn* 18, 37), dejando entrever cierta reserva o desagrado en cuanto a la forma (tal vez inoportuna, equívoca o capciosa) con que se ha preguntado. Por eso sigue al punto una conjunción ilativa *(plēn...)* que, a partir de la declaración ya hecha, la confirma y corrobora desde otra perspectiva exenta de ambigüedad. Este complemento de la "confesión" de Jesús se formula también con el lenguaje de la Fe-hecha-esperanza de la primitiva Iglesia (como la ya citada confesión de Esteban: *Act* 7, 56). Se concentra en él la última lección del Magisterio de controversia en el Templo (→ 22, 41-45) y el tema central del Sermón escatológico (cfr. 24, 30). A la iglesia que lee el Evangelio (en cuyo lenguaje está redactado este aserto) no le cabe duda de que Jesús refiere a Sí mismo cuanto dice del trascendente celeste "*Hijo del Hombre*" según Daniel (→ 16, 13). A su figura apocalíptica se une la profético-regia del "Mesías" en cuanto *Hijo de David y Señor a nivel divino* según el Salmo 110 [109]: "sentado a la diestra del Poder" (e. d.: del Todopoderoso; el reo evita religiosamente la pronunciación directa del Nombre de Dios; cfr. vol. I, pág. 159). La actual presencia humilde de Jesús plasma la imagen del *Siervo* según Isaías. Así convergen en este momento central del "proceso" todas

las líneas fundamentales de la *Cristología evangélica.* "**A partir de ahora...**" presenta una vez más (→ 23, 39) la Pasión como frontera entre la humillación y la Gloria. "**Veréis...**": en el sentido hebraizante = *experimentaréis.* Posible eco lejano de *Zac* 12, 10 (cfr. 23, 39 y 24, 30). A partir de Pascua, la misma historia es ya epifanía de Cristo glorioso. Anticipación o continua convergencia hacia la Gloria total de la "Parusía".

Versículos 65-66: *Veredicto y sentencia.* El texto de *Mt* acentúa la acusación de flagrante delito de "blasfemia". El presidente constituye testigos a los demás jueces. Dramatiza el veredicto con el patético gesto de rasgarse las vestiduras (antiguo signo de extraordinario dolor al saber o presenciar una desgracia; vgr. *2 Sam* 1, 11; *Job* 1, 20; 2, 12, etc.). De conformidad con la Ley *(Jn* 19, 7; cfr. *Lev* 24, 11-16) el Consejo declara corporativamente que el reo merece la muerte.

Juan anticipa y resume el "proceso" a Jesús en un diálogo de controversia en el Templo *(Jn* 10, 24-33). La "blasfemia" (cfr. *Mt* 9, 3 par) consiste en afirmar de Sí mismo, por encima del impreciso título de "Mesías", que está *en situación de igualdad* con Dios, como Hijo suyo. Según la Ley *(Lev* 24, 16), el blasfemo debía ser ejecutado por lapidación.

* * *

La "sentencia" de aquel concreto grupo de aristócratas judíos realizó el momento trágico de la parábola de los viñadores rebeldes (21, 38s). El kerigma cristiano le atribuyó, no sin fundamento, la responsabilidad de la muerte en cruz del Mesías. Tema doloroso, que ha servido muchas veces de pretexto a equívocos y generalizaciones injustas. La Declaración "*Nostra aetate*" del Concilio Vaticano II formuló con palabra oportuna la exacta realidad (núm. 4).

ULTRAJES AL MESÍAS PROFETA
(26, 67-68. Cfr. *Mc* 14, 65; *Lc* 22, 63-65 [*Jn* 18, 22])

26, 67 **Entonces le escupieron a la cara y le dieron de bofetadas. Y algunos se pusieron a golpearle,**
68 **diciendo:**
"Adivínanos como profeta, oh Mesías:
¿quién es el que te ha pegado?"

Versículos 67-68: Instantánea realista de las *humillaciones* del Siervo de Yahveh, con alusión concreta al texto de Isaías (50, 6 LXX). Las burlas y malos tratos han sido en todas las épocas una circunstancia tristemente "normal" de situaciones análogas. Al poner los verbos sin sujeto (cfr. *Lc), Mt* parece involucrar en las injurias del primer inciso a los mismos miembros del Consejo que ha dado la sentencia. En el escarnio del segundo inciso (parodia del juego: adivina quién te dio), el motivo central va indicado por la palabra en que coinciden los tres Sinópticos: "*prophēteuson*": di como *Profeta*... Reflejo de la opinión popular sobre Jesús (21, 11). *Mt* añade el título "*Khristé*" (única vez que está en vocativo en todo el N. T.), indicando cierta continuidad entre esta burla y la precedente adjuración y confesión.

NEGACIÓN Y DOLOR DE PEDRO
(26, 69-75. Cfr. *Mc* 14, 66-72; *Lc* 22, 56-62; *Jn* 18, 17-18. 25-27)

26, 69 **En esto, Pedro estaba sentado fuera, en el patio. Y se le acercó una criada diciendo:**
"Tú también estabas con Jesús el Galileo."
70 **Mas él lo negó delante de todos, diciendo:**
"No sé de qué hablas."

71 **Al salir hacia el portal, le vio otra. Y dice a los que** [andaban] **por allí:**
"Este estaba con Jesús el Nazareno."
72 **Y otra vez lo negó con juramento:**
"¡No conozco a ese hombre!"

73 **Poco después, los que estaban allí se acercaron y dijeron a Pedro:**
"Cierto que tú también eres de ellos:
¡si hasta tu acento te pone en evidencia!"

74 **Entonces empezó a echar imprecaciones y a jurar:**
"¡No conozco a ese hombre!"
Y en seguida cantó un gallo.
75 **Y Pedro se acordó de aquellas palabras que Jesús le había dicho:**

"Antes de que cante el gallo,
me negarás tres veces."
Y saliendo afuera, lloró amargamente.

Véase la introducción a 26, 20-25 y el comentario a 26, 33-35. Para quienes leían la Pasión en la antigua Iglesia perseguida, Pedro encarnaba en arquetipo la no irreal experiencia del cristiano en trance de confesar como mártir a Cristo, "caído" en la prueba, penitente y rehabilitado. Getsemaní anticipó la razón profunda de esta entrada y caída en Tentación (→ 26, 41). Es transparente la finalidad parenética de la presente historia, que debió de ser en su origen un testimonio autobiográfico de infalsificable realismo.

Sin buscar una exactitud de reportaje, los cuatro evangelistas coinciden en montar la escena de modo que el discípulo, conforme al previo aviso (24, 34 par), niega a Jesús en *tres* momentos distintos. El número tres es manera convencional de expresar la intensidad o grado superlativo de la acción. [Aludiendo al "proceso" de un candidato a mártir, tal vez refleja también la reiterada (¿triple?) pregunta que solía hacer el magistrado para que el reo, con plena responsabilidad testimonial, confesase o negase su Fe. Cfr. vgr. el *Martirio de San Policarpo* 9-12.]

La redacción de *Mt* se caracteriza por la sobriedad, atención a lo esencial y ordenado *crescendo* en la gravedad de la situación.

Versículos 69-70: Primer momento. Los cuatro evangelistas indican, como primera protagonista del "interrogatorio", a una *paidískē* o criada *(Mc:* "del sumo sacerdote"; *Jn*: "la portera"). Ironía que pone en evidencia la debilidad (→ 26, 41) del que ante la prueba o Tentación sólo cuenta consigo (26, 33. 35). *Mt* acentúa: "*negó delante de todos*"; contrastar con → 10, 33: fracaso radical del testigo-confesor.

Versículos 71-72: Segundo momento. Nótense las denominaciones gentilicias de Jesús: el *Galileo* (en el v. 69; cfr. 21, 11 y *Lc* 23, 6) y el *Nadsōraîos* (→ 2, 23), que eran también denominaciones de los cristianos por parte de los judíos en la época de la composición del Evangelio. *Mt* subraya: "negó *con juramento*" (cfr. 5, 34ss).

Versículos 73-74a: Tercer momento. *Mt* es el único que nota

explícitamente el acento dialectal de Pedro. El *crescendo* de la "caída" llega a su ápice. En el versículo 74a, algunos códices minúsculos incorporan o citan el texto del Evangelio "*ioudaïkón*" (= según los Hebreos), que recapitula lacónicamente los tres momentos de este crescendo: "Y negó (1.º) y juró (2.º) y maldijo (3.º *katērásato)*". En *Mt,* el verbo "maldecir" es excepcionalmente intenso: *katathematídsein.* [Pensando en el trasfondo alusivo al cristiano apóstata en un interrogatorio, el complemento de este verbo sería "Jesús": cfr. *1 Cor* 12, 3a y *Mart. de San Policarpo* 9, 3.]

Versículos 74b-75: Conversión y penitencia, descritas con lacónico realismo. Sobre el canto del gallo, cfr. coment. a 26, 33-35. Se observa aquí uno de los varios contactos literarios entre *Mt* y *Lc,* que hay que tener en cuenta al estudiar el problema sinóptico. Misma expresión *pikrôs klaíein* (llorar amargamente) en *Is* LXX 22, 4 y 33, 7. *Jn* omite aquí la conversión de Pedro, que evocará luego en una sugestiva escena del capítulo 21 (vv. 7 y 15-17). En la temática general de la Pasión, la "salida afuera" de Pedro consuma la absoluta *soledad* de Jesús.

Jesús entregado por los representantes del Sanedrín a Pilato
(27, 1-2. Cfr. *Mc* 15, 1; *Lc* [22, 66]; 23, 1; *Jn* 18, 28)

27, 1 **En cuanto amaneció, todos los jefes sacerdotales y los Ancianos del Pueblo tuvieron consejo contra Jesús para darle muerte.**
2 **Y, atándole, lo llevaron y entregaron a** [Poncio] **Pilato, el gobernador.**

Versículos 1-2: Reaparece el tema **entregar** (→ 17, 22), hilo conductor de toda la Pasión. Se realiza lo programado en su tercera profecía: "le entregarán *a los paganos*" (20, 19a). Suprema injuria al Mesías de Israel.

Reunión matutina, que debió de ser la única oficialmente formal. En realidad, de puro trámite. En contraste con *Mc,* Mateo suprime la asistencia de los "escribas" (cfr. 26, 57) e introduce aquí el adjetivo *todos* que omitió en 26, 66; un indicio más de su interés en acentuar la máxima responsabilidad de la clase sacerdotal.

Entra en escena *Pontius Pilatus*. Sólo *Mt* le llama (aquí y otras siete veces) *ho hēgemōn,* en el sentido genérico que damos, al traducirlo, a la palabra "gobernador". Exactamente era *Praefectus Iudaeae,* según la inscripción de Cesarea, único testimonio arqueológico de su nombre y oficio. Los evangelistas lo llaman habitualmente *Pilato,* sin más; fuera del círculo cristiano pocos se hubieran enterado, ya entonces, de quién se trataba, pues la triste celebridad le viene únicamente de su intervención en el proceso de Jesús. Las pocas alusiones extraevangélicas a su persona y acción le suponen orgulloso, arbitrario y cruel.

Remordimiento y desesperación de Judas
(27, 3-10)

27, 3 **Entonces Judas, el que le entregó, al ver que lo habían condenado, movido por el remordimiento, devolvió las treinta monedas de plata a los jefes sacerdotales y a los Ancianos,**

4 **diciendo:**
"He pecado entregando sangre inocente."
Pero ellos dijeron:
"¿A nosotros qué? ¡Tú verás!"

5 **Y arrojando las monedas en el Templo, se retiró; fue [y se ahorcó.**

6 **Los jefes sacerdotales, recogiendo las monedas, di- [jeron:**
"No es lícito echarlas en el tesoro de las ofrendas,
pues son precio de sangre."

7 **Tuvieron consejo y compraron con ellas el Campo del Alfarero para sepultura de los forasteros.**

8 **Por eso aquel campo se ha llamado "Campo de Sangre" hasta el día de hoy.**

9 **Entonces se cumplió el oráculo de Jeremías profeta, [que dice:**
"Y tomé las treinta monedas de plata,
el precio del apreciado,
al que apreciaron hijos de Israel;

10 **y las di por el Campo del Alfarero,**
tal como me lo ordenó el Señor.”

Desesperación de Judas, en simetría de antítesis con la penitencia de Pedro. Sin paralelo en los demás evangelistas. En la transparencia significativa del relato de la Pasión, Judas encarna la figura del discípulo apóstata y traidor (cfr. *Mart. de San Policarpo,* 6). Mateo recoge y elabora una tradición parenética que corría en torno a su muerte; tradición que recogen también, en otra forma, los Hechos de los Apóstoles (1, 18-20) y más tarde, groseramente deformada, un texto atribuido a Papías de Hierápolis *(fragm.* 3).

Mateo ilumina este interludio narrativo con una de sus “citas” bíblicas de *plenitud* (vol. I, págs. 83-87), que condensa reminiscencias de diversos pasajes. La redacción de este texto profético está “actualizada” al servicio de la narración evangélica; narración que, a su vez, está condicionada por el texto profético (cfr. vol. I, pág 60). Se respira el ambiente de una homilía midrashizante en torno a un texto targumizado.

Conforme al método de *encadenamiento temático* que hemos notado otras veces en Mateo, ésta es una unidad de *transición* y *continuidad* entre el proceso ante Caifás y el proceso ante Pilato. En cuanto al primero, acusa la injusticia de la sentencia. El tema central es el de la **sangre inocente.** Judas la ha vendido. Los otros la han comprado conscientemente, y no aceptan volver atrás. Todos reconocen su delito y la inocencia de Jesús. La *sangre inocente* va a ser centro de la subsiguiente escena en el Pretorio (27, 24-25).

Recapitulando: este intermedio redaccional de Mateo responde a un triple motivo: cristológico, discipular, polémico.

a) La perspectiva dominante es la *cristológica.* Judas trágica (vv. 4a. 5) y los otros cínicamente (vv. 4b. 6), proclaman la inocencia del que han traicionado y condenado: el Justo-víctima por excelencia. Pero todo cuanto sucede corresponde a una superior programación profética; es decir, a una Voluntad divino-paterna (cfr. 26, 53-54).

b) El fracaso de Judas ofrece motivo de reflexión *discipular.* Su inútil dolor y suicidio es un grito a la fidelidad de cuantos pudieran sentirse tentados de entrar en trato, como él, con algún “sanedrín”.

c) En clave *polémica* (y preparando el violento diálogo de los versículos 20-25) estas líneas cargan la responsabilidad determi-

nante de la muerte de Cristo sobre hijos de Israel (v. 9: no sobre *los* hijos de Israel).

En un análisis de estructura literaria destacarían como elemento "protagonista" de este interludio *las treinta monedas*. Tema propio de *Mt,* preparado ya desde la entrada en escena de Judas (26, 15).

Versículos 3-5: *Judas devuelve las treinta monedas*. Mateo escenifica en su predilecta forma literaria de diálogo la *metaméleia* de Judas; es decir, su arrepentimiento, remordimiento o "cambio de centro de interés", que le salvaba si hubiera sido "según Dios" *(2 Cor* 7, 9-10) y por no serlo le llevó a la perdición. Su "**¡he pecado!**" coincide con los grandes ejemplos bíblicos de la penitencia *(2 Sam* 12, 13; 24, 10; *Sal* 50 [51], 6; *Lc* 15, 21...) sólo en la letra. Al intercalar *Mt* la escena en este momento crítico del drama, presenta a Judas como si antes no hubiese previsto la sentencia de muerte y ahora intentase un imposible recurso; el fracaso le hunde en la desesperación.

Dado el habitual arte mateano de componer de manera que en su texto se transparenten alusiones del de la Biblia, es probable que en su gesto de arrojar las monedas al Santuario *(eis tòn naón)* haya una alusión al libro de Zacarías (11, 13a lec. var.), y que la escueta noticia del suicidio de Judas refleje literariamente la del de Ajitofel, traidor a David *(2 Sam* 17, 23). El que a los impíos (sobre todo a los perseguidores de los justos) les espera un mal fin ya era entonces un antiguo lugar común de catequesis moral.

El motivo dominante en la redacción del desesperado recurso de Judas es el de dar testimonió a favor de la **sangre inocente**. La Biblia alude muchas veces al enorme crimen de quien la derrama *(Dt* 27, 25, etc.), sobre todo en el libro de *Jeremías* (19, 4 y 2, 34; 7, 6; 22, 3; 22, 17; 26 [33], 15).

Versículos 6-8: *Las treinta monedas en manos de los sacerdotes*. Reiterada insistencia sobre el tema de la sangre (que prepara el momento trágico de 27 25): "**precio de sangre**" (6), "**campo de sangre**" (8). *Mt* concentra toda la responsabilidad sobre la clase sacerdotal (como en 26, 14s). También ellos reconocen la *inocencia* de aquel cuya sangre va a ser derramada: *Mt* quiere poner a plena luz que para muchos fue consciente el pecado de dar muerte al *Justo*. El "precio de su sangre" profanaría (como un salario

impuro: *Dt* 23, 19 [18]) la santidad de la *korbanāh* o tesoro del Templo... Nueva reunión o consejo, en el que deciden destinar las treinta monedas a la compra del "campo del alfarero" (comparar con *Jer* 32 [39], 7-9). Diríase que el redactor "escenifica" una opción de crítica textual sobre el texto de *Zac* 11, 13b: *no* al *'ôṣār* o "tesoro" (lectura del Targum y la versión siríaca), sino al *yôṣēr* o "alfarero" (lectura del hebreo masorético; connota un gesto despreciativo). Además, la mención del alfarero o *yôṣēr* evoca, por asociación verbal, el capítulo 18 (vv. 2. 3, etc.) y, sobre todo, el 19 (vv. 1 y 11 hebr.) de *Jeremías.*

El hecho de que el campo sirva de cementerio para los forasteros podría interpretarse como acto y signo de gesto de misericordia. Pero es más probable, por contexto, que sugiera un mal augurio, en consonancia con el amenazador signo profético de *Jeremías* 19, 1-13. Esta profecía de Jeremías, que conviene leer, sirve imaginativamente de telón de fondo al midrásh de Mateo sobre la inversión de las treinta monedas en el "Campo de Sangre". La tradición situó este campo en el mismo fatídico ambiente del gesto de Jeremías, al sur de Jerusalén, junto al valle de Hinnom *(Gē' [ben-]Hinnōm;* de ahí *Gehena:* cfr. vol. I, pág. 276). En el libro de los Hechos (1, 19) se menciona el nombre arameo del "Campo de Sangre": **Akeldamákh** (= *Ḥăqēl Dĕmā').* **"Hasta el día de hoy"**: expresión frecuente en la Biblia (cfr. 28, 15b), especialmente en las explicaciones etiológicas de lugares, como esta de Mateo (vgr. *Gén* 26, 33; 35, 20; *2 Sam* 6, 8; *Ez* 20, 29).

Versículos 9-10: *Las treinta monedas como signo profético.* Ultima y la más "targumizada" de las citas bíblicas *reflexivas* características de Mateo (→ 2, 23). La fórmula introductoria coincide al pie de la letra con solo → 2, 17: **"entonces se cumplió..."**. En ambos casos, el redactor supone que hasta los efectos de un crimen de sangre entran en la línea del plan de Dios; pero al modificar la frase habitual: "*para que* se cumpliese...", evita delicadamente atribuir el crimen a la iniciativa de su Voluntad. El punto de partida de la cita targumizada es el texto hebreo masorético de *Zac* 11, 13. La mayor parte de los autores entienden el primer verbo *(élabon)* en tercera persona del plural: "*tomaron...*". Reflejamos convencionalmente en la traducción la paronomasia del texto griego de Mateo: **el precio del apreciado, al que apreciaron...** Amarga ironía en las expresiones "precio" y "apreciado", a base del equi-

voco entre los dos matices que pueden tener los vocablos: el de "honor" o "alta estima" por una parte y el de una cantidad de dinero o "tasación" por otra. La "alta estima" del Pastor del Pueblo (véase el contexto de *Zac* y *Mt* 26, 31) ha consistido en dar por él una suma socialmente ridícula (cfr. *Ex* 21, 32): ¡así lo han "apreciado" o tasado **hijos de Israel...!** Entendemos la expresión griega *apò hyiôn Israēl* como partitiva (= "[algunos] *de los hijos de Israel);* Mateo no engloba a todos en la acusación, sino que la limita a los verdaderamente responsables.

Tanto estas últimas palabras como las que siguen son libre adaptación del texto a las circunstancias (como se ha hecho tantas veces, p. ej., en las redacciones bíblico-litúrgicas): "por ellos" se ha convertido en: *"por hijos de Israel"*; "los eché al... (¿tesoro? ¿alfarero?)" resulta: *"las di* (l. var.: "las dieron") *por el Campo del Alfarero".* El redactor subordina la literalidad del texto a la existencia en Jerusalén del *Ḥăqēl Dĕmā',* del que los cristianos cuentan una explicación etiológica relacionada con el caso de Judas. "Y el Señor me dijo" *(Zac* 11, 13a) se traduce por aquella "fórmula de obediencia" tan frecuente en el Pentateuco (vgr. *Ex* (LXX) 36, 1. 5. 8. 12. 14. 28. 33. 36. 38) y característica de la espiritualidad de *Mt* (→ 21, 6): **"tal como me lo ordenó el Señor".**

La célebre dificultad de esta cita está en su atribución a *Jeremías* (salvo l. var. poco probable), siendo así que refleja un texto de la segunda parte del libro de "Zacarías" (caps. 9-14, de autor o autores desconocidos). Al margen de las diez o más "soluciones" propuestas (casi siempre evasivas), es significativo comparar este hecho con otro análogo del libro segundo de las *Crónicas* (36, 21), que reproduce sustancialmente un texto del *Levítico* (26, 34s) atribuyéndolo también a *Jeremías* a causa de una alusión marginal (cfr. *Jer* 25, 11s y 29, 10). Sería anacrónico pedir a escritores de entonces la fidelidad a nuestras normas metodológicas. No sólo en la cita, sino en todo el contexto que la prepara (vv. 3-8), Mateo refleja situaciones del libro de *Jeremías* (18, 1-2; 32 [39], 6-9 y, sobre todo, 19, 1-13), y ello es suficiente para justificar su mención. Recuérdese lo dicho tantas veces acerca de la "psicología del contexto" (y también del trasfondo) en las citas bíblicas de San Mateo.

EL REY DE LOS JUDIOS,
JUZGADO Y ENTREGADO A LA CRUZ POR EL GOBERNADOR ROMANO

INTERROGATORIO. CONFESIÓN. ACUSACIONES. SILENCIO
(27, 11-14. Cfr. *Mc* 15, 2-5; *Lc* 23, 2-5; *Jn* 18, 29-38)

27, 11 **Se encontró, pues, Jesús ante el gobernador. Y el gobernador le interrogó, diciendo:**
"¿Tú eres el Rey de los judíos?"
Y Jesús declaró:
"Tú lo dices."
12 **Y mientras los jefes sacerdotales y los Ancianos le acusaban, no contestó nada.**
13 **Entonces le dice Pilato:**
"¿No oyes de cuántas cosas dan testimonio contra Ti?"
14 **Y no le contestó ni a propósito de una sola palabra, de modo que el gobernador estaba en extremo admirado.**

Entra en acción Pilato, que (solo) *Mt* denominará reiteradamente con el título de *hēgemōn* o "gobernador" (27, 2. 11 (bis). 14. 15. 21. 27; 28, 14; cfr. *Lc* 20, 20). En este acta del Martirio de Jesús, el "proceso" ante el representante del Imperio queda reducido a la yuxtaposición de unas pocas instantáneas, que no ofrecen base para la reconstrucción histórica de un trámite jurídico regular. El papel de Pilato casi se reduce al de un ejecutor a desgana de la "sentencia" del Sanedrín. Su intervención pone más y más de realce la inocencia de Jesús y la responsabilidad de "hijos de Israel"

(27, 9), no sólo en provocar su muerte, sino incluso en someterle al más horrible de los suplicios (vv. 22s. Cfr. 23, 34 y *Act* 2, 36b; 4, 10; 5, 30).

El texto vuelve a ser paralelo a *Mc* con alguna leve mejora o variación de estilo. El haber intercalado la sección precedente (vv. 3-10) obliga a recordar en 11a la comparecencia ante Pilato de 2b.

Es humano, religioso y científico el afán con que todas las generaciones han procurado verificar la topografía de la Pasión. En cuanto al "pretorio" (v. 27) de Pilato (fijo u ocasional para aquellos días de Pascua), están en contraste dos identificaciones, sostenidas cada una de ellas por arqueólogos de primera línea: la de la torre Antonia (en el ángulo noroeste del área del Templo) y la del que había sido palacio de Herodes el Grande (2, 1), al oeste de la ciudad.

Versículo 11: En el *interrogatorio,* Pilato traduce a vocabulario y mentalidad étnico-civil el concepto israelita de "mesías" = **el Rey de los judíos**. Mateo anticipó la expresión y su equivalencia en la venida de los Magos (2, 2: "el Rey de los judíos" = 2, 4: "el Mesías"). La última fase de la Pasión se va a desarrollar bajo el signo de este título de Rey, que la cruz purificará por fin de toda ilusión terrena (v. 37). La pregunta del gobernador supondría una previa delación, que sólo *Lc* (23, 2) refiere explícitamente. La respuesta afirmativa (→ 26, 64a) de Jesús debió de formularse en sentido no-político, pero sólo *Jn* (18, 33-38) desarrolla este punto con claridad; en los Sinópticos hay que deducirlo del hecho de que Pilato considera inocente al confeso "rey" (v. 23a). Imaginándola en voz viva, la pregunta debió de tener un fuerte acento de ironía en el "**Tú**" y de menosprecio en el título "**rey de los judíos**".

Versículos 12-14: La redacción de Mateo subraya con énfasis el *silencio* de Jesús (con alusión a *Is* 53, 7; cfr. comentario a *Mt* 26, 63) y la *admiración* que suscita en el gobernador pagano (con probable alusión a *Is* 52, 15).

Ofrecimiento del indulto pascual. Intervenciones a favor de Jesús y de Barrabás. Liberación de Barrabás y condena de Jesús

(27, 15-26. Cfr. *Mc* 15, 6-15; *Lc* 23, [17] 18-25; *Jn* 18, 39-40. [+ 19, 1-16])

27, 15 **Por la Fiesta, el gobernador solía conceder al pueblo la libertad de un preso, el que quisieran.**
16 **Tenían entonces un preso famoso, llamado** [Jesús] **[Barrabás.**
17 **Estando, pues, reunidos, les dijo Pilato:**
"¿A quién queréis que os deje en libertad:
a Barrabás, o a Jesús, a quien llaman Mesías?"
18 **Porque sabía que lo habían entregado por envidia.**

19 **Cuando estaba sentado en el tribunal, su mujer le envió un mensaje, diciendo:**
"Que no haya nada entre ti y ese justo,
pues hoy he sufrido mucho en sueños por su [causa."

20 **Pero los jefes sacerdotales y los Ancianos convencieron a las multitudes que pidieran a Barrabás y acabaran con Jesús.**

21 **Tomando, pues, la palabra el gobernador, les dijo:**
"¿A cuál de los dos queréis que os deje en liber[tad?
Ellos dijeron:
"¡A Barrabás!"
22 **Díceles Pilato:**
"Entonces, ¿qué voy a hacer con Jesús, al que [llaman Mesías?"
Dicen todos:
"¡Sea crucificado!"
23 **Mas él dijo:**
"Pero, ¿qué mal ha hecho?"
Y ellos gritaban más fuerte:
"¡Sea crucificado!"

24 **Viendo, pues, Pilato que nada aprovechaba y que, al contrario, se estaba formando un tumulto, tomó agua**

y se lavó las manos en presencia de la multitud, diciendo:

"Soy inocente de esta sangre. ¡Vosotros veréis!"

25 **Y respondiendo, dijo todo el pueblo:**

"¡Su sangre, sobre nosotros y sobre nuestros hijos!"

26 **Entonces les dejó en libertad a Barrabás;**

pero a Jesús, después de azotarlo, lo entregó para ser crucificado.

Pilato se desliza de una acción inicialmente judicial a una búsqueda de compromiso. *Lc* (23, 5) y sobre todo *Jn* (19, 12) mencionan la ulterior insistencia e incluso amenaza de los acusadores, que provocan en él una situación de perplejidad. Ambos evangelistas enriquecen esta última fase del "proceso" con el recuerdo de otras iniciativas: *Lc* de la comparición ante el tetrarca de Galilea Herodes (23, 6-12), *Jn* de las escenas-signo en las que el prefecto romano presenta a los judíos "el Hombre" (19, 4-5) y entroniza en presencia de ellos a "su Rey" (19, 13-15). Mateo, como *Mc,* se limita al episodio del indulto pascual en confrontación con Barrabás; las ampliaciones, muy características, de la redacción de *Mt* acentúan dramáticamente la responsabilidad de los judíos en la crucifixión de Jesús, suavizando la de los paganos (cfr. *Act* 3, 13).

El drama se desarrolla en una rápida sucesión de escenas, esquematizadas a base de la simetría de contraste. La acción central es un diálogo de oposición entre *Pilato* y *el Pueblo* en torno al dilema: *Cristo* o *Barrabás*. La *mujer* de Pilato influye sobre él a favor de Cristo; los del *Sanedrín* sobre el Pueblo a favor de Barrabás. Pilato declina *la responsabilidad de la Sangre*; el Pueblo la asume. Desenlace: concesión de Barrabás libre al pueblo, *entrega* de Jesús al suplicio.

Versículos 15-18: *Pilato propone al Pueblo el indulto.* Redacción paralela a *Mc,* más concisa. Da por supuesto que la "amnistía pascual" era una costumbre *(Jn* 18, 39. En *Mc* se podría entender, no sin forzar el valor gramatical de las palabras, que se trataba de una iniciativa singular de aquel año). Costumbre no documentada por otros textos; pero no inverosímil. En los pasajes paralelos, más realistas, Pilato propone para el indulto a solo

Jesús; la redacción de *Mt* anticipa la situación de dilema que se planteó cuando el pueblo pidió a Barrabás.

Según el texto críticamente probable de (solo) *Mt,* "Barrabás" (= "hijo-del-padre") se llamaba también "Jesús". Tanto el nombre como el sobrenombre eran muy frecuentes. Preso "insigne" *(epísēmos),* reo, con otros, de sedición y homicidio *(Mc. Lc. Act* 3, 14). Según *Jn* (18, 40), un *lēstḗs* (cfr. *Mt* 26, 55) o "bandido"; posible y probablemente también en sentido de agitador político-popular. Bajo la justicia romana, su inevitable destino era la cruz. No es inverosímil que los otros dos del Calvario (27, 38) fueran compañeros suyos. La figura de Barrabás, presentada incidentalmente en el Evangelio sin datos para una reconstrucción histórica seria, ha sido tema fácil de leyendas antiguas y modernas.

La iniciativa de Pilato, jefe político normalmente informado, atestigua la (políticamente inofensiva) popularidad de Jesús. "Sabía que le habían entregado (los del Sanedrín: 27, 2) **por envidia**" —entiéndase, de su aura popular en descrédito de ellos (cfr. *Jn* 11, 47ss; 12, 19)—. Pilato imagina maniobrar con habilidad confiando a manos del pueblo la causa de Jesús, con el fin de frustrar a los dirigentes que no cuentan, como él, con la simpatía del pueblo. Pero al ofrecer un *indulto* comete el error táctico de dar por supuesta una culpa; fracasado el intento, se sigue, en lógica de situación, la injusta necesidad de pronunciar alguna condena (vv. 22a y 23a).

Versículo 19: *Intervención ante Pilato a favor de Jesús.* Inciso exclusivo y característico de *Mt.* Situación solemne y decisiva: el juez ya está *sentado en el tribunal* (= *Jn* 19, 13), que sería un estrado transportable, al aire libre. *Kat'ónar* ("en sueño"): expresión peculiar de solo *Mt,* aquí y cinco veces en el Evangelio de la Infancia (→ 1, 20); indica una comunicación misteriosa, natural o preternatural, que inmediatamente o en último término procede de la divinidad. "*Hoy*": se entiende a partir de la medianoche según el cómputo romano. "*Nada a ti y a ese justo*" (cfr. 8, 29): traducción literal de un semitismo que quiere decir: no te metas con él; déjale en paz. El acento está en la palabra **justo** (cfr. *Lc* 23, 47): reiterada afirmación de inocencia, leitmotiv de toda la sección del "proceso". En los versículos 22 y 23 Pilato aparecerá, aunque ineficazmente, bajo la impresión del mensaje. La leyenda dio nombre a la mujer ("Claudia Proc[u]la"), y hasta aureola de

santa (en la iglesia griega: 27 oct.; Pilato [!] la obtuvo entre los coptos: 25 jun.).

Versículo 20: *Presión sobre el Pueblo a favor de Barrabás.* Contraste con el inciso anterior. Refleja, una vez más, el estado de ánimo de la comunidad de Mateo, abierta al mundo pagano y resentida contra el judaísmo oficial. Si una mujer pagana tomó posición a favor del Mesías, los optimates de Israel soliviantan a la gente (con énfasis: "a las multitudes") para que exijan su muerte. Se da por supuesto que el Pueblo, de por sí, hubiera favorecido a Jesús.

La mención de Barrabás en el versículo 17 seguramente fue proléptica. Su candidatura no debió ser idea de Pilato, sino astucia de los dirigentes, quienes sabían que a los ojos del pueblo contaba más como héroe que como criminal. Avivando las pasiones, pesó más en la balanza de valores la fascinación del agitador que la santidad del profeta.

Versículos 21-23: *Diálogo decisivo entre Pilato y el Pueblo,* que *Mt,* conforme a la tendencia observada tantas veces, esquematiza en *tres* incisos. Por parte de Pilato: sorpresa, perplejidad, reiterada proclamación de la inocencia de Aquel a quien ya ha condenado con su error de táctica. La opción del Pueblo, instrumentalizado por aristócratas, no ha sido formalmente a favor de Barrabás, sino contra Cristo. La trama dramática de todo el Evangelio de Mateo llega al paroxismo: los de su propia tierra ponen al Mesías en la cruz. [En solo *Mt* el grito de la multitud está en pasiva: *staurōthḗtō! (Mc. Lc. Jn:* "¡crucifíca[le]!"); al parecer de algunos sería otra refinada manera de indicar que el verdadero responsable de la acción no fue precisamente Pilato...]

Versículo 24: *Pilato declina la responsabilidad de la sangre sobre el Pueblo.* Texto exclusivo de *Mt.* Al estilo bíblico-oriental, el prefecto expresa su no-solidaridad con la muerte del Justo sirviéndose a la vez de la palabra y de un signo. "Lavarse las manos" era inteligible también como *signo* en el mundo greco-romano; en cuanto al hebreo, evocaba ante todo un texto del Deuteronomio (21, 6-8; cfr. también *Sal* 26 [25], 6a; 73 [72], 13b). La declaración de *palabra* ("soy inocente...") refleja una frase hebrea que se encuentra en varios contextos (vgr. *Susana* (Th) v. 46;

2 Sam 3, 28; *Act* 18, 6; 20, 26, etc.). El modismo (¿latinizante?): "*vosotros veréis*" (27, 4; *Act* 18, 15) manifiesta la intención de desviar la responsabilidad sobre los demás. Pese a esta palabra-y-signo, la figura de Pilato se constituye en este momento arquetipo del poderoso que cede a la injusticia por egoísmo cobarde, cuyas manos, higiénicamente limpias, aparecen a los ojos de la verdad—en expresión de Isaías—"llenas de sangre" (*Is* 1, 15; 59, 3).

Mt relaciona el fallo de Pilato con la formación de un *tumulto*, provocado (*Mc* 15, 11) paradójicamente (cfr. *Mt* 26, 5) por los mismos optimates del Pueblo. En los Hechos Apostólicos se puede observar varias veces el mismo procedimiento como determinante de una acción jurídica civil contra San Pablo. A las autoridades romanas de provincia nada les era tan sagrado como el orden público. Para restablecerlo en caso de perturbación, el *ius coercitionis* ponía en sus manos un poder discrecional prácticamente ilimitado, de acción fulminante. Es posible que la ejecución de Jesús quedase oficialmente cubierta con el pretexto jurídico de la necesaria *coercitio* frente a un tumulto provocado por El o en torno a El...

Versículo 25: *El Pueblo asume la responsabilidad de la sangre de Jesús.* Sigue el texto exclusivo de *Mt.* Ultima y angustiosa repetición de la que ha sido palabra-clave redaccional desde la comparecencia de Jesús ante Pilato. **La sangre** (27, 4. 6. 8. 24. 25). Muchos preferiríamos que el evangelista no hubiese escrito esta frase, que, leída sin reflexión, ha servido de pretexto a tantas incomprensiones.

En el grito de la multitud, Mateo escenifica un momento crucial de la Historia de la Salvación, que ilustró en la parábola de los viñadores (21, 33-44): el Pueblo de la Alianza rechazó al Mesías, hasta darle muerte. Con ello no juzga el comportamiento de la "gente" (*ókhlos* → 9, 36) que vivió en la época y país de Jesús, categoría social de humildes que ha presentado casi siempre bajo signo positivo. Al Pueblo de Israel en cuanto organismo teológico diferencial de los paganos Mateo lo llama *ho Laós*. Sus responsables han sido reiteradamente delimitados y acusados en la esfera de las minorías dirigentes sacerdotal, doctrinal o aristocrática. En este momento son ellos precisamente (v. 20) quienes han presionado a la concurrencia (seguramente reducida y de baja extracción) que grita ante el pretorio. Por la decisiva importancia del momento, Mateo eleva literariamente este grupo de irresponsables a repre-

sentación convencional temática de la persistente infidelidad denunciada y condenada a lo largo de todo el Evangelio y, sobre todo, al término del discurso antifarisaico (23, 34-36). Con este valor no sociológico, sino de realidad concreta hecha símbolo, lo llama *pâs ho Laós:* "todo el [antiguo] *Pueblo*"*-de-la-Alianza,* que por la Sangre derramada (en última razón: por la falta de Fe) dejará de serlo (26, 28 y 21, 43).

La expresión, de timbre jurídico: "*la sangre* (de...) [venga o caiga] *sobre...*" es un modismo frecuente en la Biblia (vgr. *Lev* 20, 9; *Jos* 2, 19; *2 Sam* 1, 16; 3, 28-29; *1 Re* 2, 32-33; *Jer* 26 [33], 15; 51 [28], 35; *Ez* 18, 13; 33, 4-5; *Act* 5, 28). Invoca o conmina la responsabilidad de una muerte; en el caso, injusta. En mentalidad antigua, la sanción de la (sangre =)muerte es otra (sangre =)muerte. Dentro de su método de "encadenamiento temático a distancia", Mateo dramatiza aquí la conminación profética de Jesús al término del ministerio de la palabra en el Templo (23, 35-36). En su perspectiva, se refiere concretamente a la devastación de la "casa" de Israel y "lugar santo" (años 66-70), tema de primer plano en el Sermón escatológico y *summa* del castigo que ha de caer sobre "esta generación" (23, 36 relacion. con 24, 34). La comunidad de Mateo veía aquella ruina de Jerusalén y el Templo como sanción de la infidelidad de Israel al Mesías y signo de que ya no sería más el Pueblo de la Alianza. En esta escena convencional ante Pilato, *el* (grupo que simboliza al) *Pueblo* acepta prolépticamente esta sanción.

Para "sentir" estos temas convendría estar en las circunstancias y mentalidad de la época. Pero sería un absurdo hermenéutico traspasar el horizonte de Mateo y atribuir a la expresión "**nuestros hijos**" el sentido de una sucesión indefinida de generaciones de Israel como pueblo, raza o nación... Lucas da a entender lo mismo que Mateo en la patética alocución de Jesús a las "*hijas de Jerusalén*", cuando les habla del destino de ellas y de "*sus hijos*" *(Lc* 23, 26-31). Veladamente, Pablo es el primer testigo de esta interpretación profética en clave cristiana de la infidelidad de Israel a Jesús y de sus consecuencias *(1 Tes* 2, 15-16).

En lectura reflexiva intracomunitaria (quizá ya en la intención del redactor) el grito del Pueblo ante Pilato sería un aviso contra toda infidelidad, también y principalmente cristiana, en relación con la Sangre de Jesús (ver *Heb* 10, 29 y contexto). En el buen deseo de algunos comentarios homiléticos, al invocar sobre sí la San-

gre derramada, el Pueblo, aunque inconsciente, pediría de hecho su Redención *(Mt* 26, 28).

Versículo 26: *Desenlace: Pilato "entrega" a Jesús.* Paradoja del criminal favorecido y el justo condenado *(Act* 3, 14). A nivel de alegoría (del todo ajena a la intención de *Mt),* esta escena podría servir de símbolo a la eficacia sustitutivo-salvadora de la muerte de Jesús.

Es la última vez que en el acta de la Pasión aparece el verbo **entregar,** que ha ido jalonando cada una de sus etapas: de la comunidad con los Discípulos a manos del Sanedrín por obra de Judas (26, 15. 16. 21. 23. 24. 25. 45. 46. 48; 27, 3. 4); del Sanedrín judío al prefecto romano (27, 2. 18); de éste a la cruz (27, 26; cfr. 26, 2). Por encima de este desarrollo circunstancial prevalece el dato teológico de la auto-donación (→ 26, 26-28) redentora (→ 20, 28) del mismo Jesús.

Los cuatro evangelistas *(Lc* implícitamente) constatan la *flagelación.* En *Mt* y *Mc* parece darse a entender que forma parte ya del suplicio de la cruz según costumbre romana. El relato de *Lc* (23, 16. 22) y el de *Jn* (19, 1) la consideran un castigo aparte, que en la intención de Pilato debía ser suficiente para aplacar el tumulto, evitando la pena capital. Los primeros "seguidores" recordaban a Cristo azotado como imagen realista de su posible y probable experiencia (10, 17; 23, 34; *Act* 5, 40s, etc.). Los historiadores de la Pasión suelen ilustrar con reflexiones y textos de la época el indecible oprobio y dolor del que era sometido al "horribile flagellum".

«FUE CRUCIFICADO...»

BURLA Y ULTRAJES AL "REY DE LOS JUDÍOS"
(27, 27-31. Cfr. *Mc* 15, 16-20; [cfr. *Lc* 23, 11]; *Jn* 19, 2-3. [5])

27, 27 **Entonces los soldados del gobernador, llevándose a**
Jesús dentro del pretorio, reunieron alrededor de El a
toda la cohorte;
28 **y desnudándolo, le echaron encima una**
clámide de color púrpura;
29 **y trenzando una corona de es-**
pinas, se la pusieron sobre su cabeza, y una caña en
su mano derecha; y arrodillándose delante de El, le hi-
cieron burla diciendo:
"¡Salve, Rey de los judíos!";
30 **y le escupie-**
ron; y le quitaron la caña y con ella le golpeaban la
cabeza.
31 **Y cuando se hubieron burlado de El, lo despojaron**
de la clámide y le pusieron su ropa. Y lo llevaron a cru-
cificar.

Versículos 27-31: Parodia de una entronización. Las diversas acciones se recapitulan en el verbo: "**se burlaron**" *(enépaixan:* "jugaron con" El). Es frecuente en la Biblia el tema del justo hecho objeto de *burla* por los impíos. En el Martirio de Jesús, este tema se pone en acto tres veces: en casa del pontífice (burla del "Mesías"), en el pretorio (burla del "Rey de los judíos"), en el Calvario (burla del "Hijo de Dios").

Los historiadores de la Pasión suelen ilustrar también este "jue-

go" de la soldadesca a base de escenas análogas recogidas en textos literarios de la época (p. ej., Filón de Alejandría, *in Flaccum* 36-39). Se ha relacionado asimismo con este pasaje del Evangelio, por la intensa sugestión religiosa del lugar, alguna losa del "Litóstrotos" de Jerusalén esgrafiada para servir de tablero a juegos que podían terminar con la *muerte* de un pretendiente a *rey*.

El texto de *Mt* es poco más ordenado que el paralelo de *Mc* en su imbricada acumulación de incisos. La "cohorte", décima parte de una "legión" (26, 53), constaría de unos seiscientos hombres; pero el redactor seguramente le da sentido genérico de grupo numeroso. La corta "clámide" (tal vez de un uniforme de lictor) remeda un manto real de púrpura; una caña (solo *Mt)*, el cetro; la reverencia y saludo, el "Ave, Caesar!" romano; al beso ritual lo sustituyen salivazos y golpes. El Evangelio pinta al vivo la humillación dolorosa del Siervo de Yahveh *(Is* 50, 6), paradigma del seguidor que un día tendrá que participar en ella *(1 Pe* 2, 21ss).

Ya desde Juan (19, 2. 5) la atención cristiana se ha fijado con especial interés en la "corona de espinas" (tal vez parodia de la corona radial representada en las imágenes de dioses y emperadores). Posible contacto literario entre el versículo 29 y *Zac* 6, 11. Tema fecundo para la contemplación religiosa y el arte; puede leerse una de las primeras elevaciones espirituales sobre ella en Clemente de Alejandría *(Paedagogus,* lib. II, cap. 8 [73-75]; MG 8, 485-488; CB [ed. O. Stählin] I, 202s).

La escena no tiene nada de menos verosímil. Al entender los soldados que aquel pobre había pretendido hacerse rey de los menospreciados judíos, estaba en su psicología procurarse una diversión a propósito de tan peregrina idea aprovechando algún espacio de tiempo muerto durante el "proceso", o mientras esperaban el momento de iniciar la ejecución. En el relato de *Mt* (= *Mc)* ya es su preludio, y glosa en acción el "título" o causa de la cruz, purificando el concepto ambiental de *Rey*-Mesías de tantas ilusiones de gloria, ventajas y poder temporal.

Camino del Gólgota. Crucifixión
(27, 32-38. Cfr. *Mc* 15, 21-26; *Lc* 23, 26-34; *Jn* 19, 17-24. [25-27])

27, 32 **Al salir encontraron a un hombre de Cirene, de nombre Simón, al que impusieron el servicio de llevar su cruz.**

33 **Llegados a un lugar llamado "Golgothá" (que quiere decir: lugar de la "Calavera"),**
34 **le dieron a beber vino mezclado con hiel y, después de gustarlo, no lo quiso beber.**
35 **Cuando lo hubieron crucificado, se repartieron sus vestidos echando a suertes;**
36 **y sentados allí, lo custodiaban.**
37 **Encima de su cabeza pusieron en un letrero la causa de su condena:**
ESTE ES JESUS, EL REY DE LOS JUDIOS.
38 **Entonces son crucificados con El dos bandidos, uno a la derecha y otro a la izquierda.**

Momento fuerte del Martirio. Visión horrenda para los espectadores; paroxismo de tortura en la víctima. Pero la narración no altera su lineal serenidad de recitado litúrgico. En la redacción de *Mt,* el mismo acto de la crucifixión queda subordinado sintácticamente en forma de participio (como antes el de la flagelación: v. 26). En todo prevalece la luz difusa de un interés cristológico y parenético.

Versículo 32: *Via Crucis.* Empezó en el versículo 31b. **Al salir...** El lugar donde se ajusticiaba a los condenados caía extramuros; en el posterior desarrollo urbanístico fue absorbido por la ciudad. Posible alusión al tema: el Mesías echado *fuera* del recinto de Israel *(Heb* 13, 12; cfr. *Mt* 21, 39). De **Cirene** (de donde había una numerosa colonia de judíos en Jerusalén: *Act* 6, 9) entraron luego algunos en la primera comunidad cristiana *(Act* 2, 10; 11, 20; 13, 1), y es verosímil que entrase también Simón (o al menos sus hijos: *Mc* 15, 21). **Le impusieron el servicio** o "angaria" (→ 5, 41) ...: Lucas (23, 26) elevó la figura y actitud de Simón de Cirene en el camino de la cruz a arquetipo del "seguidor" (→ 16, 24); la misma idea queda implícita en *Mt* y *Mc.* Normalmente era el reo quien tenía que llevar su cruz (exactamente, el *patibulum* transversal) todo el camino (cfr. *Jn* 19, 17); pero el centurión responsable debió darse cuenta de la situación límite en el agotamiento físico de Jesús (tema que la devoción tradicional suele dramatizar en las "caídas").

Versículo 33: *Golgothá,* transcripción griega de una forma sincopada del arameo *gulgalthā',* correspondiente al hebreo *gulgōleth:* cráneo, calavera. Son frecuentes en la topografía palestinense las asociaciones imaginativas antropomórficas a base de una ligera analogía (como, p. ej., en castellano "cabezo"). Debía de ser una modesta elevación rocosa (no un "monte") que evocase la figura o silueta de un cráneo. El lugar estaba al exterior, pero cerca de la muralla *(Jn* 19, 20), junto al camino (v. 39). Tiene la máxima probabilidad histórica a su favor la ubicación que señala actualmente la Basílica de la Anástasis (o "del Santo Sepulcro").

Versículo 34: En el espíritu de *Prov* 31, 6, mujeres de Jerusalén practicaban la obra de misericordia de servir a los condenados a muerte, como narcótico, vino mezclado con incienso. Los romanos admitían, o por lo menos no impedían esta práctica que, al mismo tiempo que aliviaba a la víctima, facilitaba el trabajo a los verdugos. Según *Mc* se lo "daban" a Jesús (imperfecto de insistencia), pero El no lo tomó, sin duda para no anublar la conciencia y sensibilidad en "su tiempo" u "hora" suprema (cfr. 26, 18. 45). Mateo *interpreta* este paso bajo la luz bíblico-profética, anticipando (y duplicando) el tema del versículo 48. Para ello introduce en la redacción algunos elementos del versículo 22 del *Salmo* 69 [68]; sobre todo, la palabra **hiel.** Un gesto de consuelo queda así contaminado de burla y crueldad. En consecuencia, Jesús no lo bebe (= tema de Marcos), pero lo gusta (= aceptación de una penalidad más, para que se realice la Escritura).

Versículo 35: Segunda y principal ilustración profética, común a los cuatro evangelistas: el reparto de su ropa. Una práctica rutinaria de los verdugos romanos es interpretada a la luz del Salmo 22 [21], 19; San Juan (19, 23-24) cita explícitamente el texto y comenta su realización. En la sensibilidad del pueblo de la Biblia, el vestido manifiesta, califica e individualiza la personalidad, de la que es casi una identificación representativo-dinámica. El "expolio" priva al expoliado del reconocimiento de su dignidad humana; jugarse a los dados su ropa declara esta situación irreversible, no sin escarnio.

Recuérdese la ley de la "psicología del contexto" cuando se citan palabras de una obra literaria que el lector o lectores conocen íntegramente de memoria. Una llamada al Salmo 22 es invitación a

reconsiderarlo por entero como meditación ante el crucificado. De hecho, en toda la secuencia del Gólgota, este Salmo 22 sirve de boceto sobre el que el relato evangélico va iluminando la imagen del Mártir.

A diferencia de los demás evangelistas, *Mt* ha mencionado el acto de la crucifixión sólo indirectamente, con el verbo en participio *(staurōsantes autón...)*. En toda la Pasión insiste más en los oprobios que en el tormento. A la arqueología de la cruz y a la crisis psicofisiológica de los que morían en ella se han dedicado innumerables monografías; quizá se lleve la palma en emoción e importancia (supuesto que sus conclusiones científicas se demuestren válidas) el estudio publicado en 1970 sobre los restos de un crucificado judío de la época (aprox.) del Nuevo Testamento, descubiertos poco antes en una necrópolis familiar de Giv'at ha-Mivtar, en las afueras de Jerusalén. No hace falta recordar que los romanos aplicaban con despreocupada frecuencia el suplicio de la cruz, que habían aprendido de otros pueblos. Por cuanto consta documentalmente, la provincia más castigada en este sentido fue Palestina. Jesús crucificado, además de ser cifra teológica universal del dolor del Hombre (cfr. *Jn* 19, 5), es signo histórico de la Pasión de Israel y por Israel.

Versículo 36: Exclusivo de *Mt.* Preludia el tema de la guardia del sepulcro (vv. 62ss). Contra ciertas especulaciones de mentalidad doceta, que cundieron pronto, garantiza la realidad e identidad del mismo hombre que, clavado en cruz, en ella permanece y muere.

Versículo 37: Era normal colocar visiblemente un *titulus (Jn* 19, 20) que informase al público del motivo de la condena. Con leves variaciones, los cuatro evangelistas coinciden en las palabras esenciales: **ho Basileûs tôn Ioudaíōn.** Juan da especial importancia al hecho de colocar este título y a su significación *(Jn* 19, 19-22). Aparte un posible desahogo de sarcasmo vengativo contra los judíos y de menosprecio irónico respecto a Jesús, el *titulus* significaba para Pilato un documento público que cubría su responsabilidad jurídica ante la opinión ciudadana y ante la suprema autoridad del Imperio. Con otras palabras: Jesús fue ejecutado *oficialmente* como cabecilla de un frustrado movimiento de insurrección de su país contra el dominio romano. Esto suponía un

"expolio" de su verdadera misión teológica, más infamante que el de su cuerpo. [Algunos autores o propagandistas recientes, repitiendo ideas y razones ya divulgadas en generaciones pretéritas, intentan justificar históricamente y actualizar este "expolio".]

Versículo 38: Otra circunstancia histórica, que los cuatro evangelistas mencionan sin añadir detalles (que aportará luego la "pequeña literatura", en clave de leyenda popular). "*A la derecha y a la izquierda*": cfr. 20, 21. 23. Se siente en el trasfondo el texto sobre el Siervo de Yahveh de *Is* 53, 12 (cfr. *Lc* 22, 37 y lec. var. de *Mc* 15, 28). Dentro del contexto, esta circunstancia significa una humillación más para el Mesías. Véase la nota a 27, 15-18. La escenografía del cadalso probablemente quería dar a entender que los otros dos eran sediciosos a las órdenes del "rey" Jesús (ver nota al v. 37).

Improperios al Hijo de Dios crucificado
(27, 39-44. Cfr. *Mc* 15, 29-32; *Lc* 23, 35-38. [39-43])

27, 39 **Y los que pasaban le echaban improperios, meneando la cabeza**
40 **y diciendo:**
"Tú, el que destruyes el Templo y en tres días lo [levantas
sálvate a Ti mismo;
si eres [el] Hijo de Dios, baja de la cruz."
41 **Igualmente los jefes sacerdotales, burlándose también junto con los escribas y los Ancianos, decían:**
42 **"A otros ha salvado y a Sí mismo no se puede [salvar;**
es Rey de Israel:
que baje ahora de la cruz, y creeremos en El.
43 **Puso en Dios su confianza: que lo libre ahora si tanto le [quiere,**
puesto que dijo: Soy [el] Hijo de Dios."
44 **Del mismo modo, hasta los bandidos que estaban crucificados con El lo injuriaban.**

Coro de burlas al crucificado. Véase la nota a los versículos 27-31. El tono de los escarnios al justo atormentado está en línea con la sesión nocturna en casa del pontífice (26, 59-66). Juan (y en parte

Lucas) sitúa junto a la cruz, en sintonía de com-padecimiento, a los más entrañables allegados (o a un penitente: *Lc)*, presignificando la actitud religiosa intraeclesial de contemplación y concrucifixión en espíritu con Jesús *(Jn* 19, 25-27. 35-37; *Lc* 23, 40-43). Mateo (paralelo a *Mc* con retoques y añadiduras) presenta parenéticamente al Mártir como arquetipo del *oneidismós (Heb* 13, 13) u "oprobio" social a que está profesionalmente expuesto el discípulo o seguidor (→ 5, 10-11; cfr. vol. I, pág. 239). El bosquejo o trasfondo de esta representación del Cristo ultrajado sigue siendo el Salmo 22, con reflejos de otros textos bíblicos.

Versículos 39-40: Los que pasaban... Probable reflejo de *Lam* 2, 15. El Calvario debía estar en la proximidad exterior de una de las puertas de la ciudad, junto a un camino muy frecuentado (siendo además, probablemente, víspera de Pascua). El trasfondo bíblico principal es *Sal* 22, 8 (sin olvidar la ley de "psicología del contexto": véase el precedente versículo 7). "*Los que pasaban*" significan la masa indefinida, fácil presa de los agentes de difamación y sátira, sobre todo cuando la víctima aparece en pleno fracaso público. La ironía sobre el tema de la destrucción del Templo [actual] y edificación [de otro] enlaza con el *testimonio* decisivo del "proceso" religioso (→ 26, 61). En clave de teología mística neotestamentaria *(Jn* 2, 19-22), la palabra de Jesús se estaba realizando. La insistencia en la blasfemia contra el Templo (cfr. también *Act* 6, 11-14) recuerda una vez más el interés y principal responsabilidad del alto sacerdocio en la muerte del Profeta de Nazaret, que ponía en peligro su monopolio. No sin intención de réplica, la palabra original correspondiente a "echar improperios" (v. 39) en el texto de *Mt-Mc* es "*blasphēmeō*"... (cfr. 26, 65). Sólo *Mt* añade: "**si eres** [el] **Hijo de Dios**", como intencionado doblaje de la *Tentación* diabólica del Mesías en el Desierto (→ 4, 1-11; léase vol. I, págs. 138s); para el que está por encima de la Tentación, el Hijo de Dios, precisamente por serlo, "tiene que" *(deî:* → 16, 21) ser crucificado. [Traducimos "*el* Hijo de Dios", aunque en el texto original falta materialmente el artículo (que no es necesario en buen griego cuando un predicado precede al verbo *ser)*. Nos atenemos al contexto cristológico de la Pasión (→ 26, 63s) y de todo el libro de Mateo (→ 16, 16), habida cuenta de que la redacción evangélica refleja habitualmente el lenguaje de la Iglesia. Además, en el pensamiento de *Mt,* "Hijo

de Dios" refiriéndose a Jesús equivale ya a un nombre propio personal.]

Versículos 41-43: La voz dominante en el coro de los improperios. Verbo *empaídsō,* como los soldados del pretorio (27, 29. 31). Sigue la resonancia bíblico-profética del Salmo 22 (v. 9); acusándoles severamente por "psicología de contexto" (véanse los vv. 13-14 de dicho Salmo). Probable alusión marginal al contraste entre el justo y los injustos del Libro de la *Sabiduría*; cfr. 2, 18 en su contexto. Para presentar unido, en este momento solemne, el frente de los responsables de Israel, reservando el lugar de preferencia al alto sacerdocio, *Mt* le asocia (v. 41) los otros dos órdenes del Sanedrín (vol. I, pág. 58).

Versículo 44: Límite extremo de la amargura: el insulto de los mismos compañeros de suplicio. [En la realidad histórica no significativa, seguramente los menos vituperables; sobre todo si, por ejemplo, el caso de Jesús había acelerado su ejecución.] *Lc* elabora en este punto una de sus más conmovedoras escenas ejemplares: la del gran pecador (23, 41a) con-crucificado y con-glorificado con Jesús a través de la confianza en El y la oración *(Lc* 23, 40-43).

«... MUERTO ...»

TINIEBLAS.
ORACIÓN, INCOMPRENSIÓN Y MUERTE DE JESÚS
(27, 45-50. Cfr. *Mc* 15, 33-37; *Lc* 23, 44-45; [*Jn* 19, 28-30])

27, 45 **Desde la hora sexta vinieron tinieblas sobre toda la**
tierra hasta la hora novena.
46 **Hacia la hora novena, clamó Jesús con gran voz, di-**
"Elí, Elí!, lemá sabakhthaní?" [ciendo:
(esto es:
"¡Dios mío, Dios mío!
¿por qué me has abandonado?")
47 **Al oírlo algunos de los que estaban allí, decían:**
"Este llama a Elías."
48 **Y al punto corrió uno de ellos, tomó una esponja y**
empapándola en vinagre y fijándola alrededor de una
caña, le daba de beber.
49 **Pero los demás dijeron:**
"¡Deja! Vamos a ver si viene Elías a salvarle."
50 **Mas Jesús, gritando de nuevo con gran voz, entregó**
[el espíritu.

Texto paralelo a *Mc* en lo sustancial, con independencia de redacción en los pormenores. Pasa a primer plano el trasfondo figurativo del Salmo 22, reiteradamente observado ya en los versículos precedentes. Empieza a definirse el tema teológico central del Calvario: con la crucifixión y muerte del Hijo de Dios fenece el mundo antiguo y palpita en el silencio provisional de su cuerpo inmolado

y del sepulcro la aurora de una escatología ya virtualmente realizada, que se manifiesta ahora en signos pero será pronto (cap. 28) gloria de presencia, energía de misión universal, vida de santidad fraterna (28, 10) en el Hijo, con el Padre, por el Espíritu (28, 19).

Versículo 45: Marcos relaciona la crucifixión con las tres "horas" principales del día: tercia, sexta, nona *(Mc* 15, 25. 33. 34), reflejando quizá una costumbre de anámnesis espiritual u oración entre los primeros cristianos. El signo de las **tinieblas** extranaturales, provocadas por una fuerza misteriosa, es clásico en la Biblia (con mayor frecuencia en el género apocalíptico) como aviso o comienzo del juicio de Dios y preludio del nuevo "eón" (→ 24, 29. Cfr. vgr. *Jl* 3, 4 [2, 31] = *Act* 2, 20). En perspectiva inmediata puede interpretarse como expresión de duelo y amenaza de castigo *(Am* 8, 9-10). El trasfondo bíblico principal, sobre todo en la redacción de *Mt,* es la penúltima plaga de Egipto *(Ex* 10, 22), en la inminencia de la Pascua de liberación.

Sobre toda la tierra; entiéndase, en la perspectiva de aquel lugar concreto (que *significaba* "toda la tierra" de los hombres). No es inverosímil la explicación propuesta por muchos de que esta mención de las "tinieblas" (tematizada por la Catequesis) responda al recuerdo del impresionante fenómeno de oscuridad casi total que suele producir el temible viento *khamsîn* ("šarqîy" o "samûn") con relativa frecuencia por esta época de Pascua (hace no muchos años, precisamente un Viernes Santo). *Lc* (23, 45a) compara el fenómeno con un eclipse de sol (de cuyo extraño efecto podía tener él un recuerdo personal de infancia, si acaso vivía en determinada región de Siria cuando se dio el único total de la época por aquella región: 24-XI-29).

Versículo 46: Unica palabra del Crucificado en *Mt-Mc.* [Las demás "palabras" proceden de las redacciones más elaboradas de *Lc* (23, 34. 43. 46) y *Jn* (19, 26-27. 28. 30), quienes omiten esta de *Mt-Mc.*] Cita textual el *Sal* 22 [21], 2. El Salterio era pauta de la oración colectiva e individual en Israel. Jesús, que ambientó su renovada Cena pascual con salmos de Aleluya (→ 26, 30), expresa ahora su situación de víctima con palabras de la más completa *Oración del Mártir* inspirada por Dios. La entera "acta del Martirio" de Jesús (sin omitir la introducción de la Cena y el complemento de la Resurrección) es una exégesis en carne viva de este Salmo.

El hecho de citar sólo la primera línea provocó ya desde antiguo (cfr. la omisión de *Lc* y *Jn)* la angustia de ofrecer una explicación cristológicamente aceptable del **abandono** de Jesús por parte de Dios. Se han escrito en torno a este tema todas las reflexiones imaginables, con frecuencia en estilo patético y traspasando a veces los límites del buen sentido religioso e incluso de la fe.

En *Mt-Mc* estas palabras del Salmo se citan principalmente en orden a llevar hasta el fin su línea predominante del *oneidismós* u "oprobio" del Mesías (cfr. el v. 7 [LXX] del mismo Salmo). Preparan el inmediato equívoco (¿sincero?, ¿fingido?) entre el nombre de *Dios* y el de *Elías,* que ofrece la ocasión de la última burla en el mismo trance de la muerte.

Al margen de este *oneidismós* (catequéticamente principal) cabe preguntarse en qué sentido Jesús pudo sentirse y decirse "abandonado" de Dios. Las primeras palabras de una pieza literaria *viva* y *asimilada* suelen tener función equivalente a la de un "título temático" (con este valor decimos: el "*Credo*", el "*Te Deum laudamus*", el "*De profundis*", etc.). Sobre estas palabras-"título" (y "tema") refluye y se amalgama en una única impresión global y multiforme toda la riqueza de su contenido. En la "gran voz" de Jesús (cfr. v. 50) se condensa *toda* la "Oración del Mártir", que es a un tiempo infinito dolor, "noche oscura" (conexión con el v. 45), confianza sin consuelo, presentimiento del "Pueblo que va a nacer" (léase todo el Salmo); en síntesis: identificación vital, como en Getsemaní, con la Voluntad del Padre manifestada en las Escrituras y reafirmada a Sí mismo con sus propias palabras. La comprensión más profunda del estado de ánimo de Jesús está expresada sencillamente en *Heb* 3, 7-10.

A fin de hacer comprensible al lector griego el equívoco entre las palabras *Dios mío* y *Elías,* esta cita del Salmo reproduce (intenta reproducir) la *ipsissima vox* de Jesús. En el verbo, coinciden *Mt* y *Mc;* entre las numerosas variantes ortográficas o fonéticas de los manuscritos, la forma comúnmente admitida es **sabakhthaní,** transliteración del arameo *shebaqthanî* [algunos poquísimos códices intentaron adaptar la transcripción al correspondiente verbo hebreo original *'ăzabthanî*]. La partícula interrogativa es parecida en hebreo: *lāmmā?* (al que se aproxima *Mc)* y en arameo: *lemā'* (reflejado por *Mt;* siempre salvo lec. var.). El vocativo *(¡Dios mío!* es aramaizante en *Mc: Elōî* (aram.: *'ĕlāî,* pero en muchas regiones la *a* se pronunciaba *o);* por el contrario, es hebreo (salvo

lec. var.) en *Mt: Elí ('ēlî)*. Sólo en esta forma de *Mt* se verifica plenamente la homofonía con *'Eliyyāh* (Elías), sobre todo si tuviese vigencia la hipótesis, avalada por algún texto de Qumrán, de que en la época del N. T. también se usaba alguna vez el vocativo hebreo arcaizante *Eliyá* ("Dios mío"). En resumen: tampoco en este caso tenemos una absoluta certeza de cuál fue la *ipsissima vox* de Jesús. Pudo decir en hebreo estas palabras, que la primitiva tradición catequética (presinóptica) tradujo para adaptarlas a una comunidad de lengua aramea (con la incongruencia que hemos notado en *Mc* y que *Mt* rectifica sólo en lo necesario y suficiente). También es posible que utilizase un texto popular (como el del Targum) en el que el nombre de Dios se conservaba en hebreo *(Elí)* y lo demás en arameo.

Versículos 47-48: Equívoco o, seguramente (en la perspectiva del narrador), vulgar escarnio de algunos de los presentes. Elías (→ 17, 10), superviviente según el pueblo en algún lugar misterioso, se consideraba también abogado y socorredor de los afligidos. *Mt-Mc* funden esta escena con la de aquel [sin duda un soldado de la guardia] que dio de beber [por compasión] a Jesús [presuponiendo alguna especial manifestación de sed, que era uno de los mayores tormentos de los crucificados; cfr. *Sal* 22, 16]. Juan (19, 28-30) teologiza hermosamente la escena en la línea del *absolutamente-perfecto-cumplimiento* ("tetélestai") de las Escrituras = Voluntad del Padre. La bebida debió de ser de la que llevaban los soldados romanos en su vitualla *(posca:* refrescante ácido). La Catequesis contempló en ello *(Mt* por segunda vez: cfr. 27, 34) un reflejo del *Sal* 69 [68], 22: siempre en clave de *oneidismós*. En el versículo 49, los presentes (indefinidos) parecen disuadir del gesto compasivo, renovando el sarcasmo: deja que sea Elías quien venga a "salvarle". [En *Mc* se atribuye la burla al que da la bebida: prolonguemos su vida a fin de que Elías llegue a tiempo de "bajarle" de la cruz.]

Versículo 49: Varios manuscritos de primera categoría (Vaticano, Sinaítico, etc.) añaden al final del versículo 49 unas palabras que se pueden considerar (casi) con seguridad tradición de una glosa transcrita de memoria (y, por tanto, con variaciones) de *Jn* 19, 34: "*... y otro, tomando una lanza, traspasó su costado y salió agua y sangre*". Según este texto (probablemente) no auténtico, la lanza-

da sería en *Mt* (a diferencia de *Jn)* el "golpe de gracia" y causa inmediata de la muerte de Jesús.

Versículo 50: La "gran voz" (= v. 46), además del obvio sentido fisiológico, real y patético (= Esteban: *Act* 7, 60), es una de las expresiones características del vocabulario apocalíptico (vgr. *Ap* 21, 3; cfr. coment. a *Mt* 24, 31), lo mismo que el *clamor* (cfr. *Mt* 25, 6). El hecho histórico de la muerte de Jesús, relatado con litúrgica serenidad, expresa al mismo tiempo en clave "apocalíptica" la crisis decisiva del mundo: su dolorosa y revolucionaria transformación en novedad trascendente.

En vez de la fórmula usual "expiró" (= *Mc* y *Lc),* Mateo se aproxima de modo sorprendente a Juan (19, 30) en la insinuante expresión *aphêken tò pneûma:* entregó ("emitió") el espíritu. Creemos que el evangelista da aquí a *pneûma* un sentido mucho más profundo que el que tiene *psykhē* (cfr. 20, 28), uniendo (como *Jn)* al acto salvífico (→ 26, 28) de expirar o morir el de *comunicar el Espíritu de Dios* (→ 3, 11), que reside en el Hijo de Dios (→ 3, 16; 12, 18) y será desde ahora en sus Discípulos principio (28, 19) y permanencia dinámica (10, 20) de una nueva vida. [Si la glosa mencionada en el versículo 49 fuese texto primitivo, diría en lenguaje simbólico-sacramental a los ojos lo mismo que sugiere a los oídos la "gran voz" con que el Mesías, cumpliendo las Escrituras, "emite" el Espíritu.]

SIGNOS DE RENOVACIÓN ESCATOLÓGICA
(27, 51-53. Cfr. *Mc* 15, 38; cfr. *Lc* 23, 45b)

27, 51 **Y he aquí que el velo del Templo se rasgó en dos de arriba abajo, y la tierra tembló, y las rocas se hendieron,**
52 **y los sepulcros se abrieron y los cuerpos de muchos santos que descansaban** [en ellos] **resucitaron**
53 **y, saliendo de los sepulcros después de la Resurrección de El, entraron en la Santa Ciudad y se aparecieron a muchos.**

A partir de un elemento de tradición común (el Velo rasgado) y ampliando el precedente signo escatológico de las tinieblas (v. 45), Mateo monta una impresionante escena en lenguaje profético-apo-

calíptico, con el fin de destacar en relieve el valor, sentido y eficacia trascendente de la muerte en cruz del Hijo de Dios (v. 54) No es imposible que en alguna comunidad cristiana se relacionase con la tragedia del Calvario determinado fenómeno singular o inquietante acaecido por aquella época. Pero la intención pedagógica de Mateo no está subordinada a esta inverificable posibilidad; sus cortados y rítmicos incisos son pura dramatización imaginativa de una idea, expresada en un procedimiento de comunicación normal dentro de la literatura bíblica y, sobre todo, de la apocalíptica; procedimiento de inculcar en el pueblo una idea que aceptaron también con espontaneidad las glosas targúmicas contemporáneas y, más tarde, las tradiciones rabínicas. [Armonizar la muerte de un héroe con la descripción de fenómenos impresionantes fue también un procedimiento artístico utilizado en otras culturas literarias independientes.] Interpretada según esta clave *(literal,* aunque no "material"), la escenografía de Mateo revela una profunda comprensión del Misterio de la Cruz, no ajena a las reflexiones teológicas de San Pablo y San Juan.

Versículo 51a: *El Velo del Santuario* (= *Mc* + *Lc).* Podría referirse a la cortina preciosa que separaba el "Santo" del "*Santísimo*" (localización litúrgica de la Presencia de Dios), a través de la que, una vez al año, pasaba únicamente el Sumo Sacerdote *(Lev* 16), o a la cortina exterior que ocultaba el "*Santo*" (donde entraba diariamente el sacerdote de turno) a la mirada de los profanos (cfr. *Ex* 26, 31-37 y 36, 35-38). El simbolismo tiene diverso matiz en una u otra suposición; hay autores a favor de ambas, o indecisos. En el libro del Exodo y del Levítico se da la máxima importancia al velo interior, el único en torno al cual el autor de la *Carta a los Hebreos* elabora su alegoría de la entrada de Cristo Sacerdote en el Santuario celeste (6, 19; 9, 1-12. 24; 10, 19-20).

El *Velo rasgado* es signo profético de la destrucción del Templo, expresión tangible a su vez del fin de la Antigua Alianza (→ 24, 2), correlativo a la instauración de la Nueva (→ 26, 28). En conformidad con el "testimonio" del proceso religioso (26, 61), la muerte de Cristo "destruye el Santuario" (27, 40) ya al punto en su entidad teológica y como inicial advertencia en cuanto a su ruina definitiva. La Presencia de Dios se manifestará desde ahora al mundo a través de Cristo Señor en su Comunidad escatológica (→ 18, 20 y 28, 20b).

El "Evangelio según los Hebreos" quiso dar énfasis, a su manera, a este *signo* haciéndolo consistir en el derrumbamiento de una gran parte del frontispicio del Templo (S. Jerónimo, *Comm. in Ev. Mt.* 27, 51: ML 26, 221; CC 77, 275; y *Epist.* 120, 8: ML 22, 992). Otros anticiparon a este momento la voz "¡huyamos de aquí!" (→ 23, 38). Incluso escritos rabínicos recogieron más tarde el eco de una tradición popular, según la cual la destrucción del Templo fue presignificada cuarenta años antes (70 — 40 = 30), al abrirse una noche las puertas por sí solas.

Como reflexión homilética (en la línea de la Carta a los Hebreos), el Velo rasgado significa el libre acceso, en la nueva Alianza por Cristo, de los hombres a Dios.

Versículo 51b: *Mt* (sólo) completa el signo apocalíptico de las tinieblas (v. 45) con otro de su predilección: el *seismós* (cfr. 8, 24; 21, 10...) o *terremoto* (cfr. 24, 7); signo que servirá también de armonización teofánica al acontecimiento del sepulcro abierto (→ 28, 2), indicando así la continuidad entre las dos vertientes de un único Misterio: el de la muerte-y-glorificación de Cristo. El *terremoto* como signo de intervención divina era tema antiguo en la Biblia (vgr. *Sal* 114 [113A], 7), muy usado en la literatura apocalíptica contemporánea (vgr. *Ap* 6, 12; 8, 5; 11, 13; 11, 19; 16, 18). El hecho de que también las *rocas* se "rasgan" *(eskhísthēsan* = 51a: *eskhísthē)* o rajan no es más que una particularización enfática del mismo terremoto (cfr. *Nah* 1, 5-6 y *1 Re* 19, 11). En el conjunto de la escena, el desgarrón del velo y el hendimiento de las rocas constituyen unidad imaginativa con el terremoto (unidad que la antes citada variante del "Evangelio de los Hebreos" hacía aún más lógica).

Versículo 52a: Y se mantiene en la misma unidad el *abrirse los sepulcros* (cfr. 28, 2), excavados muchas veces en la misma roca (27, 60). Todos los verbos, a partir del versículo 51, están en pasiva sugiriendo la acción directa de Dios ("pasivos teologales": → 5, 5). Al *abrir los sepulcros,* Dios cumple el augurio profético anunciado por Ezequiel (37, 12-13) y preludia o inicia el signo máximo; el que resume la eficacia de la Cruz: la resurrección de los "santos".

Versículos 52b-53: Leído en clave no apocalíptica, este inciso de la resurrección, entrada y aparición en la "Santa Ciudad" (→ 4, 5) de muchos" santos" se prestaría (como de hecho se ha prestado

tantas veces) a diversas, cavilosas y desconcertantes interpretaciones. Pero es lo más probable que *Mt* se limita a sensibilizar y dramatizar, en una forma pedagógica normal de la época, el tema teológico de la *Cruz fuente de Vida,* evocando y dando plenitud al diorama profético de la resurrección del Israel de Dios, por virtud del Espíritu (cfr. *Mt* 27, 50), descrito en el capítulo 37 de Ezequiel (vv. 1-14; cfr. también *Is* 26, 19 y *Dan* 12, 2). La expresión (excepcional en *Mt)* "los santos" podría ser un reflejo del capítulo 7 de Daniel (al mismo tiempo que una anticipación del lenguaje eclesiástico): al morir Jesús empieza teológicamente a vivir "el pueblo de los santos". Mateo escenifica la misma idea que el himno paleocristiano citado en la Carta a los Efesios (5, 14). O, también, las instrucciones de Jesús acerca de la nueva Vida según el Evangelio de San Juan (vgr. 5, 25-29).

Por escrúpulo, *Mt* intercaló el inciso según el cual los santos no salieron del sepulcro ni se manifestaron antes de la Resurrección "de El" (Cristo) [salvo l. var.: "de ellos"?]; de lo contrario no quedaría pedagógicamente a salvo la convicción de que fue Cristo "las primicias" en el triunfo escatológico sobre la Muerte *(1 Cor* 15, 20; *Col* 1, 18). Es probable que en la primera redacción espontánea de este "cuadro apocalíptico" a manera de comentario al instante de la Muerte de Jesús, Mateo pensase o sintiese que, ya desde aquel mismo instante, Jesús Cristo entraba en su Glorificación trascendente y le acompañaba el inmenso pueblo de "los santos" con-vivificados teológicamente con El. Lucas se mueve también en la órbita de esta idea al redactar la respuesta al "Buen Ladrón" *(Lc* 23, 43).

PRIMICIAS DE LA FE DE LOS GENTILES
(27, 54. Cfr. *Mc* 15, 39; *Lc* 23, 47-48)

27, 54 **El centurión y los que con él custodiaban a Jesús, al ver el terremoto y lo que sucedía, se atemorizaron en gran manera, y dijeron:**
"Verdaderamente este era [el] Hijo de Dios."

Versículo 54: Como primera respuesta al contemplar la muerte de Cristo, los tres Sinópticos constatan una primicial exclamación de Fe en labios de un pagano. Reflejo de un estilo misional que po-

nía la Cruz en el centro del kérygma, haciéndola *Palabra de Salvación (1 Cor* 1, 18-24; 2, 2), que habla a los ojos *(Gál* 3, 1); estilo misional que conocía por experiencia con qué divina fecundidad esta Cruz = *Palabra* atrae la respuesta de la Fe (cfr. *Jn* 12, 32).

En comparación con *Mc,* Mateo amplía el "acto de Fe" también a los soldados de la guardia, y no al solo oficial. Introduce el tema sacral, muy suyo, del *gran temor*. Indica como motivo inmediato de la Fe no la simple contemplación del Cristo que expira *(Mc),* sino los signos teofánicos que aureolan su muerte, especialmente el "terremoto". Quien tenga presente la convencional clave apocalíptica de estos signos, entenderá que la intención de Mateo es presentar al Cristo, incluso Crucificado, con el aire solemne de una "Majestad".

El "acto de Fe"—que en su dimensión histórica pudo reducirse a un sincero testimonio de humana admiración—está formulado según el vocabulario y sentido de la iglesia de Mateo (→ 16, 16). En el acta de la Pasión, cada personaje secundario corresponde a un individuo real pero, además, *significa* una actitud (y el evangelista lo ilumina con el color de esta significación). En cuanto a la traducción con artículo determinado, véase la nota a 27, 43 (y 14, 33).

La *Fe del centurión* (comparar con 8, 5ss) es un elemento más de contraste para acentuar en negativo la incredulidad de aquellos hijos de Israel que colaboraron en el Martirio de Jesús. El "Evangelio de Pedro" y otros escritos análogos introdujeron aquí la escena del arrepentimiento, e incluso de la conversión, de muchos judíos. *Lc* (23, 48) insinúa el tema, que desarrollará en la Proclamación apostólica de Pentecostés *(Act* 2, 37ss).

Testigos de la Cruz
(27, 55-56. Cfr. *Mc* 15, 40-41; *Lc* 23, 49; *Jn* 19, 25-27)

27, 55 **Estaban allí muchas mujeres, mirando desde lejos; aquellas que desde Galilea habían seguido a Jesús como servidoras de El.**

56 **Entre ellas estaba María la Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de "los hijos de Zebedeo".**

Versículos 55-56: Preludio del testimonio de la Resurrección. Las que *ven* o "contemplan" *(theōroûsai)* ahora al Crucificado, irán luego a *ver* o "contemplar" *(theōrêsai:* 28, 1) su sepulcro, donde verán al ángel del Mensaje pascual y, de regreso, al *mismo* Jesús viviente. El grupo (del que se dice significativamente que lo formaban "muchas") simboliza de alguna manera la actitud cristiana de "contemplar" la Pasión. [La circunstancia "desde lejos" podría ser una leve resonancia del Salmo 38 [37], 12b (sobre todo en el texto paralelo de *Lc* 23, 49).]

Mateo caracteriza a las de la "comunidad cristiana" del Calvario como *seguidoras* (vol. I, págs. 457-461) y *servidoras* (vol. I, páginas 453) de Jesús (cfr. *Lc* 8, 2-3). A diferencia de la redacción de *Mc,* este *seguimiento* = *servicio* (o "diakonía") se supone en todas, y se refiere no sólo a cuando estaban *en* Galilea, sino también al camino hecho *desde* Galilea.

En cuanto a los nombres propios, véase el comentario a 12, 46; 13, 55; 20, 20 y 28, 1 (algunas variantes de los manuscritos y alguna posible ambigüedad de traducción permiten complicar todavía más las hipótesis).

El cuarto Evangelio aproxima el grupo al Crucificado y menciona en primer lugar, no sin profunda intención teológica, la presencia de su Madre.

«... Y SEPULTADO»

José de Arimatea gestiona y lleva a término la sepultura de Jesús
(27, 57-61. Cfr. *Mc* 15, 42-47; *Lc* 23, 50-56; *Jn* 19, 38-42)

27, 57 **Al anochecer vino un hombre rico de Arimatea, de nombre José, que también se había hecho discípulo de Jesús.**
58 **Este se presentó ante Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pilato dio orden de que se lo entregaran.**
59 **José, tomando el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia**
60 **y lo puso en el sepulcro nuevo que había excavado para sí en la roca. Hizo rodar una gran piedra a la puerta del sepulcro y se marchó.**
61 **Estaba allí María la Magdalena y la otra María, sentadas enfrente del sepulcro.**

El acta del Martirio de Jesús llega, en su peregrinación evocadora, al último de los lugares-recuerdo: el *sepulcro*. Documento realista de la continuidad entre el Cristo del Calvario y el de la Gloria. El hecho de la *sepultura* rubrica la sinceridad de la Muerte y, como tal, entró también, complementariamente, en formulaciones del Kérygma y de su aceptación por la Fe [y el Bautismo] *(1 Cor* 15, 4a; cfr. *Act* 13, 29; *Rom* 6, 4; *Col* 2, 12...). Pero la *sepultura de Cristo,* en el mismo acto que cierra el capítulo de su Muerte, abre el de la Resurrección.

De los cuatro relatos paralelos, el de *Mt* es el más conciso, y se

pueden observar en él contactos literarios peculiares con cada uno de los otros tres.

Versículos 57-58: "Al anochecer...": *opsías dé genoménēs* = 26, 20: la hora de la Cena pascual. Obsérvese otra resonancia del Cenáculo, probablemente intencionada, en el versículo 59: *labṑn tò sō̃ma...* (comparar con 26, 26). En las cuatro redacciones, el protagonista es José "de Arimatea" (secundado, en *Jn,* por Nicodemo). Miembro del Consejo o Sanedrín según *Mc* y *Lc; discípulo de Jesús* según *Mt* y *Jn* (clandestinamente, anota *Jn).* [En cuanto al verbo *mathēteū́ō* véase el coment. a 13, 52 y 28, 19.] Mateo le llama discípulo, no sólo simpatizante, seguramente en perspectiva proléptica. Mejor dicho, en perspectiva de redacción y lectura eclesiástica; como Simón de Cirene, entraría luego en la Comunidad de los creyentes. La unanimidad con que las cuatro redacciones mencionan, por única vez, *Arimatea* puede insinuar la existencia de un núcleo judeocristiano en dicha población (= Rentîs, cerca le Lydda: *Act* 9, 32). Leyendo a solo *Mt* se tendría la impresión de que José *viene de* Arimatea (v. 57) para retirarse luego (v. 60) como quien no tiene más función que realizar que la de dar sepultura honrosa al Mesías. Sólo *Mt* dice que era "rico", probablemente evocando el texto de *Is* 53, 9. En el trasfondo histórico de la acción se adivina el afán (explícito en el "evang. de Pedro") de procurar que se cumpla religiosamente la Ley de Moisés *(Dt* 21, 22s; cfr. *Jn* 19, 31). Ejemplar la "audacia" *(Mc)* de José en su petición a Pilato. Normalmente el cadáver de un ajusticiado hubiera ido a la fosa común de los tales; pero de gracia o por dinero se concedía la excepción. [El crucificado Yehohanán, cuyos restos fueron descubiertos en Giv'at ha-Mivtar (nota a 27, 35), tuvo también honrosa sepultura particular.]

Versículos 59-60: Omitiendo toda circunstancia complementaria (la investigación de Pilato, el "Descendimiento": cfr. paral.), *Mt* se limita concisamente al acto de la sepultura. Son observaciones peculiares suyas, en relación con *Mc: a)* que el sepulcro era propiedad de José; *b)* que era *nuevo* (= *Lc. Jn),* no contaminado por ningún cadáver; *c)* que la sábana era *kathará* = "pura". Se siente en el espíritu del redactor el sabor ritual o litúrgico de la veneración a un lugar *santo,* seguramente en manos de la Comunidad cristiana de Jerusalén. De la piedra o losa circular, que se hacía rodar hasta cubrir sólidamente la pequeña entrada a la cámara excavada en la

roca, dice que era *grande* (cfr. *Mc* 16, 3-4), preparando así con énfasis el gesto triunfador del "ángel" en 28, 2.

Terminada su "buena obra", que lo inmortaliza (cfr. 26, 10ss), José de Arimatea *se marchó*. Su nombre ha tenido amplia acogida en las tradiciones y leyendas de la hagiografía popular cristiana.

Versículo 61: Reiterada mención de las "testigos", antes de la Cruz y ahora del Sepulcro. Ellas no se van: permanecen. La atención se concentra (verbo en singular) en María Magdalena (→ 28, 1).

Los adversarios gestionan y organizan la guardia del sepulcro (27, 62-66)

27, 62 **Al otro día (el que sigue a la "Preparación"), se reunieron los jefes sacerdotales y los fariseos ante Pilato, y le dijeron:**
"Señor, nos hemos acordado de que aquel impostor dijo, cuando aún vivía:
'A los tres días resucito.'
64 **Da orden, pues, de que quede asegurado el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vayan sus discípulos, lo roben y digan al pueblo:**
'Ha resucitado de entre los muertos';
y esta última impostura será peor que la primera."
65 **Pilato les dijo:**
"Tenéis una guardia: id, aseguradlo como sabéis."
66 **Fueron, pues, y—después de sellar la piedra—aseguraron el sepulcro con la guardia.**

Unidad-enlace entre el acta del Martirio y el Mensaje de la Resurrección. Mucho más preludio del segundo que epílogo de la primera. El relato no termina hasta 28, 11-14, encuadrando ("incluyendo") la Cristofanía de 28 1-10. A su vez, esta primera mitad de un relato con rumor de gente armada (el mismo rumor con que empezó la Pasión: 26, 47) está "incluido" por el vigilante testimonio de unas débiles mujeres (27, 61 y 28, 1). Así engoznadas con esta tradición de su cosecha (27, 62-66 + 28, 11-14) las dos

secciones de la Pasión y la Resurrección forman ya en *Mt* una indisociable unidad.

Como los demás intercalados propios de *Mt* en la Pasión, también éste sirve de ilustración convencional a una situación vivida o a una idea; ilustración a todo color y no sin alguna pincelada intencionadamente grotesca. Recogiendo, tal vez, motivos populares, dramatiza en este interludio la posterior experiencia del empeño con que algunos sectores del judaísmo intentaban desacreditar o reducir al silencio la Proclamación misional cristiana, centrada en el Mensaje: "Jesús ha resucitado." Para ello, su ortodoxia israelita no se desdeñaba de humillarse ante los representantes de la autoridad civil, incluso paganos, suplicando la colaboración de su poder coercitivo. Léase esta unidad como dramatización arquetípica, y compárese con el esquema que suele seguir Lucas en el Libro de los Hechos al describir cada persecución contra la Palabra apostólica. Pero una fuerza superior vela por la liberación de la Palabra (si es preciso, mediante un "Angel del Señor" que abre las puertas vigiladas por la guardia: vgr. *Act* 5, 19-21; 12, 6-11... O también sirviéndose de un "terremoto": *Act* 16, 25ss. "Formas" de liberación conocidas también en otros sectores de la literatura religiosa).

Uno de los principales motivos ocasionales de este interludio es el tema polémico mencionado explícitamente en → 28, 15b.

Versículo 62: "Preparación" = (gr.) *Paraskeuē,* indicando la víspera de una festividad y, concretamente, del Sábado (*Mc* 15, 42; *Lc* 23, 54; *Jn* 19, 42). Poco verosímil que los representantes de la ortodoxia judaica violasen tan abiertamente la Ley del reposo sabático (comparar con *Jn* 18, 28). Quizá *Mt* (o la tradición seguida por él) ironiza intencionadamente. Quizá, por el contrario, disimula la inverosimilitud con el extraño circunloquio cronológico (equivalente a: "el día siguiente al viernes...". Tal vez en su concreto círculo cristiano-helenístico, la palabra *Paraskeué* tenía matiz litúrgico-sacral: el día de la [conmemoración de la] Muerte de Jesús).

Reaparecen los *fariseos,* olvidados desde el capítulo 23. Indicio de perspectiva cristiano-polémica posterior. Binomio "sacerdotes y fariseos" también en 21, 45.

Versículo 63: Ironía en el vocativo *Kyrie* dirigido a Pilato (análoga y más dura que el grito final de *Jn* 19, 15).

"Impostor" = *plános:* cfr. 24, 4. 5. 11. Reaparece el tema al término del versículo 64. Se supone (prolépticamente) a los adversarios de Jesús (entiéndase: de la Misión cristiana) informados de la profecía de la Resurrección, precisamente en la circunstancia de los "tres días". (Inspirada en *Os* 6, 2. Cfr. coment. a *Mt* 12, 40; 16, 21; 17, 23; 20, 19. Tema bíblico relacionado con la *seguridad de la liberación* de parte de Dios en el [breve] plazo determinado por Dios. Este interludio de *Mt* pone en evidencia, por las indicaciones cronológicas, que la Resurrección es [con expresión suya, equivalente] "al tercer día": versículo 64.)

Versículo 64: *"Da orden..."* Mismo verbo que en el versículo 58; como en tono de reproche (ya que concediste a ellos la sepultura, asegúranos contra el subsiguiente fraude...). Otra vez el tema *plánē* (cfr. *plános* del versículo 63. Mismo paso a nivel desde la "impostura" del Maestro a la de los discípulos en el *Diálogo con Trifón* de Justino, 108, que ilumina todavía el trasfondo ambiental en que se movía ya el redactor de este interludio). La formulación del Kérygma atribuido a los "discípulos" coincide dócilmente con el del Angel en 28, 7.

Versículos 65-66: Aquiescencia, al parecer en tono irónico, de Pilato. El detalle de *sellar* la piedra (con siete sellos, dice enfáticamente el "Evang de Pedro") evoca (quizá intencionadamente) la situación de Daniel en el foso de los leones *(Dan* 6, 19 Th).

El Odio y el Poder han hecho cuanto estaba en su posibilidad para que el Justo no vuelva a aparecer sobre la tierra.

Desde ahora, su Presencia será inmortal (28, 20b).

BIBLIOGRAFIA

Capítulos 26-27 (Pasión)

Información bibliográfica selecta hasta 1960 en X. LÉON-DUFOUR, *Passion (Récits de la)*, Diction. de la Bib., Supplément, VI, 1419-1492.

Entre los innumerables estudios recientes, se refieren especialmente a San Mateo: A. DESCAMPS, *Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion*, en *L'Ev, selon Mt. Rédact. et théol.* (Bibliotheca ETL, 29), Gembloux 1972, págs. 359-415; D. SENIOR, *The Passion Narrative in the Gospel of Matthew*, en la misma obra, págs. 343-357 (el autor defendió en Louvain, año 1972, su Disertación doctoral: *The Passion According to Matthew. A Redactional Study of Mt 26, 1-27, 56)* [cfr. ETL 49 (1973) 241]; B. GERHARDSSON, *Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon Saint Matthieu*, RB 76 (1969) 206-227 (mismo tema, en sueco: SEA 32 [1967] 92-120); cfr., del mismo autor, *Du Judéo-christianisme à Jésus par le Shema'*, RSR 60 (1972) 21. 23-36; N. A. DAHL, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, NTS 2 (1955/56) 17-32.

Comparan los diversos relatos evangélicos: A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, NRT 89 (1967) 135-163; J. RIEDL, *Die evangelische Leidengeschichte und ihre theologische Aussage*, BiLi 41 (1968) 70-111; M. LÀCONI, *Le caratteristiche del racconto della Passione nei singoli Evangelisti*, Riv. Ascet. Mist. 13 (1968) 149-164; S. I. BUSE, *St. John and the Passion Narratives of St. Matthew and St. Luke*, NTS 7 (1960/61) 65-76; X. LÉON-DUFOUR, *Matthieu et Marc dans le récit de la Passion*, Bib 40 (1959) 684-696; P. BORGEN, *John and the Synoptics in the Passion Narrative*, NTS 5 (1958/59) 246-259.

Excelente exposición general en P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris 1966, 390 págs. La mayor parte de libros o artículos concentran su atención en el "Proceso"; además de la obra fundamental de J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg ^{4}1969, 520 págs., cfr. H. VAN DER KWAAK, *Het Proces van Jesus*, Assen 1969, 298 págs.

("Summary" en págs. 280s; cfr. TR 66 [1970] 382-386); G. S. SLOYAN, *Jesus on Trial*, Philadelphia (USA) 1973, XX-156 págs.; (E. BAMMEL, ed.), *The Trial of Jesus* (SBT, II 13. In honour of C. F. D. Moule), London 1970, XIII-177 págs.; P. WINTER, *Zum Prozess Jesu*, en *Antijudaismus im Neuen Testament?*, München 1967, págs. 95-104, y *On the Trial of Jesus* (Studia Judaica, I), Berlin 1961, 216 págs. (cfr. RB 68 [1961] 593-599 y S. ZEITLIN, *The Trial of Jesus*, JQR 53 [1962/63] 77-88); H. REICHRATH, *Der Prozess Jesu*, Jud 20 (1964) 129-155; P. BENOIT, *Le procès de Jésus*, en *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, págs. 265-289; S. G. F. BRANDON, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968, 223 páginas (crítica justamente severa en RB 78 [1971] 131s y en Kairos 14 [1972] 71-76).—Las obras mencionadas reflejan actitudes mentales muy diversas, difícilmente conciliables. Con frecuencia se implica en el tema el problema de las relaciones históricas o actuales entre cristianos y judíos. Un fascículo del año 1971 (vol. 20) de la revista *Judaism* sirvió de tribuna abierta a representantes de las varias tendencias: H. H. COHN, *Reflections on the Trial of Jesus* (págs. 10-23; miembro del tribunal supremo de Israel. Refleja su libro [en hebreo]: "Proceso y muerte de Jesús", Tel Aviv 1968, 182 págs. Cfr. Theology 75 [1972] 370-372); M. S. ENSLIN, *The Temple and the Cross* (págs. 24-31); D. FLUSSER, *A Literary Approach to the Trial of Jesus* (págs. 32-36); R. M. GRANT, *The Trial of Jesus in the Light of History* (págs. 37-42); S. G. F. BRANDON, *The Trial of Jesus* (págs. 43-48); J. BLINZLER, *The Trial of Jesus in the Light of History* (págs. 49-55); G. S. SLOYAN, *The Last Days of Jesus* (págs. 56-68); S. SANDMEL, *The Trial of Jesus: Reservations* (págs. 69-74: escepticismo significativo sobre un posible acuerdo). Añadir R. ARON, *Quelques réflexions sur le procès de Jésus*, Lumière et Vie 20 (1971) 5-17.

Varios de los mencionados estudios sobre el Proceso de Jesús consideran con especial atención el aspecto *jurídico* del problema. A este propósito, cfr. también E. BAMMEL, *Die Blutgerichtsbarkeit in der römischen Provinz Judäa vor dem ersten jüdischen Aufstand*, JJS 25 (1974) 35-49; A. N. SHERWIN-WHITE, en *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963), págs. 24-47 (cfr. crítica de T. A. BURKILL en NT 12 [1970] 321-342). Siempre fundamental la obra de T. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, espec. págs. 35-54 *(Die magistratische Coercition)*.

Mayor importancia tiene el *sentido teológico* de la Pasión. Además de varios trabajos ya citados, insisten en este aspecto F. JANSSEN, *Die synoptischen Passionsberichte*, BiLe 14 (1973) 40-57; J. D. M. DERRETT, *The Trial of Jesus and the Doctrine of the Redemption*, en *Law in the N. T.*, London 1970, págs. 389-460; H. CONZELMANN, *History and Theology in the Passion Narratives of the Synoptic Gospels*, Interpr 24 (1970) 178-197 [original alemán en *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, ed. F. Vie-

ring, Gütersloh 1967, págs. 37-53]; H.-W. BARTSCH, *Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern*, TZ 20 (1964) 87-102. Interesante el núm. 101 de Lumière et Vie (vol. 20, año 1971), espec. A. PAUL, *Pluralité des interpretations théologiques de la mort du Christ dans le N. T.* (páginas 18-33). Sugestivas en orden al estudio del Sitz im Leben las obras de G. BERTRAM, *Die Leidengeschichte und der Christuskult* (FRLANT, 15), Göttingen 1922, II-108 págs.; H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.*, Heidelberg 1949, VIII-314 págs.; G. SCHILLE, *Das Leiden des Herrn*, ZTK 52 (1955) 161-205. Sobre el tema fundamental "entregar": N. PERRIN, *The Use of (para)didónai in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festsch. J. Jeremias), Göttingen 1970, págs. 204-212, y W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im N. T.* (ATANT, 49), 1967, 317 páginas. Digno también de mención el artículo de H. KRUSE, *"Pater Noster" et Passio Christi*, VD 46 (1968) 3-29.

Los *reflejos veterotestamentarios* del relato de la Pasión han sido objeto de numerosos análisis, vgr.: L. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59), Stuttgart 1972, 87 págs.; T. F. GLASSON, *Davidic Links with the Betrayal of Jesus*, ET 85 (1973/74) 118s; H. GESE, *Psalm 22 und das N. T.*, ZTK 65 (1968) 1-22; J. BLIGH, *Typology in the Passion Narratives: Daniel, Elijah, Melchizedek*, HJ 6 (1965) 302-309; F. F. BRUCE, *The Book of Zechariah and the Passion Narrative*, BJRL 43 (1960/61) 336-353.

La mayor parte de los estudios exegéticos recientes sobre el relato de la Pasión toman por base principal o exclusiva el texto de *Marcos*. Por ejemplo, la tesis de J. R. DONAHVE, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series, 10), Missoula 1973, XI-269 págs.; E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT, 102), Göttingen 1970, 187 páginas, etc. Al trabajar sobre la redacción de Mateo habrá que tener también presente este sector de la Bibliografía.

Interesante en su género L. MARIN, *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures*, Paris 1971, 252 págs.

Requeriría capítulo aparte la *historia de la interpretación*. Obra ejemplar en este campo: D. R. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (Studia post-biblica, 18), Leiden 1971, XIV-324 págs.

La *cronología de la Pasión* volvió a ser tema de actualidad a partir del libro de ANNIE JAUBERT, en el que sintetizaba la opinión propuesta en algunos artículos precedentes. *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957, 159 págs. Insiste sobre su teoría en otros artículos: *Jésus et le calendrier de Qumrân*, NTS 7 (1960/61) 1-30; *Les séances du sanhédrin et les récits de la passion*, RHR 166

(1964) 143-169; 167 (1965) 1-33; *Le mercredi où Jésus fut livré*, NTS 14 (1967/68) 145-164, etc. Entre las innumerables publicaciones en torno a la cuestión, cfr. F. MENDOZA, *El jueves, día de la Ultima Cena*, EstBí 23 (1964) 5-40. 151-171. 259-294; 24 (1965) 85-106 (tesis doctoral presentada por J. LEAL en VD 41 [1963] 229-237: *Feria quinta: dies Ultimae Cenae)*; A. GIGLIOLI, *L'interprete di Pietro e la cronologia della settimana santa*, en *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica*, Brescia 1957, págs. 137-165, y *Il giorno dell'Ultima Cena e l'anno della morte di Gesù*, RBibIt 10 (1962) 156-181; E. RUCHSTUHL, *Die Chronologie des Letzen Mahles und des Leidens Jesu* (BiBe 4), Einsiedeln 1963; N. WALKER, *Yet Another Look at the Passion Chronology*, NT 6 (1963) 286-289; J. CARMIGNAC, *Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la Pâque à une date non officielle?*, RQumran 5 (1964) 59-79.

26, 6-13

J. K. ELLIOTT, *The Anointing of Jesus*, ET 85 (1973/74) 105-107; J. D. M. DERRETT, *The Anointing at Bethany and the Story of Zacchaeus*, en *Law in the N. T.*, London 1970, págs. 266-285 (= TU 87 [Studia Evangelica II, 1964] 174-182); J. H. GREENLEE, *Eis mnēmósynon autês, "For hed Memorial": Mt. xxvi, 13; Mk xiv, 9*, ET 71 (1959/60) 245; J. BAUER, *Ut Quid Perditio Ista? zu Mk 14, 4 f. und Parr.*, NT 3 (1959) 54-56; A. LEGAULT, *An application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee (Lk 7, 36-50) and Bethany (Mt 26, 6-13; Mk 14, 3-9; Jn 12, 1-8)*, CBQ 16 (1954) 131-145. Cfr. R. PESCH, *Die Salbung Jesu in Bethanien*, en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freib. i. B. 1973, págs. 267-285.

26, 14-16 (Sobre Judas Iscariote, cfr. 10, 4)

P. COLELLA, *Trenta denari*, RBibIt 21 (1973) 325-327; E. REINER, *Thirty Pieces of Silver*, JAOS 88 (1968) 186-190; R. FOLLET, *"Constituerunt ei triginta argenteos" (ad Mt 26, 15)*, VD 29 (1951) 98-100.

26, 17-30 (Cena pascual y eucarística)

Bibliografía inmensa, incesante. Amplia información hasta la fecha correspondiente en el artículo de J. COPPENS, *L'Eucharistie néotestamentaire* (Exégèse et Théologie [Bibliotheca ETL, 26], 1968, págs. 262-281) y en los sustanciales estudios de R. FENEBERG, *Christliche Passafeier und Abendmahl* (StANT, 27), München 1971, 150 págs., y de H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972, 390 páginas [bibliografía: págs. 358-388].

Una de las obras que más ha influido en los últimos años ha sido la de J. JEREMIAS, *Die Abendsmahlworte Jesu*, Göttingen [4]1967, 275 pá-

ginas (1.ª ed. 1935). El estudio exegético más metódico, objetivo y fiel que hemos leído es el de JOSEP TRÂN-NGỌC-THAO, *La Cène du Seigneur. Essai d'Étude Biblico-Théologique sur la Tradition Mc 14²²⁻²⁵ Mt 26²⁶⁻²⁹* (Thèse de Doctorat présentée à la Faculté de Théologie de Lyon. Anné Académique 1970-71. Dactyl. 201 págs.).

Entre muchos otros, cfr. J. JEREMIAS, *"This is My Body..."*, ET 83 (1971/72) 196-203 (texto alemán en Calwer Hefte 122, Stuttgart 1972: *"Das ist mein Leib..."*); H. SCHÜRMANN, *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl*, BZ 16 (1972) 1-23; K. HEIN, *Judas Iscariot: Key to the Last-Supper Narratives?*, NTS 17 (1970/71) 227-232; G. J. BAHR, *The Seder of Passover and the Eucharistic Words*, NT 12 (1970) 181-202; M. A. SMITH, *The Influence of the Liturgies on the New Testament Text of the Last Supper Narratives*, TU 103 (Studia Evangelica V), Berlin 1968, págs. 207-218; M. DELCOR, *Repas cultuels esséniens et thérapeutes. Thiases et Ḥaburoth*, RQumran 6 (1968) 401-425; L. MORALDI, *L'Eucarestia nei Sinottici e in S. Paolo*, SBFLA 10 (1959/60) 36-64; M. DE TUYA, *La presencia real eucarística en los escritos bíblicos neotestamentarios*, CiTom 95 (1968) 3-80, y *La doctrina eucarística de los Sinópticos*, CiTom 84 (1957) 217-281; F. HAHN, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*, EvT 27 (1967) 337-374; J.-E. DAVID, *Tò haîma mou tēs diathēkēs Mt 26, 28: Un faux problème*, Bib 48 (1967) 291-292; J. COPPENS, *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, ETL 41 (1965) 143-147; P. LEBEAU, *Le vin nouveau du Royaume*, Paris-Bruges 1966, 319 págs. (mismo tema en TU 92 [Studia Patristica VII], 1966, págs. 516-523). G. D. KILPATRICK, *Eucharist as Sacrifice and Sacrament in the N. T.*, en *Neues Testament und Kirche* (Fests. R. Schnackenburg), Freib. i. B. 1974, págs. 429-433 (cfr. RTPhil III, 14 [1964] 193-204); B. SANDVIK, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im N. T.* (ATANT 58), Zürich 1970, 170 págs.; E. GALBIATI, *L'eucarestia nella Bibbia*, Milano 1968, 187 págs.; P. DACQUINO, *Il gesto di Gesù all'ultima cena*, BibO 8 (1966) 173-184; G. BRAUMANN, *Mit euch, Matth 26, 29*, TZ 21 (1965) 161-169.

26, 32

P. C. ODENKIRCHEN, *"Praecedam vos in Galilaeam"*, VD 46 (1968) 193-223.

26, 36-46 (Getsemaní)

Bibliografía completa en las obras fundamentales de M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, Roma 1972, XVI-317 págs. [bibliogr. en págs. 2-23 y 293-301], y de J. W. HOLLERAN, *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study*, Roma 1973, XXXII-222 págs. [bibliogr. en XI-XXXII]. Algunos

títulos: R. S. BARBOUR, *Gethsemane in the Tradition of the Passion,* NTS 16 (1969/70) 231-251; G. SEGALLA, *La volontà del Figlio e del Padre nella tradizione sinottica,* RBibIt 12 (1964) 257-284; Y.-B. TRÉMEL, *L'agonie de Jésus,* Lumière et Vie 68 (1964) 79-103; TH. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu,* NTS 10 (1963/64) 261-273; R. E. BROWN, *The Agony in the Garden,* CBQ 23 (1961) 143-148.

26, 50

G. M. LEE, *Matthew XXVI: 50 Hetaîre, eph'hò párei?,* ET 81 (1969/70) 55; W. ELTESTER, *"Freund, wozu du gekommen bist",* en *Neotestamentica et Patristica* (Freundesgabe O. Cullmann), Supplem. NT 6 (1962) 70-91; F. REHKOPF, *Mt* 26[50]: *Hetaîre, eph'hò párei,* ZNW 52 (1961) 109-115; W. SPIEGELBERG, *Der Sinn von eph'hò párei in Mt 26, 50,* ZNW 28 (1929) 341-343; F. ZORELL, *"Amice, ad quod venisti!",* VD 9 (1929) 112-116.

26, 52

H. KOSMALA, *Matthew XXVI, 52 - A Quotation from the Targum,* NT 4 (1960) 3-5.

26, 55

Cfr. G. FERRARO, *Il termine "ora" nei vangeli sinottici,* RBibIt 21 (1973) 383-400.

26, 57-66

Además de los títulos anteriormente mencionados a propósito del "Proceso" de Jesús, cfr.: S. LÉGASSE, *Jésus devant le Sanhédrin. Recherche sur les traditions évangéliques,* RTL 5 (1974) 170-197; P. VALENTIN, *Les comparutions de Jésus devant le Sanhédrin,* RSR 59 (1971) 230-236; G. SCHNEIDER, *Gab es eine vorsynoptische Szene "Jesus vor dem Synedrium"?,* NT 12 (1970) 22-39, y *Jesus vor dem Synedrium.* BiLe 11 (1970) 1-15; P. BENOIT, *Jésus devant le Sanhédrin,* en *Exégèse et Théologie,* I, Paris 1961, págs. 280-311 (= Ang 20 [1943] 143-165); R. E. BROWN, *The Caiphas Trial,* CBQ 23 (1961) 148-152.

26. 64

Bibliografía y resumen de opiniones en D. R. CATCHPOLE, *The Answer of Jesus to Caiaphas,* NTS 17 (1970/71) 213-226. Además, F. H. BORSCH, *Mark XIV, 62 and I Enoch LXII. 5,* NTS 14 (1967/68) 565-567; P. LAMARCHE, *Le "blasphème" de Jésus devant le sanhédrin,* RSR 50 (1962) 74-

85 (y en *Christ Vivant*, Paris 1966, págs. 147-163); A. FEUILLET, *Le Triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites*, en *La Venue du Messie*, Bruges 1962, págs. 149-171. Cfr. también LL. GASTON, *No Stone on another*, Leiden 1970, págs. 242s y 388ss.

26, 67-68

P. BENOIT, *Les outrages à Jésus prophète*, en *Exégèse et Théologie*, III, 1968, págs. 251-269 (= *Neotestamentica et Patristica*, Leiden 1962, páginas 92-110); D. L. MILLER, *Empaidsein: Playing the Mock Game*, JBL 90 (1971) 309-313.

26, 69-75

G. W. H. LAMPE, *St. Peter's Denial*, BJRL 55 (1973) 346-368; H. MERKEL, *Peter's Curse*, en *The Trial of Jesus* (in hon. C. F. D. Moule), London 1970, págs. 66-71; E. LINNEMANN, *Die Verleugnung des Petrus*, ZTK 63 (1966) 1-32; G. KLEIN, *Die Verleugnung des Petrus*, ZTK 58 (1961) 285-328; CH. MASSON, *Le reniement de Pierre*, RHPhilRel 37 (1957) 24-35. Además, H. KOSMALA, *The Time of the Cock-Crow*, ASTI 2 (1963) 118-120; 6 (1967/68) 132-134.

27, 3-10

D. SENIOR, *The Fate of the Betrayer. A Redactional Study of Matthew* XXVII, 3-10, ETL 48 (1972) 372-426; W. C. VAN UNNIK, *The Death of Judas in Saint Matthew's Gospel*, AnglTR. Supplem. Series, núm. 3, March 1974 (in hon. Sh. E. Johnson), págs. 44-57; M. SAEBØ, *Overleveringshistoriske problemer i Judas-perikopen hos Matteus*, Tidsskrift for Teologi og Kirke 41 (1970) 249-265; J. JERVELL, *Jesu blods aker. Matt. 27, 3-10*, Norsk Teologisk Tidsskrift 69 (1968) 158-162; R. SILVA, *¿Cómo murió Judas, el traidor?*, CuBí 24 (1967) 35-40; G. A. GALÍTĒ, *Tà hermēneutikà problémata tôn en tê, K. Diathḗkē, parallḗlōn diēgḗseōn perì toû télous toû Ioúda*, Theología 36 (1965) 270-281 y 436-447; P. BENOIT, *La mort de Judas*, en *Exégèse et Théologie*, I (1961), págs. 340-359 (= *Synoptische Studien* [Festsch. A. Wikenhauser], München (1953), páginas 1-19). A título de curiosidad: E. CERULLI, *La Regina Saba e la tradizione dei trenta denari in un testo catalano del XV secolo*, en *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, anno 365 (1968), serie VIII, volumen XXIII, fasc. 3-4, págs. 117-135.

27, 11-26

Sobre el título ("praefectus") de Pilato: A. J. B. HIGGINS, *Sidelights on Christian Beginnings in the Graeco-Roman World*, EvQ 41 (1969)

197-206, y (VAR. AUTORES), *Scavi di Caesarea Maritima,* Roma 1966, páginas 217-220. Sobre la localización del "pretorio": información y bibliografía esencial en B. BAGATTI, *La tradizione della chiesa di Gerusalemme sul pretorio,* RBibIt 21 (1973) 429-432. Sobre la mujer de Pilato: E. FASCHER, *Das Weib des Pilatus,* Hallische Monographien 20, Halle 1951, páginas 1-31.

Sobre el "proceso": M. HERRANZ, *Un problema de crítica histórica en el relato de la Pasión: la liberación de Barrabás,* EstBí 30 (1971) 137-160 [vuelve sobre el tema en la 31ª Semana bíblica esp. de 1972]; A. BAJSIĆ, *Pilatus, Jesus und Barabbas,* Bib 48 (1967) 7-28 (resumido por C. SOLTERO, *Pilatus, Jesus et Barabbas,* VD 45 (1967) 326-330): Cfr. también J. COLIN, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires* (col. Latomus, 82), Bruxelles-Berchem 1965, espec. págs. 9-37, y, a título de información, H. Z. MACCOBY, *Jesus and Barabbas,* NTS 16 (1969/70) 55-60. Excelente resumen del tema en W. TRILLING, *Das Wahre Israel* ([3]1964), págs. 66-74; T. HORVATH, *Why was Jesus Brought to Pilate?,* NT 11 (1969) 174-184.

Sobre el versículo 25 en particular: H. KOSMALA, *"His Blood on Us and Our Children"*, ASTI 7 (1970) 94-126; K. H. SCHELKLE, *Die "Selbstverfluchung" Israels nach Matthäus 27, 23-25,* en *Antijudaismus im Neuen Testament?,* München 1967, págs. 148-156 [cfr. 209s] y en Freiburger Rundbrief 18 (1966) 52-54; J. A. FITZMYER, *Anti-Semitism and the Cry of "All the People" (Mt 27: 25),* TS 26 (1965) 667-671. Cfr. también J. KODELL, "The Use of *Laos* in Mt" en el artículo *"Luke's Use of Laos, etc."*, CBQ 31 (1969) págs. 333-335.

27, 26b-38

Aportación de las excavaciones de Giv'at ha-Mivtar a la arqueología de la crucifixión: V. TZAFERIS, *Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem,* IEJ 20 (1970) 18-32 y pl. 9-17; N. HAAS, *Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar,* IEJ 20 (1970) 38-59 y pl. 18-24 [cfr. Y. YADIN en IEJ 23 (1973) 18-22]. Información en I. GOMÁ, *Yehohanán, un judío crucificado en el siglo I,* Historia y Vida, núm. 62, mayo, 1973, págs. 116-123.

27, 37

G. M. LEE, *The Inscription on the Cross,* PEQ 101 (1968) 144.

27, 46

Bibliografía y clasificación de explicaciones en H. SCHÜTZEICHEL, *Der Todesschrei Jesu,* TTZ 83 (1974) 1-16. Cfr. también J. R. SCHEIFLER, *El Salmo 22 y la Crucifixión del Señor,* EstBí 24 (1965) 5-83; J. M. GUIRAU,

Mt 27, 46 y la interpretación del Ps. 21 en el Nuevo Testamento, CDios 179 (1966) 383-430, y *Sobre la interpretación patrística del Ps. 21 (22),* Aug 7 (1967) 97-132.

27, 51-53

J. LANGE, *Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu in den synoptischen Evangelien,* en *Biblische Randbemerkungen* (f. R. Schnackenburg), Augsburg 1974, págs. 40-55; W. G. ESSAME, *Matthew XXVII, 51-54 and John V, 25-29,* ET 76 (1964/65) 103; J.-M. WIDART, *L'unité de la mort et de la résurrection de Jésus chez saint Matthieu,* Rev. du Clergé Africain 19 (1964) 37-47; G. VITTONATTO, *La Risurrezione dei Morti in Mt 27, 52-53,* RBibIt 3 (1955) 193-219; E. FASCHER, *Die Auferweckung der Heiligen (Matthäus 27, 51-53),* Hallische Monographien 20, Halle 1951, págs. 32-51. Cfr. también P. LAMARCHE, *La mort du Christ et le voile du temple selon Marc,* NRT 96 (1974) 583-599: A. PELLETIER, *La tradition synoptique du "Voile déchiré" à la lumière des réalités archéologiques,* RSR 46 (1958) 161-179 [cfr. Syria 35 (1958) 218-226].

27, 54

Cfr. T. F. GLASSON (y R. G. BRATCHER), *Mark XV, 39: the Son of God,* ET 80 (1968/69) 286.

27, 55-56

Cfr. M. ADINOLFI, *Le discepole di Gesù,* BibO 16 (1974) 9-31.

27, 62-66

Cfr. R. KRATZ, *Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthäus (besonders Mt 27, 62 - 28, 15),* Stuttgart (SBS 65) 1973, 93 págs.

27, 63-64 (Tema: "Al tercer día")

Información y bibliografía esencial en E. L. BODE, *The First Easter Morning,* Roma 1970, págs. 105-122. En particular, H. K. MCARTHUR, *"On the Third Day",* NTS 18 (1971/72) 81-86; J. JEREMIAS, *Les paroles des trois jours dans les Evangiles,* en *La Teologia della Storia. Ermeneutica e Escatologia* (a cura di E. Castelli), Roma 1971, págs. 187-195; B. CELADA, *Resurrección al tercer día, según las escrituras. Antecedentes antiguo-testamentarios, judíos y orientales,* CuBí 27 (1970) 337-342; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift,* Freiburg (Qu. Disp. 38) 1968, 376 págs. (espec. págs. 159-191); J. DUPONT, *Ressuscité "le troisième jour",* Bib 40 (1959) 742-761.

XIII

«RESUCITO AL TERCER DIA»

ANUNCIO, MANIFESTACION Y PRESENCIA DE JESUS RESUCITADO

"RESUCITO AL TERCER DIA"

1. En torno al sepulcro vacío (28, 1-15)

a) *Visita de las mujeres al sepulcro*
b) *Preludio al anuncio de la Resurrección*
c) *Anuncio angélico de la Resurrección*
d) *Retorno del sepulcro*
e) *Encuentro con Jesús*
f) *Mensaje de los guardias*

2. Con los Discípulos en Galilea: Razón, sentido y perennidad de la misión cristiana en el mundo (28, 16-20)

a) *El marco narrativo*
b) *Las palabras del Señor resucitado*

A) Afirmación de SOBERANIA
B) Mandato de MISION
C) Seguridad de ASISTENCIA

Sin fe en la Resurrección de Jesús, Mateo no hubiera escrito una sola página de su libro. Estas últimas líneas, que en extensión material constituyen poco más de una sexagésima parte, representan teológicamente para el conjunto del Evangelio lo mismo que el sol para el firmamento a mediodía. Al revivir cada uno de los gestos y palabras del Señor en la tierra, la iglesia de Mateo los veía iluminados por la claridad de su vida gloriosa. Y le sentían

presente (→ 18, 20) en Gloria con la misma familiaridad de su convivencia con los Discípulos de Galilea (cfr. 28, 7. 10. 16).

* * *

La Resurrección de Jesús había sido, desde los orígenes, el tema primero y principal del *testimonio apostólico* (*Act* 1, 22, etc.) realizado en *kērygma* o proclamación (*Act* 2, 22-36, etc.). Objeto-síntesis de la *Fe* salvífica (*Rom* 10, 9, etc.). Arquetipo fontal de la *nueva vida* de los bautizados (*Rom* 6, 3-11, etc.). Certeza de *participación escatológica* (*1 Cor* 15, 20ss, etc.). Esencia del "*evangelio*" (*1 Cor* 15, 1-4, etc.). Al profesar que Jesús "había [sido] resucitado"[1] se reconocía[2] su previa *muerte* y consiguiente *sepultura*. Entre los dos polos de un Misterio indivisible era fundamental la *identidad* entre el Jesús de la Muerte y el de la Vida renovada. Identidad *humana* y plenamente personal, que no lo sería (para discípulos educados en la Biblia) si el revivir hubiese implicado la anulación de lo más inmediatamente perceptible en el hombre terreno: su *corporeidad*.

* * *

Al concepto de Resurrección va unido en el Nuevo Testamento, casi confundiéndose, el de *Glorificación* o asunción a un orden divino[3]. Sin suprimirla, esta nueva situación eleva y transfigura la identidad del hombre resucitado, hasta el punto de que su existencia y el mismo hecho de su resurrección ya son objeto de fe, y no de constatación sensorial directa[4]. Para advertir su presencia, es indispensable que la pedagogía de la revelación salve el desnivel entre la trascendencia de lo divino y las leyes del ordinario conocimiento humano en este mundo[5]. El testimonio apostólico se apoyó, ante todo, en el procedimiento de esta pedagogía que suelen llamar "*apariciones*"[6]. Pedagogía de comunicación, que se adapta a la capacidad receptiva (vista, oído, tacto) de los destinatarios. Estas manifestaciones de la presencia de Jesús, vivo después de

---

1 Cfr. coment. a 17, 23; nota 411.
2 De ordinario, explícitamente: vgr. *1 Cor* 15, 3-4, etc.
3 *Act* 2, 32-33; *Flp* 2, 9, etc.
4 Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theol.* III, q. 29, a. 1, ad 2; q. 55, a. 2 ad 2.
5 *Summa Theol.* III, q. 55, a. 4, c.
6 Cfr. *1 Cor* 15, 5-8; *Act* 10, 40s, etc.

su muerte y sepultura, dejaron en la conciencia de los testigos una infalsificable certeza objetiva de su realidad e identidad.

* * *

La memoria de estas apariciones o manifestaciones se hizo tradición catequética y tal vez evocación cultual, hasta que al fin cristalizó en el *Evangelio escrito*.

Esta redacción evangélica, si la comparamos con la principalidad del tema de la Resurrección de Jesús en el kerygma y en la fe de la Iglesia apostólica, sorprende por su relativa *brevedad*. La intención dominante va dirigida a justificar el testimonio apostólico, perpetuando el recuerdo de su experiencia fontal.

Destaca también la *sobriedad* del relato. Se evita la tentación de describir, siquiera mediante un montaje apocalíptico, el hecho de la Resurrección en sí mismo (tentación en la que pronto cayeron los apócrifos). El Jesús de la Gloria y del todo Poder sigue mostrándose humano y asequible.

* * *

Independientes por lo que se refiere a la escenografía de las apariciones, los cuatro evangelistas coinciden en una misma línea dinámica del anuncio de la Resurrección, que sigue tres etapas:

1. El signo del sepulcro vacío y su interpretación.
2. Manifestaciones a individuos en particular.
3. Encuentro definitivo con el colegio apostólico reunido [7].

En la redacción de estas tres fases, cada uno de los evangelistas acentuó más o menos, por interés pastoral, determinados reflejos de intención kerigmática, apologético-polémica, dogmática o litúrgica. Obsérvese, por ejemplo, el *antidocetismo* de Lucas y Juan, el interés común en teologizar *el primer día* de la semana y, sobre todo, el sentido de continuidad *cristo-apostólica* de la Misión.

Este último capítulo de los Evangelios escritos no se ajusta a ningún pre-esquema de género literario. No es "leyenda" ni "mito".

---

[7] Textos correspondientes a las tres fases o etapas: 1.ª) *Mt* 28, 1-8; *Mc* 16, 1-8; *Lc* 24, 1-12; *Jn* 20, 1-13. 2.ª) *Mt* 28, 9-10; [*Mc* 16, 9-13]; *Lc* 24, 13-35; *Jn* 20, 14-18. 3.ª) *Mt* 28, 16-20; [*Mc* 16, 14-18]; *Lc* 24, 36-49; *Jn* 20, 19-23 + 26-29. — Terminan con la "asunción" al cielo: *Lc* 24, 50s [y *Mc* 16, 19]. El apéndice del cuarto Evangelio (cap. 21) añade un complemento, rico en transparencias "eclesiásticas", al tema del encuentro con los Apóstoles.

Es la constatación sincera, y como tal histórica, de una experiencia objetiva nueva y única traducida a formas catequéticas.

* * *

La línea dinámica del Evangelio escrito de la Resurrección es como la de una flecha lanzada al porvenir; en su punta, la investidura de los discípulos constituidos responsables de la *Misión universal.* Sin ningún parecido en cuanto al montaje literario, los cuatro autores coinciden en concluir el Libro con la misma idea. Nada ha terminado; las últimas Palabras del Señor consagran la continuidad de su Misión en la de sus Enviados. Las iglesias se sienten protagonistas de este incesante navegar del Evangelio-hecho-vida rumbo a un más allá. Lucas dedicó a esta experiencia de iglesia el entero volumen de los Hechos. Juan (20, 29) y el autor de la final de Marcos (16, 20) una alusión global. Mateo un acto de fe en la identidad crística de la Obra que están realizando los Discípulos en el mundo.

* * *

En cuanto al punto de partida de este Evangelio de la Resurrección, coinciden también los cuatro en un mismo tema: el signo de *la tumba abierta y vacía.* Los tres primeros, casi en paralelismo sinóptico. Recuerdo de una humanísima situación real, inesperada y desconcertante. La reflexión catequética unida a la piedad hecha culto la interpretaron como testimonio-síntesis del Misterio de la Pascua del Reino de Dios; como signo de la Muerte vencida y de la Vida renovada. La manifestación de este Misterio se estilizó en un discreto montaje apocalíptico, más acentuado en San Mateo (descripción del "ángel", terremoto, etc.).

* * *

Presignificada por la Transfiguración (17, 2ss) y por la aparición en la noche de la tempestad (14, 25ss), la experiencia discipular de tener consigo presente a Cristo glorioso les realizó en Fe la esperanza escatológica. Por eso, en su Misión, serán a un tiempo profetas y testigos de la Parusía. La Iglesia peregrina asimila y saborea este gozo de la anticipada realización escatológica

en la Fracción del Pan (cfr. *Lc* 24, 30s. 35). La última línea de Mateo sitúa la Comunidad de los Discípulos bajo la luz de la Presencia continua del Señor. La "Venida del Hijo del Hombre" ya no será para ellos novedad, sino "Aparición" o Epifanía eterna del siempre con ellos Jesús resucitado.

* * *

Como la de todo su Evangelio, también la redacción de este capítulo final está condicionada por los intereses pastorales de la iglesia de Mateo. Son las páginas donde mejor se refleja su fisonomía. En el comentario se indicarán, explícita o alusivamente, sus principales rasgos.

1) En torno al sepulcro vacío
(28, 1-15. Cfr. *Mc* 16, 1-8; *Lc* 24, 1-12; [*Jn* 20, 1-18])

a) Visita de las mujeres al sepulcro

Los cuatro evangelistas introducen el anuncio de la Resurrección con la ***visita de unas mujeres al sepulcro,*** especificando el tiempo, las personas, el motivo.

28, 1 **Pasado el sábado, cuando alboreaba el primer día de la semana, vino María Magdalena y la otra María a ver el sepulcro.**

1. Por lo que se refiere al *tiempo,* coinciden los cuatro en señalar (con un semitismo del todo extraño al oído griego) [8] **el primer día de la semana.** Esta indicación unánime [9] refleja indudablemente un interés y veneración especial por este día en las di-

---

[8] [*Hē*] *mía* [*tōn*] *sabbátōn* (= *Mc* 16, 2; *Lc* 24, 1; *Jn* 20, 1). Al pie de la letra = "la una de los sábados". Pero la forma plural *sábbata* tiene sentido de singular; y *sábbaton* equivale también a "semana" (vgr. *Lc* 18, 12). El numeral cardinal *mía* tiene aquí valor de ordinal, y se sobrentiende el sustantivo *hēméra* ("día"). En resumen, el complejo hebraísmo (también, vgr., el *Sal* 23, 1 LXX) se resuelve en: "el primer (día) de la semana"; o sea, nuestro domingo. El *segundo* correspondía al lunes, etc. (cfr. *Didakhé* 8, 1).

[9] Añadir *Mc* 16, 9 y *Jn* 20, 19 (e implícitamente *Lc* 24, 13).

versas comunidades cristianas [10], que luego lo llamaron "día del Señor" [11]. El punto de partida de esta veneración en la iglesia apostólica fue, con toda probabilidad, el recuerdo constantemente actualizado de aquel día en que tuvieron la primera experiencia de que el Señor que murió en la cruz ha resucitado y vive.

Al lado de esta coincidencia en señalar el día, los cuatro evangelistas difieren entre sí en la manera de indicar la *hora*. Excepto Lucas [12], todos la indican con dos incisos yuxtapuestos [13]. Según Mateo, "**pasado el sábado** [14], **cuando alboreaba** [15] **el primer día de la semana**". El primer inciso alude a la observancia del reposo sabático por parte de las mujeres (*Lc* 23, 56; cfr. *Mc* 16, 1) y seguramente también al dato, sugerido pocas líneas antes, de que la resurrección iba a ser *al tercer día* (27, 63s) [16]. El segundo inciso relaciona el mensaje (e implícitamente el hecho) de la Resurrección con el memorable "primer día" de que hemos hablado en el párrafo precedente.

2. Las *personas* fueron, según Mateo, **María** [17] **Magdalena y la otra María.** En Marcos (16, 1) son tres. Lucas (24, 10) supone un grupo de, por lo menos, cinco. En Juan (20, 1-18), sólo la Magda-

---

10 Otros reflejos probables en *Act* 20, 7 y *1 Cor* 16, 2.

11 Cfr. *Ap* 1, 10.

12 24, 1. A la letra = "de profunda madrugada..."

13 *Jn* 20, 1: "al amanecer — cuando todavía estaba oscuro". *Mc* 16, 2: "muy de madrugada — al salir el sol" (lec. var.: "habiendo salido el sol". ¿Insinúa tal vez una transposición cristiana del que los romanos consideraban el Día del Sol?... Cfr. San Justino, *Apología* I, 67, 3. 7).

14 Mateo usa aquí por única vez el adverbio *opsé* con función preposicional. Según los mejores filólogos podía significar *después de...* Pero algunos admiten como único sentido posible el de: *hacia el término de...* En este caso, si Mateo contaba el cambio de día a día a la puesta de sol (práctica normal entre los judíos) resultaría que las mujeres fueron a visitar el sepulcro a entrada de noche. Situación poco verosímil. Aun admitiendo esta innecesaria limitación de sentido de la partícula *opsé,* cabría suponer que el evangelista (en conformidad con algunos sectores del judaísmo), calculaba el cambio de día a día a la salida del sol; las mujeres habrían salido al amanecer, según la tradición común.

15 *Tē* (se sobrentiende "hora") *epiphōskoúsę eis...* = *a la* (hora) *en que empezaba a clarear hacia* (el día). El mismo verbo *(epiphōskō),* se podía usar también (adaptando convencionalmente su significación a la costumbre hebrea de contar el cambio de día a puesta de sol) para indicar todo lo contrario; es decir, el comienzo del día *al anochecer* (cfr. *Lc* 23, 54). — El hecho de que el anuncio de la Resurrección fuera al despuntar el día no carece seguramente de intención significativa. Por contraste, la muerte de Jesús fue al atardecer y entre tinieblas.

16 A partir del día de la sepultura; cfr. 27, 62 *(al día siguiente* = el 2.°) y 28 1: *pasado* este día, en la aurora del siguiente (= el 3.°). Nótese, sin embargo, que en las tradiciones evangélicas en torno al sepulcro vacío no aparece explícitamente este tema *("al tercer día"),* que fue común en el Kerygma apostólico de la Resurrección (cfr. *1 Cor* 15, 4) más por motivos de reflexión targumizante que por cómputo cronológico.

17 En la forma hebraizante *Mariam* (vol. I, pág. 26), según la lectura más probable.

lena[18]. La iglesia apostólica fue concentrando y acabó por unificar en ella, la *isapóstolos*[19], el recuerdo del descubrimiento y mensaje de la tumba vacía. Los tres Sinópticos la nombran siempre en primer lugar. Pero Mateo la destaca mucho más en primer plano; nótese al verbo en singular *(vino...)* y la expresión que reduce a su acompañante casi al anonimato: "la otra María"[20].

3. El *motivo* de la visita, según Mateo, era sencillamente **ver el sepulcro.** Ninguna alusión a los aromas y al propósito que indican Marcos y Lucas[21] de ungir el cuerpo del Señor. Inmediatamente después de contar cómo sellaron la tumba y la aseguraron con guardias (27, 62ss), este plan hubiera aparecido en Mateo demasiado inverosímil. Su única intención es ver *(theoreîn)* el lugar donde enterraron al Maestro crucificado y, sin duda, manifestar ante El su dolor. Este generoso afán de "ver" tendrá su plenitud en el entusiasmo de *ser testigos* del anuncio de la Resurrección y mensajeras a los discípulos de la gozosa consigna pascual: *ver a Jesús* (cfr. vv. 7. 10. 17).

b) Preludio al anuncio de la Resurrección

Como *preludio al anuncio de la Resurrección,* Mateo menciona otra vez (27, 51) un *terremoto* provocado por un ángel del Señor. Sigue la *descripción del ángel* y el *terror de los guardias.*

28, 2 **Y he aquí que hubo un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella.**
3 **Su aspecto era como un relámpago, y su vestidura blanca como la nieve.**
4 **De miedo de él los guardias se pusieron a temblar y se quedaron como muertos.**

---

18 Cfr. también la "final de Marcos" (16, 9-11).

19 Título que le suele dar la tradición cristiana de lengua griega (= "semejante a un apóstol").

20 = 27, 61. Se refiere sin duda a la madre de Santiago y José: 27, 56. De esta manera están representadas las dos categorías de "seguidoras" y "servidoras" (cfr. también *Lc* 8, 2s) venidas con El desde Galilea (27, 55): unas tenían con El alguna relación de parentesco (cfr. vol. I, págs. 661s), mientras otras habían sido atraídas o convertidas por su predicación.

21 *Mc* 16, 1; *Lc* 23, 56 — 24, 1. Cfr. *Mt* 26, 12.

1. Mateo da la respuesta en clave apocalíptica al interrogante del *sepulcro abierto* que los demás evangelistas dejan en el aire (*Mc* 16, 4; *Lc* 24, 2; *Jn* 20, 1). Fue, en efecto, un ángel bajado del cielo quien apartó la losa, que era muy grande (*Mc* 16, 4 y *Mt* 27, 60). Y ello provocó o fue acompañado de un gran *seismós*.

La expresión: hubo **un gran terremoto**, se encuentra también al pie de la letra en tres pasajes del Apocalipsis de Juan [22] como preludio al Juicio divino. El terremoto forma parte de la escenografía apocalíptica [23]. En la muerte (cfr. 27, 51) y resurrección de Jesús se realiza el destino escatológico del mundo. A nivel teológico, aquel "primer día de la semana" (v. 1) era ya *el Día de Yahveh* (→ 24, 36) o *del Señor*, y el evangelista Mateo quiso hacer sensible en lenguaje bíblico y catequético el gran Acontecimiento, que seguramente se verificó en silenciosa trascendencia. La presencia y acción del ángel provoca también un signo del *discernimiento* escatológico: unos quedan como muertos (v. 4) mientras las otras reciben la paz y el gozo de la fe (vv. 5ss).

2. Mateo da énfasis, en la misma clave apocalíptica, a la *descripción del mensajero celeste*, que apenas insinúan Marcos (16, 5) y Lucas (24, 4). Ante todo, le reconoce explícitamente el ser angélico (cfr. *Jn* 20, 12) y le llama, con expresión de antigua resonancia bíblica, **ángel del Señor**. Con ello nuestro evangelista reencuentra un tema del Evangelio de la Infancia (→ 1, 20. 24; 2, 13. 19). Como allí, el ángel interviene eficazmente en las decisiones de los que están al servicio de Jesús: anuncia, instruye, manda y es obedecido. Aquí manifiesta además un poder avasallador [24]: provoca el terremoto al hacer rodar la pesada losa del sepulcro, se sienta encima de ella como un triunfador entronizado [25] y con su sola presencia aterroriza a los soldados de la guardia. Su figura es humana (cfr. *Mc* 16, 5 y, vgr., *2 Mac* 3, 26. 33) y su descripción refleja la del Hombre vestido de lino al comienzo del capítulo 10 de Daniel (*el rostro como un relámpago: Dan* 10, 6); o también la del Anciano en el capítulo 7 (*su vestidura blanca como la nieve:*

---

[22] *Seismòs mégas egéneto: Ap* 6, 12; 11, 13; 16, 18. Misma expresión, en sentido propio o figurado, en *Ez* 38, 19 y *Jer* 10, 22 LXX.

[23] Cfr., vgr., *Jl* 2, 10; *Zac* 14, 4s; *Is* 13, 13; 29, 6; *Jer* 4, 24, etc. y *Mt* 24, 7 par.

[24] Que ilumina por reflejo, en la Cristología de Mateo, la serena libertad con que el Hijo del Hombre y Señor de los ángeles (→ 24, 31) aceptó la Pasión: 26, 53.

[25] El mensaje a las mujeres queda ambientado, por consiguiente, delante del sepulcro y no dentro de él como en *Mc* (16, 5) y *Lc* (24, 3s). Cfr. *Jn* 20, 11s.

Dan 7, 9). Es la representación imaginativa popular de los ángeles (cfr. *Henoc* 71, 1) y de los justos en el cielo (cfr. *Mt* 13, 43) reflejando la *Gloria* (→ 17, 2. 5) divina. Por eso la descripción del ángel del Señor viene a resultar un trasunto y un signo de la glorificación trascendente del Hijo del Hombre (cfr. 17, 2 par y *Ap* 1, 13-16), quien, no obstante, seguirá manifestándose a sus hermanos de la tierra en sencilla humanidad (vv. 9-10).

3. El *terror de los guardias* se expresa enfáticamente con el mismo verbo griego *(seíō)* del que se deriva la palabra *seismós* (cfr. 21, 10). El evangelista busca los efectos de contraste: mientras Jesús resucita de entre los muertos (28, 7) y los justos que murieron resucitan como El gracias a su muerte (27, 52), los guardias que representan el poder de los que se empeñaron en matarle *quedan como muertos*. Mateo continúa el tema apologético que inició antes (27, 62ss) y completará pocas líneas más abajo (28, 11s). Los guardias del Calvario representaban al mundo pagano, ignorante y pecador, pero con disponibilidad de fe; su *temor* (27, 54) les llevó a reconocer en Jesús al Hijo de Dios. Los guardias del sepulcro son símbolo de la disposición radicalmente negativa de quienes los han puesto allí: la del pecado contra la luz (vol. I, pág. 640 [57]).

c) Anuncio angélico de la Resurrección

EL ANUNCIO ANGELICO DE LA RESURRECCION constituye el centro de esta unidad. Es la palabra de revelación que da sentido al signo de la tumba abierta y vacía; signo que, por sí solo y sin una palabra reveladora, hubiera sido enigmático, equívoco (cfr. *Jn* 20, 2. 13) e inútil.

28, 5 **Mas el ángel, tomando la palabra, dijo a las mujeres:**
"No temáis, vosotras; pues sé que buscáis a Jesús el crucificado:
6 **No está aquí, porque ha resucitado como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde yacía.**
7 **Y, de prisa, id a decir a sus discípulos:**
'Ha resucitado de entre los muertos, y he aquí que os precede a Galilea: allí le veréis.'
Ved, os lo he dicho."

Esta proclama nos recuerda aquel rito folklórico del fuego que, saliendo del Santo Sepulcro en una única llama, prende de mano en mano hasta que la multitud, cada fiel con su antorcha encendida, es toda ella un ascua de luz. Cuando se escribieron los Evangelios, la fe común de las comunidades cristianas tenía por fundamento la certeza de que *"Cristo murió... fue sepultado y resucitó" (1 Cor* 15, 3b. 4). En cada alma, la llama de esta fe había prendido por contacto con la de otro creyente, que a su vez la había recibido de otro (cfr. *1 Cor* 15, 1-3a). Los Sinópticos presentan aquí a los ojos del discípulo, en un cuadro catequético, la génesis de su fe: la llama salió aquel amanecer, casi al mismo tiempo que Jesús, del sepulcro abierto y vacío. Quien la encendió fue un Angel del Señor (es decir, Dios mismo que hablaba por su "Angel"). Y fueron las primeras en recibirla y llevarla corriendo (cfr. vv. 7. 8), cual lampadóforas de Cristo, unas sencillas y temerosas mujeres, cumpliéndose así una vez más el Beneplácito del Padre que revela "estas cosas" a los *népioi* o pequeñuelos (→ 11, 25s)[26].

Cada uno de los Sinópticos matiza a su manera el *anuncio angélico,* coincidiendo los tres en el mensaje central: **Jesús ha resucitado: no está aquí.**

1. En Mateo (y *Mc)* el ángel empieza con aquella *consigna de serenidad* tan frecuente en la Biblia: **no temáis** (→ 17, 6s). El *temor* es de regla para el hombre ante una inesperada aparición trascendente; según *Mc* (16, 5) y *Lc* (24, 5) el de las mujeres fue muy grande. El evangelista las supone testigos del descenso y acción del ángel, y del terremoto. Por contraste con los guardias, va intensamente subrayado el pronombre **vosotras**; son ellos únicamente los que tienen por qué temer, los mandados por los altos sacerdotes y fariseos (27, 62), postrados allí e inconscientes en el *seismós* de su terror (v. 4).

En la redacción de Mateo, el ángel habla con aplomo y autoridad: **Sé que buscáis a Jesús.** El cuarto Evangelio dramatizó esta búsqueda en el desconsuelo de la Magdalena (cfr. *Jn* 20, 15); uno piensa espontáneamente en aquel pasaje del Cántico (3, 1-2)...[27].

---

[26] Mientras los "sabios y prudentes" *(ibíd.)* se quedan en tinieblas. Mateo llega a la audaz paradoja de presentar como testigos, en cierta manera, de la gloria del resucitado a los mismos enemigos (vv. 4 y 11). La luz les ciega; la fe es libre, y sólo prende en un *buen corazón* (cfr. 12, 33-35).

[27] Cfr. Hippolytus, *in Cant.* 3, 1-4 (CB ed. Bonwetsch-Achelis, 1 (1), págs. 350-355).

El ángel designa a Jesús con su nuevo título: **el Crucificado**[28], que unido al de "Cristo", será uno de sus nombres más característicos a través de la Historia[29].

2. Sigue el *mensaje de la Resurrección.* Para ellas que buscan a Jesús ya no es la hora del temor, sino la del gozo: **NO ESTA AQUI**, en una tumba, que es la morada propia de los muertos (*Lc* 24, 5); **porque HA RESUCITADO.** Esta afirmación lapidaria, idéntica en los tres Sinópticos, constituye el centro intencional[30] de esta página.

Las primicias de la fe de Pascua son unas humildes mujeres, como lo fueron unos pastores de la de Navidad (*Lc* 2, 10s). Al anuncio del acontecimiento: *ha resucitado,* Mateo añade: **como lo había dicho,** afirmando así una vez más la segura presciencia de Jesús respecto a su propio destino (→ 16, 21; 17, 23; 20, 19)[31].

3. El ángel las invita a una *constatación testimonial* de la afirmación: "no está aquí: **Venid**[32], prosigue, **y ved el lugar donde yacía**[33]. Lucas (24, 12) y, sobre todo, Juan (20, 3-9) procurarán presentar como testigos calificados del sepulcro *vacío* también a los apóstoles, y no sólo a unas pobres mujeres. Este "*venid y ved...*" del ángel podría servir de lema a la historia de las peregrinaciones al Santo Sepulcro; historia que tal vez había empezado ya, de alguna forma espontánea y sencilla, cuando se escribieron los Evangelios. Y no es inverosímil que la más primitiva comunidad cristiana de Jerusalén y alrededores practicase ya en determinados días la visita al que fue Sepulcro de Jesús, no sin algún rito religioso. Los hebreos honraban y visitaban las tumbas de sus grandes hombres; y ninguno lo fue tanto como Jesús para los creyentes. La tradición de esta primera visita de Magdalena y sus compañeras al sepulcro, tradición que recogieron y elaboraron los Sinópticos, pudiera ser un reflejo y estímulo del espíritu con que los

---

[28] Omitiendo el de *Nazareno: Mc* 16, 6.

[29] Cfr. *1 Cor* 1, 23; 2, 2; *Gál* 3, 1.

[30] Y en Mateo incluso matemático, si consideramos como una sola unidad los vv. 1-10.

[31] En la redacción de *Lc* (24, 6-8), esta referencia a la predicción de Jesús es más amplia, casi en tono de reproche por haberla olvidado. *Mc* (16, 7) refiere la profecía de Jesús únicamente a su manifestación en Galilea.

[32] *Deûte* → 25, 34. Recuérdese que Mateo ha situado la escena en el exterior (cfr. nota 25).

[33] Sugestivo contraste entre este pretérito (junto con la afirmación: "*no está aquí*") y la antigua fórmula de tantas inscripciones sepulcrales: "Aquí yace..."

sencillos judeocristianos iban a re-actualizar allí, a la vista del Gólgota, el santo y seña de su fe: *¡Jesús ha resucitado!*

4. La *misión a los discípulos* transfiere esta escena íntima al orden eclesial:

28, 7 **"Y, de prisa, id a decir a sus discípulos:**
'Ha resucitado de entre los muertos (= 27, 64),
y he aquí que os precede a Galilea' (→ 26, 32):
allí le veréis."

Esta orden sólo tiene paralelo en Marcos (16, 7). En comparación con él, Mateo añade la forma adverbial "en seguida" o *de prisa (takhý)*, que repetirá en el versículo siguiente. El fuego de la nueva alegría tiene que propagarse rápidamente a la comunidad apostólica, y de ella al mundo (v. 19). "Sus discípulos" son *los Once* (v. 16), de los que el primero es Pedro (10, 2) aunque no se mencione aquí individualmente (cfr. Marcos).

En esta orden, el ángel constituye a la Magdalena con su compañera "apóstol de los apóstoles"[34]. El *kērygma apostólico de la Resurrección* se repite por tercera vez en pocas líneas (27, 64; 28, 6. 7); y se considera palabra del "Angel del Señor" (interpretando el hecho-testimonio del sepulcro abierto por fuerza no humana, y vacío). A esta palabra de revelación se añadirá la experiencia directa de las *apariciones*. La misión de las mujeres testigos a los discípulos tiende el puente hacia esta epifanía del gozo pascual: el mismo ángel asegura que los discípulos **verán a Jesús.** Para ello tienen que ir a *Galilea.*

La expresión "a Galilea" se repetirá también tres veces (vv. 7. 10. 16) como eco de una promesa anterior (26, 32). Desde el punto de vista humano y afectivo, esta palabra tenía que sonar a música divina en el corazón de aquellos humanísimos galileos que eran los discípulos, tan ajenos a Judea y Jerusalén. Si lo consideramos en relación con la estructura literaria del Evangelio, este viaje a Galilea envuelve todo su conjunto en un gran itinerario de ida y retorno[35]; al *Camino de la Cruz* de Galilea a Jerusalén sucede el

---

34 Título que la tradición cristiana ha dado varias veces a María Magdalena, ya a partir de San Hipólito *(In Cant.* 3, 1-4; CB, *Hippolytus Werke,* ed. Bonwetsch-Achelis, 1 (1), pág. 353. Cfr.: "Eva se transforma en Apóstol": *ibíd.,* pág. 354). Cfr. también ML 40, 1298 (Ps. Augustinus); MG 132, 632 B (Theophanes Kerameus), etcétera.

35 Conforme a una de sus marcadas tendencias literarias: cfr. vol. I, pág. 49[48].

Camino de la Gloria de Jerusalén a Galilea. Para la mentalidad de Mateo, la "Galilea de los Gentiles" *(tôn ethnôn)* es la patria del Evangelio, el pueblo *(laós)* donde amaneció la luz del Mesías (→ 4, 15s). Siendo Jesús resucitado el mismo que allí enseñaba y enviaba a sus apóstoles, es connatural que complete allí mismo su Revelación y su Obra.

5. Como *conclusión,* el ángel rubrica la proclama con su propia autoridad[36]: **Ved,** [37], **os lo he dicho**[38]. Es todo lo que tenía que deciros: obrad en consecuencia.

d) Retorno del sepulcro

28, 8 **Y partiendo de prisa del sepulcro, con temor y gran alegría, corrieron a dar la noticia a sus discípulos.**

Mateo redacta este final de escena conforme a uno de sus esquemas predilectos: *orden/cumplimiento de la orden* (→ 21, 6). Cuando el que manda lo hace de parte del Señor, la "obediencia operativa" (→ 1, 24; 2, 14. 21) es perfección y justicia. Al constatar el cumplimiento de lo ordenado, repite a la letra, en todo o en parte, las mismas expresiones de la orden[39].

Comparándola con la redacción de Marcos (16, 8), la de Mateo introduce el tema del **gozo** pascual *(Lc* 24, 41. 52; *Jn* 20, 20). Emplea la expresión "gran alegría" *(kharà megálē)* sólo aquí y en la llegada de los magos a Belén (2, 10): otro indicio de la *inclusión* entre el principio y el fin de la obra literaria de Mateo. Según Marcos, las mujeres huyen atemorizadas y no dicen nada a nadie; él, conservando la mención del *temor* (no incompatible psicológicamente con el gozo), las presenta cumpliendo a todo correr la misión encomendada de *ap-angeîlai* o "anunciar" (o sea, ejercer también en cierta manera el oficio propio del "ángel").

[36] Recuérdese el tono de autoridad con que habla el *Angel del Señor* en el Evangelio de la Infancia, según Mateo. En algunos textos de la Biblia el Angel de Yahvéh habla en persona de Yahvéh: cfr. *Gén* 16, 10; 21, 17s; 22, 15ss.

[37] En este capítulo 28 encontramos la más alta frecuencia (vv. 2. 7(bis). 9. 11. 20) de la partícula hebraizante predilecta de *Mt: idoú* (→ 17, 5). Psicológicamente equivale a un subrayado que se afana por destacar "a los ojos" del que lee u oye la acción o las palabras que el autor le está refiriendo.

[38] *Mc* en el lug. par.: "*como os dijo*" (Jesús). Cfr. versículo 6 de *Mt.* Algunos suponen que el texto primitivo de *Mt* debía coincidir con el de *Mc.* Así lo tienen unos pocos manuscritos griegos y el Brixianus de la Vet. Lat. *(sicut dixit vobis).*

[39] *De prisa (takhý)... a sus discípulos* (vv. 7 = 8).

En la diligencia de estas débiles mujeres, el kerygma de la Resurrección empieza a vivificar la historia cristiana. Como glosa al primer grito del anuncio: *"¡Ha resucitado!"*, léase la primera y apasionante reflexión de fe y esperanza en torno a él que nos legó la iglesia apostólica en el capítulo 15 de la primera Carta a los Corintios. *Resucitar* es una expresión[40] de herencia hebrea que traduce a vocabulario humano el misterio de la victoria eterna de la Vida a través de la muerte. Victoria de la Vida y, por tanto, de Dios. En la Resurrección de Cristo se realiza esencialmente el misterio de la Escatología cristiana en su vertiente positiva. La mejor formulación teológica del kerygma pascual nos la da el Hijo del Hombre en el Apocalipsis de Juan: *No temas: Soy Yo, el Primero y el Ultimo, el que vive y fui muerto — y he aquí que soy EL QUE VIVE por los siglos de los siglos... (Ap* 1, 17b-18). Al oír: "¡Cristo ha resucitado!", entendemos: Jesús, *el mismo* de Belén, de Galilea, de la Cruz y del Sepulcro sellado, en su plenitud humana, VIVE ETERNAMENTE con la Vida (= Gloria, Poder, Amor) de Dios.

Mateo reserva para el fin la última palabra: y el mismo *está con nosotros* (v. 20).

e) Encuentro con Jesús

28, 9 **Y he aquí que Jesús les salió al encuentro, diciendo:**
"¡Alegraos!"
Ellas, acercándose, se abrazaron a sus pies y le adoraron.
10 **Entonces les dice Jesús:**
"No temáis. Id a dar la noticia a mis hermanos; que vayan a Galilea, y allí me verán."

La mayor parte de autores suponen que esta escena procede de la misma fuente que el relato de la aparición a Magdalena en el cuarto Evangelio[41], y hasta algunos se inclinan a sospechar un influjo directo de Mateo en Juan. Otros dan esta narración como fragmentaria; y alguno ve en ella un residuo de la primitiva y desconocida conclusión de Marcos. También hay quien opina que es simplemente una composición de Mateo.

---

[40] En el fondo, figurada: *resucitar* (verbos *egeirō, anistēmi:* → 17, 23) = "levantar", "levantarse". Vgr., *Mt* 1, 24; *Mc* 5, 42.
[41] *Jn* 20, 14-18. Cfr. también *(Mc)* 16, 9-11.

Con esta breve instantánea el evangelista rinde tributo, de alguna manera, al sector de la iglesia que prefería contemplar las apariciones del Resucitado en Jerusalén. Confirma el anuncio del ángel con la autoridad del mismo Señor. Insinúa, tal vez, el tema: *buscar/hallar* a Jesús (cfr. *Cant* 3, 4). Prepara al lector, con un *crescendo* pedagógicamente sostenido, al gran encuentro de Galilea. Enlaza con un puente a nivel los dos capítulos de Catequesis en que se manifestaba y apoyaba la Fe de los catequistas en la Resurrección: el del SEPULCRO VACIO y el de las APARICIONES.

1. *Aparición y saludo de Jesús*

El **he aquí** inicial es otra invitación a "abrir los ojos" (cfr. nota 37). La aparición (o, mejor, *encuentro)* se relata con la máxima sencillez, como un hecho normal. El nombre **Jesús**, tan repetido habitualmente por Mateo, evoca ya por sí solo, en estas últimas páginas, todo el peso conceptual y afectivo de su definición (→ 1, 21) al mismo tiempo que todo el panorama de su Palabra y Obra desarrollado a lo largo del Evangelio. El *saludo* de Jesús diría, en la lengua de su tierra, "*¡Paz!*" (→ 10, 13)[42]; pero el redactor ha preferido conformarlo al uso social helenístico de la mayor parte de sus lectores, no ignorando que en la fórmula griega de saludo: *khairete* se mantenía fresco todavía el sentido primigenio: "**¡alegraos!**" (cfr. 5, 12). De esta manera, el saludo de Cristo según Mateo viene a subrayar el tema pascual del gran gozo (→ vv. 8 y 2, 10).

2. El *gesto de veneración de las mujeres*[43] es el más espontáneo en quien encuentra al Señor. Prepara la gran *proskýnēsis* de los discípulos en Galilea ante el Resucitado (v. 17) y forma inclusión con la de los Magos ante el recién nacido. **Adorar a Jesús** es signo de la Fe del discípulo (→ 2, 11). El vocabulario y fraseología es muy de Mateo: **acercándose**... (→ 5, 1 y 17, 19)[44]. Por otra

---

[42] Saludo pascual en *Lc* (24, 36) y *Jn* (20, 19. 21. 26).

[43] Algunos comentaristas, seguramente por afán de concordar esta escena con *Jn* 20, 17, suponen que *Mt* emplea también aquí el *plural de categoría* (vgr., 2, 20b), refiriéndose a sola la Magdalena. Pero este relato forma unidad redaccional (ida - regreso) con el de la visita de las *dos* Marías (v. 1) al sepulcro.

[44] *Proserkhesthai* ("acercarse") : *Mt* 51 (ó 52) veces; *Mc* 5 (ó 6); *Lc* 10; *Jn* una. En *Mt* (si prescindimos de los relatos parabólicos) tiene casi siempre por objeto a Jesús (que es sujeto de dicho verbo sólo en 17, 7 y 28, 18. Equivalencia en 26, 40.

parte, es enfática y excepcional la expresión se **abrazaron a** *(ekrátēsan)* **sus pies.** No equivale al acto de humillación, frecuente en los relatos bíblicos, de *caer a los pies* de uno para acentuar una muestra de respeto (vgr. *Ap* 22, 8) o introducir la presentación de una súplica (vgr. *Mc* 5, 22). Para encontrar un paralelo verbal aproximado en la Biblia habría que recurrir a la historia de la Sunamita *(2 Re* 4, 27). Pero el verdadero paralelo real lo ofrece la actitud que suponen en María Magdalena las palabras que le dirige el Señor según el cuarto Evangelio *(Jn* 20, 17). Es el instinto de retener consigo al que amaban considerándole perdido y ahora de sorpresa han hallado presente (cfr. *Cant* 3, 4a).

3. Con la *misión a los hermanos* el Maestro lleva el entusiasmo de las mujeres al cauce de la verdadera espiritualidad en que se ha de actuar el gozo pascual: la de transmitir a otros el anuncio de la Resurrección. Todas las Apariciones del Señor según los Evangelios tienen esta finalidad comunicativa, misionera. De los no apóstoles a los apóstoles, y de ellos al mundo.

Las palabras de Jesús confirman y acentúan el precedente anuncio del ángel. **No temáis** responde a una situación análoga a la del → versículo 5, al mismo tiempo que refleja la mención del *temor* en el 8. El mandato de **dar la noticia,** la orden de **ir a Galilea** y la promesa: **allí me verán,** repiten a la letra, con leves retoques de redacción, lo ya dicho antes. El evangelista prepara con insistencia pedagógica el gran momento en que los discípulos van a cumplir esta orden, y Jesús la promesa (vv. 16ss). Les llama **mis hermanos,** lo mismo que en el lugar, sin duda paralelo, del Evangelio según Juan (20, 17b) [45]. La palabra "hermano" define en Mateo su vivencia de *Iglesia* [46], que es la gran *Familia* de los hijos del Padre celeste (→ 23, 8), unida en Jesús por aquel cumplimiento de su Voluntad (vol. I, págs. 659-664) que imprime en cada discípulo el carácter y la fisonomía suya (5, 48) y de su Hijo.

---

45). Varias veces introduce el gesto de *adorar* (8, 2; 9, 18; 20, 20; 28, 9), *caer de rodillas* (17, 14), *suplicar* (8, 5). Algunos ven un matiz cúltico en esta frecuencia del verbo "acercarse [a Jesús]" en *Mt.* Como procedimiento literario, refleja la intensidad con que el evangelista presenta a Jesús en casi todas las escenas como el único centro que atrae a Sí el interés y acción de los demás.

[45] Probable alusión al *Salmo* 22 (21), 23 (cfr. *Mt* 27, 46) en sintonía de pensamiento teológico y de espíritu con *Heb* 2, 12. Suponiendo esta referencia intencional, toda la segunda parte del Salmo (vv. 23-32) queda implícitamente iluminada, en la relectura cristiana de Mateo, por el mensaje del gozo pascual, de la *ekklēsía* reunida de nuevo en torno al Mesías mártir y de la "gran Misión" a todas las naciones de la tierra.

[46] Cfr. introd. al capítulo 18.

f) Mensaje de los guardias

28, 11 **Mientras iban ellas, he aquí que algunos de la guardia**
fueron a la ciudad y dieron noticia a los jefes sacerdotales
12 **de todo lo que había ocurrido. ' Y ellos, después**
de reunirse y tener consejo con los Ancianos, dieron mone-
13 **das de plata en abundancia a los soldados, ' di-**
ciéndoles:
Decid: "Viniendo sus discípulos de noche, lo robaron
14 **mientras nosotros dormíamos." ' Y si esto**
llegase a oídos del gobernador, nosotros le convencere-
mos y os evitaremos toda preocupación.
15 **Y ellos, tomando el dinero, hicieron como les había ense-**
ñado. Y esta explicación se divulgó entre los judíos hasta el
día de hoy.

Este episodio, propio y característico de Mateo, continúa y termina el que sirvió de preludio a toda la secuencia del sepulcro sellado, abierto y vacío (27, 62-66). La ida y vuelta de las mujeres queda incluida dentro de la ida y vuelta de los guardias, destacándose, en el centro exacto de ambos círculos concéntricos, el kerygma angélico de la Resurrección (28, 6).

Los guardias en su relación con los dirigentes del judaísmo y las mujeres en la suya con el colegio apostólico representan el *contraste* (v. 4) de las tinieblas con la luz, de la incredulidad con la fe. Al mismo tiempo que ellas van a **dar la noticia** a los discípulos, ellos la llevan [47] a los **jefes sacerdotales**, máximos responsables de la muerte de Jesús en la perspectiva del Evangelio. En vez de inclinarse a creer al enterarse de los acontecimientos que les refieren sus mandatarios, caen en el pecado contra la luz (→ v. 4). Nueva **reunión** (cfr. 27, 62), ahora con los Ancianos (→ 21, 23); el evangelista presenta una y otra vez a los distintos grupos dirigentes formando un frente unido contra el cristianismo. Nuevo **consejo** (→ 22, 15) o decisión. El pecado contra la luz suele llevar la sobrecarga del "escándalo" contra la fe (vol. I, pág. 640): testigos falsos inducidos por el soborno contrapesarán ante el pueblo el kerygma apostólico de la Resurrección. Entran en juego otra

[47] Mismo verbo *ap-angéllō*.

vez (26, 15) las **monedas de plata**, las *abundantemente suficientes (hikanâ)* para el caso, sin duda más que en el de Judas. El testimonio que tendrán que dar hará que el pueblo considere a los discípulos tan impostores (27, 63) como su Maestro (cfr. 10, 25). Historias de centinelas dormidos las ha habido siempre, y las hubo también en la historia romana de aquel tiempo [48]. La explicación de los soldados (es decir, de quienes les mandan) no pretende afirmar que ellos lo han visto (pues dormían), sino que *interpretan* así, a su conveniencia y como única explicación posible, el hecho innegable del sepulcro antes ocupado y ahora vacío. La precaución ante Pilato era necesaria, sabiendo la pena gravísima a la que le exponía su fingido descuido. Es sutil la ironía con que el evangelista da por supuesto que los dirigentes judíos están seguros de su influencia ante el orgulloso funcionario romano, su *señor* (27, 63). "**Le convenceremos**" o persuadiremos (dicho a los soldados con el dinero en la mano) es un eufemismo fácil de entender.

La redacción sigue también aquí el esquema *orden/cumplimiento de la orden*. Pero en vez de: "... como les mandaron" (cfr. 21, 6, etcétera), dice: "como les **enseñaron**". Esta inesperada aplicación del verbo *didásko,* precisamente en Mateo (→ 5, 2) y a pocas líneas de la gran Misión (cfr. v. 20), insinúa un amargo sarcasmo a propósito del magisterio judaico de su tiempo.

En el último inciso sale a la superficie la intención polémica de esta composición mateana, más abiertamente aún que en el Evangelio de la Infancia (vol. I, pág. 7). La "doctrina" acerca del sepulcro vacío con que los sacerdotes amaestran a los soldados es la que se sigue repitiendo y propagando en los ambientes judaicos [49] contemporáneos de la iglesia de Mateo. Algunos han querido ver en la expresión **los judíos** [50], un signo de disociación espiritual del evangelista judeocristiano respecto a su pueblo. Sin recurrir a explicaciones rebuscadas [51], basta la comparación con Pablo, quien (en fecha anterior a Mateo) acusa con dureza a "los Judíos" [52], sintién-

---

48 Tácito, *Historiarum,* lib. 5, 22.

49 "*Hasta* (el día de) *hoy*": expresión frecuente en la Biblia (vgr., *Gén* 26, 33; 35, 20, etc.). Cfr. *Mt* 27, 8. San Justino, hacia la mitad del siglo II, sigue acusando a los judíos de difundir la historia del sepulcro robado: *Diálogo con Trifón,* 108, 2.

50 Sin artículo en griego. Aparte este pasaje, Mateo sólo usa la palabra *Ioudaîoi* en el título "Rey de los Judíos" (2, 2; 27, 11. 29. 37).

51 Vgr., la de que se refiere a "judíos", pero no a "*los* judíos" (ver nota precedente); o que piensa únicamente en los de "Judea".

52 *1 Tes* 2, 4-16; cfr. *2 Cor* 11, 24.

dose él israelita [53] de sangre y judío [54] al ciento por ciento. Si la expresión "los judíos" empezaba a tener un sentido peyorativo a oídos cristianos [55] no era precisamente por referirse a una determinada raza o pueblo, sino por cifrar en su convencional denominación una actitud característica frente a Jesús de Nazaret y a la comunidad de sus seguidores. Admitamos que los cristianos del siglo primero no siempre manejaron el vocabulario con delicadeza y precisión cuando nombraban colectivamente a quienes les contradecían ("los fariseos", "los judíos", etc.). Pero esta deficiencia del lenguaje humano concreto se ha dado en todas las épocas y culturas [56]. Mateo refleja la voz común al recoger o componer este motivo popular de la guardia en el sepulcro.

2) Con los Discípulos en Galilea: Razón, sentido y perennidad de la misión cristiana en el mundo (28, 16-20)

El momento culminante del Evangelio de la Resurrección, después de la experiencia del sepulcro vacío y de algunas manifestaciones particulares del Resucitado, está en el reencuentro del Señor con el grupo de los que fueron sus "Discípulos" en el sentido estricto de la palabra: "los Doce"; es decir, faltando Judas, "*los Once*" [57].

En esta escena, la definitiva del Evangelio, se reconstruye la indisociable unidad que forman Jesús y su Escuela o Familia, rota violentamente por unos días a partir de aquella "caída en tentación" de Getsemaní (26, 31ss. 41. 56b). Las varias redacciones evangélicas de este momento culminante empiezan con un *a) marco narrativo,* que introduce y destaca unas *b) Palabras del Señor.* Con plena independencia de forma, todos los evangelistas coinciden en la misma idea: *al aparecer o manifestarse a sus "Apósto-*

---

53 *Rom* 9, 1-5; 11, 1; *2 Cor* 11, 21-22, etc.
54 Cfr. *Gál* 2, 14-15.
55 Cfr. especialmente el Evangelio de Juan.
56 Aun hoy mismo es tan frecuente y universal la tendencia a generalizar denominaciones étnicas en un determinado sentido peyorativo que, quien se sienta solidario de las imperfecciones de su propio pueblo o comunidad cultural, podrá lamentar que también otros caigan en el mismo defecto, pero sería reo de hipocresía y doble medida si los acusase *(Mt* 7, 5).
57 *Mt* 28, 16; [*Mc* 16, 14]; *Lc* 24, 33; *Jn* 20, 19. 24 y *Act* 1, 2ss.

les", Jesús resucitado les confiere la gracia y misión de evangelizar el mundo[58].

a) El marco narrativo

En el *marco narrativo* de la manifestación del Señor a sus Discípulos según Mateo destacan la sobriedad, la imprecisión y la fuerza significativa:

28, 16 **Los Once Discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había señalado.**
17 **Y al verle, lo adoraron; mas algunos dudaron.**
18a **Y acercándose Jesús, les habló diciendo...**

Los elementos de la escena, apenas bosquejados, se reducen a tres: lugar, personas, acción.

1. El *lugar* es GALILEA. Aparte Mateo, sólo el capítulo suplementario del cuarto Evangelio *(Jn* 21, 1) localiza allí una aparición del Resucitado. Por su veneración a la Palabra de Jesús, Mateo no podría dejar de constatar el cumplimiento a la letra de la promesa que hizo a los Discípulos en el camino a Getsemaní (26, 32 par). Todo el Evangelio de la Resurrección según Mateo apunta a una sola consigna: *¡Hacia Galilea!* (→ 28, 7. 10), con el supremo objetivo de VER A JESUS. El evangelista da por supuesto que los Discípulos, reagrupados después de la fuga, se habían quedado de momento en Jerusalén. No afirma ni niega que el Señor se les manifestase también allí a algunos de ellos.

La ida de los Discípulos a Galilea se desarrolla según el esquema, tan frecuente ya desde el Evangelio de la Infancia: *mandato-cumplimiento del mandato.* En efecto, fueron **al monte que Jesús les había señalado.** A la letra: "adonde les había *ordenado (etáxato)*" que fueran[59]. Ninguna indicación topográfica concreta. El *monte*

---

[58] *Mt* 28, 19; *Mc* 16, 15; *Lc* 24, 47s y *Act* 1, 8; *Jn* 19, 21 (cfr. 17, 18). Añádase la aparición/misión a Saulo: *Act* 9, 5. 6. 15; 22, 8. 10. 15. 21; 26, 15ss.

[59] Se presupone una orden concreta, que (por lo que se refiere al "monte") no se ha mencionado. En absoluto también se podría traducir: "al monte donde Jesús *les había dado sus órdenes*", consignas (cfr. 11, 1) o mandatos (cfr. 18, 20a), refiriéndose a la "Montaña" del Sermón fundamental del Evangelio de Galilea: 5, 1 - 8, 1 (vol. I, págs. 196s). En esta hipótesis, la última escena del Evangelio según Mateo formaría una significativa "inclusión" con el comienzo de la actividad mesiánica de Jesús.

había sido para Jesús, según Mateo, lugar típico de magisterio (5, 1 y 8, 1; 24, 3), beneficencia (15, 29), plegaria (14, 23; 26, 30), tentación (4, 8) y revelación (17, 1. 9). El evangelista pedagogo se complace en representar aquí al Jesús definitivo como un Pantocrátor viviente en la divina serenidad de la montaña.

Según el plan catequético de Mateo, el reencuentro con el Señor en Galilea significa para los Discípulos la vuelta a la *normalidad de su vocación;* a la *continuidad de su convivencia* con el mismo Jesús, Sabiduría de Dios cuyas Palabras allí oyeron y Poder de Dios cuyas Obras allí admiraron.

2. Las *personas* que intervienen en este reencuentro son, por una parte, Jesús, y, por otra, LOS ONCE DISCIPULOS. Estaría fuera de cuestión preguntar si tal vez, objetivamente, hubo también con ellos otras personas [60]. Mateo compone una escena-síntesis con intención formal eclesiológica; en esta perspectiva, aquellos con quienes Jesús se reúne y a quienes habla son los que constituyen el grupo estricto de sus "apóstoles" (→ 10, 1-2).

El evangelista escribe pensando en las Comunidades cristianas de su tiempo. La mayor parte de "los Once" ya habían pasado. Pero las Palabras que les dijo el Señor tenían que permanecer (cfr. v. 20b). ¿Sobre quiénes, pasada la primera generación, recaería la fuerza de estas Palabras?...

En cuanto a JESUS, nótese la sencillez con que se le denomina por su nombre propio de siempre, sin ningún título que sugiera una nueva y distinta relación entre El y ellos. La aparición tiene, de momento, todo el sabor de un reencuentro familiar.

3. La *acción* de los Discípulos, después de haber cumplido el mandato de IR a Galilea, consiste en VER y ADORAR.

Haber **visto** a Jesús resucitado fue para los Apóstoles la base de su misión profesional de *testigos* [61]. Para los que constituyeron el grupo fundacional de *los Doce,* esta "visión" o contacto humano y personal tuvo que extenderse también a toda la actividad terrestre de Jesús, a partir del bautismo de Juan [62]. En tanto podían ser "apóstoles" o Enviados-testigos en cuanto habían *visto* al Jesús de la Palabra y las Obras, de la Pasión y la Gloria.

---

60 Cfr., vgr., *Lc* 24, 33.
61 Texto indicativo: *1 Cor* 9, 1.
62 Cfr. *Act* 1, 21-26.

Adorar *(proskyneîn)* a Jesús es uno de los temas predilectos de Mateo (vol. I, págs. 65s). La unión entre los verbos *vieron* y *adoraron* se encuentra referida sólo a los Discípulos en este última página y a los Magos (→ 2, 11) al principio del Evangelio: ambos momentos forman una preciosa "inclusión". Para la mirada teológica de Mateo, el Señor de la Gloria ya estaba en la humildad de Belén.

En este gesto cuasi-litúrgico de los Once va condensada toda su fe en el Hijo de Dios (cfr. 14, 33) y la disponibilidad al Mandato que van a recibir. Sorprende, por contraste, una lacónica anotación: **algunos dudaron**[63]. La extrema concisión del inciso deja la puerta abierta a diversas traducciones e interpretaciones. El sujeto gramatical del verbo *dudar* puede ser otras personas distintas de "los Once", o todos ellos, o una parte de ellos. El tiempo puede ser simultáneo a *ver,* o también anterior[64]. La *duda* pudo tener por objeto el hecho de que Jesús hubiese resucitado, o la identidad de quien se les manifestaba, o (casi en sinonimia con "temor") su propia capacidad en orden a la misión. No hace falta decir que todas las interpretaciones posibles tienen en su favor alguna monografía o comentario.

En el texto original, el verbo correspondiente a *dudar (distádsein)* es exclusivo de Mateo en toda la Biblia griega. Antes de esta página final, lo empleó únicamente a propósito de la *duda* de Pedro al caminar sobre las aguas (14, 30). Allí es prácticamente sinónimo del *temor* que acompaña a la *poca fe (ibid.* vv. 30 y 31). Mateo presenta este reencuentro de los Once con Jesús en Galilea como una escena-síntesis de toda la experiencia pascual de los Discípulos. En el proceso de esta experiencia los demás evangelistas aluden con insistencia a las horas oscuras de temor, desaliento e incredulidad[65]. Mateo, al resumir todo el proceso en un lacónico compendio, quiso decir seguramente que todos tuvieron el gozo de *ver,* pasaron por la indecisión de *dudar* y terminaron en la certeza de *adorar.*

La *acción* por parte de Jesús consiste en **acercárseles** y HABLAR. Sólo en este momento y después de la Transfiguración (17, 7) es

63 La traducción de *hoi dè edístasan* también podría (o quizá debería) ser: *y ellos* [mismos] *dudaron.*

64 Equivalente a pluscuamperfecto: "habían dudado" (¿todos?, ¿algunos?), y al verle cesó la duda.

65 Cfr. [*Mc* 16, 11. 13. 14]; *Lc* 24, 11. 24s. 37s.; *Jn* 20, 25.

Jesús quien excepcionalmente *se acerca a* sus Discípulos[66]. En el estilo narrativo de Mateo lo normal y frecuente es que los Discípulos *se acerquen* a Jesús, centro de la escena (→ 5, 1 y 17, 19). La indicación del gesto no es aquí más que una introducción, casi a la manera de un verbo auxiliar o un participio gráfico sin más oficio sintáctico que el de destacar la afirmación principal: Jesús resucitado—El mismo en persona, presente, visto y reconocido— **les habló**.

b) Palabras del Señor resucitado

LAS PALABRAS DEL SEÑOR RESUCITADO a sus Discípulos (28, 7) y hermanos (28, 10), tal como las redacta Mateo, concluyen, resumen, iluminan y dan actualidad perenne a todo el Evangelio:

28, 18b **"Me ha sido dado todo poder**
en el cielo y en la tierra.

19 **Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu [Santo**

20a **enseñándoles a guardar todo lo que Yo os he man- [dado.**

20b **Y he aquí que Yo estoy con vosotros todos los días,**
hasta el Fin del mundo."

Estas palabras son una síntesis lapidaria de lo más esencial del pensamiento de Cristo acerca de Sí mismo, de la Iglesia y del mundo. Su vocabulario y redacción tiene el timbre peculiar e inconfundible de Mateo. Bajo la aparente rigidez de un estilo de proclamación soberana, se respira en ellas el gozo profundo de una Comunidad que vivía la experiencia de tener al Señor Jesús glorificado por Vida, Luz y Fuerza de Dios.

En un sinnúmero de monografías han agotado la nomenclatura técnica para intentar definir su *forma literaria*. Aparte maneras

---

[66] Situación análoga en 28, 9. Cfr. también 26, 40. 45. Véase nota 44.

de pensar y hablar que no compartiríamos [67], los autores suelen describir un determinado ángulo, faceta o reflejo parcial [68] de una composición que en su totalidad, tan breve como densa y compleja, resulta única.

* * *

Por su situación de contexto, estas palabras constituyen la *conclusión* del Evangelio según Mateo. Recordemos la alegoría de la cumbre panorámica [69], a la que se llega después de un fatigoso camino *para quedarse en ella.* Sólo desde la cumbre se ve clara la razón y el misterio del camino. Como dijo alguien y se ha repetido tantas veces, estas últimas palabras son la clave de todo el Evangelio de Mateo, que hay que interpretar bajo su signo. El Jesús de Galilea, el de las Palabras y Obras-de-Poder, el incomprendido y crucificado, ha sido constituido *Kyrios Pantokrátor* del cielo y de la tierra. El horizonte de su misión a Israel (15, 24; 10, 6) se ha ensanchado, por tanto, a todo el mundo; todos los pueblos tienen por destino devenir discípulos suyos: consagrados por su bautismo, obedientes a sus mandatos. Hasta la Parusía, y en vista de ella, la misión de "los Once" es ir llevando a término este destino universal del Evangelio. La Soberanía del Señor es el derecho y la fuerza de sus Enviados.

El Cristo glorioso de estas últimas cincuenta palabras es el que *vivía* la Iglesia de Mateo. Bajo su luz difusa contemplaba todos los pasos anteriores del Evangelio, sin exceptuar los de la Infancia y de la Pasión [70].

* * *

En cuanto a su *estructura,* el recitado consta de tres elementos, conforme indica la presentación tipográfica del texto traducido.

El elemento central (vv. 19-20a), en imperativo, promulga el

[67] Vgr., leyenda cultual, expresión mítica de autorrevelación y misión, etc.

[68] Vgr.: texto de Entronización; fragmento de Regla de comunidad; reflejo de Profesión de fe; Manifiesto; Decreto regio; Testamento; relato de Vocación; Mandato misional; Oráculo divino, etc. En las líneas sucesivas aludiremos a varios de estos aspectos.

[69] Introducción a la perícopa de la "Cananea" (15, 21-28).

[70] Suponiendo que el texto sea literariamente auténtico de "Mateo", su explícita claridad teológica podría refluir en el sentido cristiano-"mateano" de otros textos precedentes menos precisos; por ejemplo, en los que se refieren al "Espíritu Santo" (1, 20; 3, 11, etc.).

Mandato de misión. El primero (v. 18b) y tercero (v. 20b), en indicativo, afirman, respectivamente, su *fundamento* y su *garantía;* ambos convergen hacia el segundo. No parece probable que ninguno de los tres elementos haya tenido existencia independiente del conjunto.

Nótese el énfasis de *totalidad,* que se manifiesta en la cuádruple reiteración del adjetivo "*todo*": en la primera línea de los elementos primero y tercero *(pâsa, pásas),* y en la primera y última del segundo *(pánta, pánta).* Acentúan dicho énfasis las expresiones correlativas: "*en el cielo y en la tierra*" (= en el universo), y "*hasta el fin del mundo*" (= siempre).

La estructura sintáctica del elemento central (vv. 19-20a) es compleja y discutida; véase el comentario.

Los tres elementos están unidos por un normal *encadenamiento psicológico.* El que habla, empieza afirmando su propia *a) Autoridad* ilimitada, en virtud de la cual confiere a los que escuchan una *b) Misión,* que, estando a nivel de la Autoridad del que la confiere, sobrepasa las fuerzas y posibilidades de los que la reciben. Por tanto, les asegura su *c) Asistencia* o ayuda personal eficaz (que, una vez experimentada, será al mismo tiempo "signo" de la Autoridad del que manda y de la autenticidad de la Misión). En la literatura bíblica se puede descubrir esta estructura lógica también en el decreto de un rey humano (vgr. *2 Cr* 36, 23); pero es normalmente propia de las iniciativas de Yahveh. Analícese, por ejemplo, conforme al esquema indicado, la misión de Moisés tal como la refiere el Exodo (3, 1ss) [71].

A) *Afirmación de SOBERANIA*

28, 18b **"Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra."**

Recuérdese la significación del "pasivo teológico" (→ 5, 5), que aparece en Mateo no menos de un centenar de veces. Algunos auto-

---

[71] a) Declaración de *Autoridad:* versículos 5-6 *("Yo soy el Dios de tus padres...");* b) *Misión* sobrehumana: versículos 7-11 *("te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo de Egipto...");* c) seguridad de *Asistencia:* versículo 12 *("Yo estaré contigo...").* En algunos otros Mandatos divinos, aunque no se afirme explícitamente el primer elemento, está implícito en el mismo hecho de ser Yahvéh quien habla; cfr., vgr., *Jos* 1, 2ss; *Jer* 1, 5ss, etc.

res o textos antiguos glosan acertadamente: "[me ha sido dado]" *por mi Padre* (cfr. 11, 27).

Recuérdese también el valor universal de la fórmula bíblica *cielo + tierra* (→ 6, 10c), tan del gusto de Mateo. El Padre, "Señor del cielo y de la tierra" (11, 25), ha comunicado al Hijo la plenitud de su Soberanía sobre el Universo (→ 11, 27a). Ya hemos advertido el énfasis de la expresión "*todo Poder*".

En efecto, la palabra-vértice de este primer inciso de la gran Misión es **poder** o "EXUSIA" (→ 7, 29). En Dios, el "Soberano de toda Exusía" *(2 Mac* 3, 24), el Poder es ilimitado. Cuantos reflejos de *exusía* hay en el mundo, dependen de El *(Rom* 13, 1s). Al llegar la historia a su fase escatológica, Dios ha dado al Mesías Jesús todo su Poder por encima de cualquier otro poder, terreno o ultramundano [72]. Esta idea coincide con el sentido fuerte del título cristológico KYRIOS (→ 22, 45). Por eso, poniéndolo en tercera persona, el primer elemento de la gran Misión aparecería como una *profesión de Fe,* análoga a otras del Nuevo Testamento [73]: "*Dios Padre ha dado a Jesús—crucificado, resucitado y glorificado—todo Poder en el cielo y en la tierra.*"

El Jesús que habla en el "monte" de Galilea *tiene ya* este Poder. Habla con conciencia de Pantocrátor entronizado. Al no haber mencionado Mateo ningún otro acontecimiento cristológico distinto, parece considerar la *Exaltación* de Jesús a nivel del Padre inherente a su misma Resurrección (cfr. *Rom* 1, 4). Recuérdese cómo, según la Catequesis, el reflejo de esta *Exusía* se presentía ya o se reflejaba en los actos y actitudes de su vida mortal (cfr. 7, 29; 9, 6; 21, 23).

Mateo es lógico consigo mismo al poner en labios de Jesús esta declaración definitiva, que recoge y recapitula la Cristología de su Evangelio (sobre todo → 11, 27). La inspiración veterotestamentaria viene de la visión del Hijo del Hombre según Daniel, teniendo en cuenta que la realidad cristiana excede infinitamente el ideal profético [74]. La declaración de Jesús traduce a lenguaje sencillo y dinámico la imagen bíblica "estar sentado a la derecha del Poderoso" (26, 64); es decir, de Yahveh (→ 22, 44).

---

72 Cfr. *1 Cor* 15, 24-27.

73 Cfr. los himnos cristológicos *Flp* 2, 6-11 [v. 10]; *Col* 1, 15-20, etc.

74 *Dn* 7, 14 LXX. Reino universal y perpetuo, pero *terreno*. Cfr. también 4, 27 y 4, 31: el Señor del cielo da la "exusía" a los hombres *en la tierra*. Declaración enfática de Ciro *en este sentido: 2 Cr* 36, 23. Misma perspectiva universal *terrena* en los Salmos mesiánico-regios 2 y 110 [109].

Esta última declaración replica a la tercera tentación del desierto (→ 4, 8s) y ensancha su pequeño horizonte de ideal mesiánico intramundano a la cosmovisión evangélica que pone juntos "cielo y tierra"—orden divino y humano—bajo una única Soberanía (vol. I, págs. 351s). Desde ahora ya no habrá, ni en la tierra ni en el cielo, realidad alguna que sea autónoma en relación con el humano y divino Jesús de Galilea (cfr. 25, 31-46).

Pero, al proclamar el estatuto de su realeza (cfr. *Sal* 2) a la Iglesia que vela *en este mundo* esperando el Reino definitivo (24, 42 — 25, 30), el Señor del Universo lo concreta en una sola línea: la de la Misión cristiana *en la tierra:*

B) *Mandato de MISION*

28, 19 **"Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos,**
bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Es-[píritu Santo,
20a **enseñándoles a guardar todo lo que Yo os he man-[dado."**

1. La palabra-vértice es el imperativo MATHETEUSATE: **haced discípulos.** El verbo *mathētéuō* (→ 13, 52) es prácticamente exclusivo, en la Biblia griega, de nuestro evangelista (aparte *Act* 14, 21). De intransitivo ("*ser* discípulo") pasó a activo o causativo ("*hacer* discípulo a otro"). El verbo asume la profunda vivencia religiosa de la palabra *mathētḗs* o "discípulo", tal como aparece con frecuencia en relación a Cristo a través de los cuatro Evangelios, especialmente en Mateo y Juan, y también en los Hechos Apostólicos [75], así como en las Cartas de San Ignacio Mártir. Para Mateo, ser de veras *discípulo* de Jesús equivale a pertenecer a su "Familia" (vol. I, págs. 659-664).

Hacer discípulos señala el resultado *completo* de la Misión; no como otros términos del vocabulario misional que indican sólo un aspecto, o una fase incoativa ("proclamar", "dar testimonio", "evangelizar", etc.). *Hacer discípulos* es hacer Comunidad cristiana, hacer Iglesia.

El campo de acción son TODOS LOS PUEBLOS o Naciones:

---

[75] En ningún otro libro del N. T.

pánta tà éthnē (→ 25, 32). Salta a la vista la trabazón lógica [76] entre la precedente afirmación de poseer *toda* Exusía también *en la tierra* y el imperativo de extender a todos los pueblos de la tierra el discipulado. No queda sombra de los antiguos ensueños de dominio político [77]. El Mesías omnipotente no aspira a hacer de la universal Comunidad humana su Imperio, sino su Escuela. Que es lo mismo que decir: su "Familia".

Este ideal se realizará progresivamente, hasta el Fin (v. 20b). Los responsables directos de su realización, a quienes habla el Señor, son "*los Once*". En ellos ha plasmado personalmente, con pedagógica paciencia, la figura arquetípica del *Discípulo*. Son su obra maestra. En el texto griego, el verbo *mathētéuō* considerado como acción de los *mathētái* viene a sugerir algo así como transfundir su propia identidad—*su "ser discípulo" de Cristo*—a los demás [78].

Algunos supusieron que Mateo, al decir *pánta tà éthnē,* excluía a Israel (dando a *éthnē* la significación precisa de "pueblos gentiles" o *goyim)* [79]. Pero la teología de Mateo únicamente da por caducada la *situación de privilegio* de Israel en cuanto nación dentro del Reino mesiánico, y censura a las personas o grupos concretos que pretendiesen mantenerlo. Esto supuesto, judíos y gentiles se sientan por igual a la mesa de los hijos. Más aún, la impresión de conjunto de la espiritualidad profundamente israelita de Mateo es la de que el mundo entero, al hacerse Iglesia, se hace *Israel en espíritu* [80].

---

76 Independientemente del problema de crítica textual, si es o no primitiva la conjunción *oũn* ("pues").

77 Cfr. *Sal* 2; *Dan* 7; *Salmos de Salomón,* 17, etc.

78 Al dilatarse la Fraternidad cristiana (cfr. 23, 8) y pasado el momento fundacional, ¿la responsabilidad directa del imperativo *mathētéusate* recaía indistintamente sobre cada uno de los miembros de la Comunidad, o de manera especial sobre un equipo profesionalmente calificado? ¿Entrar en este equipo requería un signo autorizado de asociación en continuidad al colegio de "los Once", cuya Misión ha de durar "hasta el Fin" (20b)? Cuando "Mateo" redactaba el Mandato del Señor, estas preguntas debían ser ya respuesta viva. La abierta comprensión de todos los documentos de vida cristiana del período apostólico y subapostólico (Cartas, Hechos, etc.) nos puede acercar a dicha respuesta.

79 En este caso, la iglesia de Mateo debiera haber constado, por docilidad al Señor, de solos paganos convertidos (quienes, por cierto, poco hubieran entendido de su Evangelio sin una previa e inconsecuente iniciación en el vocabulario y mentalidad del judaísmo...).

80 La perspectiva universal de esta última consigna de Misión no es una sorpresa para quien haya leído íntegramente el libro de Mateo. Como el de la *Exusía* de Jesús, el tema de la *Misión al mundo* va apareciendo alusivamente a lo largo de todo el Evangelio, desde el principio. Repasar, por ejemplo, los siguientes textos: 2, 1ss; 4, 15ss; 4, 24; 5, 13ss; 8, 11; 10, 18; 12, 18-21; 13, 38; 21, 43; 22, 9; 24, 9. 14; 25, 32; 26, 13; 27, 54. Dentro de este conjunto, los pasajes particularistas (vgr., 10, 5s; 10, 23; 15, 24) aparecen en su verdadera perspectiva

En suma, el imperativo "**Haced discípulos**..." es la puesta en acción del Poder o Exusía *universal* que Jesús ha recibido *también sobre la tierra.* Su Autoridad se realiza en todo el mundo por sus Enviados [81]. Para éstos, su derecho es el Señor (cfr. *Act* 4, 19; 5, 29). Y la tarea de cristianizar el mundo, transformando la comunidad humana en Escuela de Jesús, constituye su grandeza al mismo tiempo que marca su límite.

2. Los dos participios coordinados [82] que siguen a dicho imperativo: BAUTIZANDO... ENSEÑANDO... marcan las dos actividades fundamentales en el ejercicio de la Misión de **hacer discípulos** [83]. Al mismo tiempo definen la fisonomía del "hecho-discípulo" según Mateo: es el *bautizado* que *cumple* todo lo mandado por Jesús.

a) Se atribuye a Jesús mismo [84] la orden explícita de BAUTIZAR a los que acepten ser sus discípulos. Es decir, a los que "crean en El" (18, 6). De no haber sido por un mandato formal suyo, apenas se explicaría la unanimidad con que en la Iglesia primitiva se exigió como condición indispensable el paso por un peculiar bautismo o baño religioso a todo el que quisiera incorporarse a la comunidad cristiana [85].

Los discípulos serán bautizados **en el nombre del Padre y del**

---

transicional, pre-escatológica. El momento crítico entre ambas perspectivas es el del Sacrificio redentor por una *multitud* (26, 28; cfr. 20, 28), sin límites ni fronteras teológicas (en el espíritu de *Ef* 2, 13-22).

[81] El imperativo *mathētéusate* va precedido por el participio *poreuthéntes* ("yendo"). Construcción sintáctica connatural para Mateo (vgr., 2, 8; 9, 13; 11, 4, etcétera), sin acento nocional—según algunos—en la idea de *ir* (cfr. también la final de Marcos: 16, 15). No obstante, por analogía de fondo con el comienzo del Sermón misional (10, 6s), por la sugerencia del título de "apóstoles" (10, 2) o "enviados" que se reconoció a "los Doce" en la Comunidad cristiana y por la misma experiencia posterior de los hechos (que se refleja en estas fórmulas de misión), parece justificado dar a dicho participio valor equivalente al de un imperativo: ID... Si el oficio de los Enviados es "formar discípulos", su campo de acción (que exigirá "ir a él") es toda la tierra.

[82] Algunos los consideran "imperativos participiales" (?). En este caso, el elemento central tendría la estructura de una coordinación triple: *haced discípulos... bautizad... enseñad...*

[83] Nótese la concordancia *ad sensum* entre el sustantivo neutro "éthnē" (complemento del verbo "hacer discípulos") y los pronombres masculinos "autoús" (complemento de "bautizar" y "enseñar"), lo mismo que en 25, 32 (y *Ap* 19, 15; *Act* 15, 17, etc.). Al decir: "todos los pueblos", la intención va conscientemente a las personas concretas que los forman.

[84] Como en la final de Marcos: 16, 16.

[85] *Act* 2, 38. 41; 8, 12s. 16. 36-38; 9, 18 [y 22, 16]; 10, 47. 48; 16, 15. 33; 18, 8; 19, 5; *Rom* 6, 3-4; *1 Cor* 1, 13-17; 12, 13; *Gál* 3, 27; *Ef* 4, 5; *Col* 2, 12; *1 Pe* 3, 21s. En el desarrollo del plan histórico de la Salvación, el rito bautismal de Juan sirvió de preludio y de paso a nivel psicológico al bautismo de incorporación a la Comunidad mesiánica de Jesús.

Hijo y del Espíritu Santo [86]. En la mente del evangelista estas palabras no constituyen todavía una fórmula ritual [87]. El hebraísmo: **en el nombre** (→ 18, 20) sugiere una dedicación y compromiso, una consagración [88]. En el vocabulario bíblico, la palabra "nombre" es signo de la realidad conocida y eficaz (vol. I, pág. 337); así, pues, los llamados al discipulado entrarán por el bautismo en una nueva relación personal con el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo. De este modo, es decir, en la común intimidad de vida con el Dios verdadero de la plena Revelación, se realizará la gran *Ekklēsía* de "todos los pueblos".

Dentro de la estructura de conjunto del libro de Mateo, este mandato final de Jesús se corresponde con el aviso inicial del Precursor: [el Mesías] *"os bautizará en Espíritu Santo"* (→ 3, 11; cfr. 3, 14) [89]. Arquetipo de este bautismo mesiánico-escatológico fue el del mismo Jesús en el Jordán, tal como lo describe la Catequesis evangélica (vol. I, págs. 114s). Al descender sobre El *el Espíritu*, Jesús se manifiesta *el Hijo* en indisociable relación de vida, amor y obediencia con *el Padre*. Bautizado "en Espíritu Santo", el discípulo podrá llamar también "Padre" a Dios (→ 6, 9b) y sentirse "hermano" de Cristo (cfr. 28, 10), incorporado, de alguna manera, por medio de El al corazón del misterio trinitario [90].

b) Coordinado al de bautizarlos, el Señor da a los Discípulos el mandato de ENSEÑAR (→ 5, 1) "a todos los pueblos". A lo largo del Evangelio se ha presentado El como *el Maestro* único (→ 23, 8. 10). A partir de ahora, *su* magisterio se realizará en la Iglesia de todo el mundo y hasta el Fin (v. 20b) por medio de sus Discípu-

---

[86] Misma expresión trinitaria en la *Didakhé* 7, 1 y 3. No hay fundamento crítico suficiente (no obstante el parecer de algunos) para considerar este inciso del Evangelio como una glosa interpolada, posterior a la redacción de Mateo.

[87] Como tampoco cuando en los Hechos Apostólicos se habla de bautizar "en el nombre de Jesús Cristo" *(Act* 2, 38; 10, 48) o "en el nombre del Señor Jesús" (8, 16; 19, 5).

[88] En la expresión *eis tò ónoma,* teniendo en cuenta la grecidad de Mateo, hay que mantener con toda probabilidad el sentido *dinámico* de la preposición *"eis"* (con acusativo de movimiento), de no confundir con la preposición *"en"* (+ dativo).

[89] Recuérdese (→ 20, 22s) que Mateo evita emplear el verbo *baptídsein* en el sentido metafórico (que tiene en *Mc* 10, 38 y *Lc* 12, 50).

[90] La tendencia a las formulaciones teológicas trinitarias era ya espontánea en el cristianismo antes de la redacción del Evangelio de Mateo, especialmente en el estilo litúrgico: vgr., *2 Cor* 13, 13. Cfr. también *1 Cor* 12, 4-6; *2 Cor* 1, 21s, etc. El himno inicial de la Carta a los Efesios (1, 3-14) tiene asimismo estructura trinitaria. En relación explícita con el bautismo, cfr. *1 Cor* 6, 11 (... en el nombre del *Señor* Jesús Cristo y en el *Espíritu* de nuestro *Dios).*

los, "maestros" también ellos[91] a nivel de pura cooperación ministerial[92].

Este ministerio de la *Didakhē* (→ 7, 28) o Enseñanza de los Discípulos se ejercerá sobre los ya bautizados. Será una de las bases fundamentales de su perseverancia y crecimiento eclesial (*Act* 2, 42). Dando por supuesto y aceptado el Kerygma[93], la *Doctrina* de los Enviados tendrá por tema, dice Jesús, "**enseñarles a guardar todo lo que Yo os he mandado**"[94]. Esta frase es un reflejo intencionado de numerosos pasajes bíblicos en torno al deber de cumplir los mandatos de Yahveh dados por mediación de Moisés a los hijos de Israel[95]. En bastantes de los textos aludidos (vgr. *Dt* 6, 6s) se percibe, subyacente o explícita, la idea de una *tradición,* que irá comunicando de padres a hijos el tesoro divino inicial (cfr. *Pirqué Abot,* 1). También la Doctrina de Jesús se transmitirá en la enseñanza de los Discípulos, fiel a su primera identidad, hasta el Fin de la historia (20b). "*Todo lo que os he mandado*", en la perspectiva de Mateo, es todo el Evangelio, con especial acento en su aspecto operativo: "hacer" las Palabras de Cristo, que equivale a "hacer" la Voluntad del Padre (vol. I, págs. 412-14. 419-22). El Evangelio transmitido por los Discípulos (24, 14; 26, 13) hará presentes en cada lugar y tiempo las palabras de Jesús de Galilea, conservándoles su proyección dinámica hacia el futuro (caps. 24-25) y también su imprescindible arraigo en el pasado[96].

---

91 Cfr. 5, 19; 13, 52; *Mc* 6, 30, etc. y la nota 352 de la pág. 434.

92 Cfr., vgr., *1 Tes* 2, 13; *1 Cor* 3, 5-9; *2 Cor* 13, 3, etc.

93 Previo a la decisión personal de *creer:* es decir, de "hacerse discípulo" (cfr. vol. I, págs. 96s. 162. 203). El deber de proclamar el Kerygma va incluido en el imperativo: "haced discípulos". A partir de la Pascua cristiana, el núcleo fundamental del Kerygma apostólico será el testimonio de que *Jesús ha resucitado* (→ v. 6); cfr. *Act* 2, 22-32, etc.

94 La expresión *guardar (tēreîn)* "lo que os he mandado" *(eneteilámēn)* es muy afín a la de *guardar* los "mandatos" o mandamientos *(entolás),* propia, en el N. T., también de Mateo (19, 17), pero sobre todo de Juan (14, 15. 21; 15, 10; *1 Jn* 2, 3. 4; 3, 22. 24; 5, 3; *Ap* 12, 17; 14, 12. Cfr. además *1 Tim* 6, 14).

95 Véase la palabra *entéllesthai* en las Concordancias de los LXX (E. HATCH - H. A. REDPATH, vol. I, págs. 477s). El tema: "*hacer (todo) lo que ha mandado Yahvéh*" es particularmente característico de la literatura deuteronómica. En atención a la brevedad, nos limitamos a señalar algunos textos indicativos de los primeros once capítulos del Deuteronomio: 1, 3. 18. 19. 41; 2, 37; 3, 18. 21; 4, 2. 5. 13. 14. 40; 5, 12. 16. 32. 33; 6, 1. 2. 6. 17. 20. 24. 25; 7, 11; 8, 1. 11; 9, 12. 16; 10, 5. 13; 11, 8. 13. 22. 27. 28.

96 Al dar vigencia universal y perenne a la enseñanza personal del Jesús histórico, esencialmente impregnada de espíritu bíblico e israelita en pensamiento, sentimiento y expresión, el Evangelio y la Iglesia han hecho patrimonio del mundo el tesoro cultural de Israel. De literatura nacional de un pueblo, la Biblia asumida por el Cristianismo ha pasado a ser el Libro de la humanidad. También por este motivo Jesús es gloria de su pueblo (cfr. *Lc* 2, 32b). Todo auténtico cristiano será al mismo tiempo israelita de corazón, y provocaría un contrasentido el que desdibujase esta fisonomía por la defectuosa interpretación de algunos hechos o textos.

Mantendrá asimismo en ellas la debida proporción de valores (cfr. 6, 33), iluminados todos desde la cumbre por el mandamiento del Amor (22, 37-40).

Con este último y definitivo mandato, Jesús sobrepone al limitado auditorio de sus enseñanzas en tierra de Israel (15, 24) la *Ekklēsía* del mundo entero. Lo que dijo en Galilea y Jerusalén lo decía para todos y siempre. Mateo quiere que su comunidad, y con ella todas las comunidades cristianas que lo leerán, se sientan interpeladas directamente por las Palabras del Señor lo mismo que el pueblo y los discípulos del Evangelio en la montaña de Galilea, junto al lago, en la intimidad de Cafarnaum, de camino, en el Templo...

C) *Seguridad de ASISTENCIA*

28, 20b **"Y he aquí que Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el Fin del mundo."**

Los Discípulos tendrán que llevar a término su Misión universal en un contexto de sufrimiento, crisis y persecución (→ 24, 5-14). Cuando, en la historia bíblica, Dios encomienda a alguien una misión, oficio o destino humanamente imposible, asegura al hombre comprometido su Asistencia eficaz: *No temas: Yo estaré contigo...* [97]. Jesús resucitado habla a sus Discípulos el lenguaje de Yahveh. La imposible misión, les dice, será un hecho (cfr. 24, 14) porque "**Yo estoy con vosotros**" [98]. La partícula "he aquí" subraya la aseveración (→ 28, 7).

La seguridad de la Asistencia divina es para el que la recibe garantía de eficacia en la misión y, al mismo tiempo, estímulo de audacia humilde. Además, en el presente contexto (v. 18b), hace que la obra de los Discípulos en la tierra sea y deba ser considerada

---

[97] Véanse, como pasajes indicativos (y teniendo en cuenta todo el contexto), la vocación de Moisés (*Ex* 3, 12; cfr. 4, 12. 15) y la de Jeremías (*Jer* 1, 8. 19). Para una más amplia ilustración del tema, cfr. además *Gén* 26, 24 (Abrahán); 28, 15 (Jacob); *Dt* 1, 42; 20, 1; 31, 6 (pueblo de Israel); *Dt* 31, 23; *Jos* 1, 5. 9 (Josué); *Jue* 6, 12-16 (Gedeón); *Is* 41, 10; 43, 5; 52, 6 (Israel); *Ag* 1, 13 (el pueblo ante la reconstrucción del Templo, etc.). En línea con el mismo tema: *Lc* 1, 28 (María virgen madre del Mesías).

[98] Las palabras del Señor, en presente, además de ser promesa (*"hasta el fin..."*), son ya afirmación. Se refleja en ellas la experiencia viva de la Comunidad a la que se dirige Mateo, que siente la mano de Dios en su avance misional.

como actuación de la suprema Autoridad o "Exusía" de Cristo. Esta situación incomparable tiene como condición y límite la obediencia al camino señalado (vv. 19-20a). Si el discípulo siguiese otro distinto, ya no le cubriría la promesa del Señor.

La Asistencia que afirma Jesús es efecto y signo de su *Presencia* en la Ekklesía de los Discípulos (→ 18, 20). Sobre el Evangelio de Mateo se extiende el arco de una gran "inclusión" entre esta última línea y la inicial interpretación del nombre EMMANUEL (→ 1, 23): Jesús *a) es "Dios-con-nosotros"* y *a') está con nosotros,* con la Comunidad de los Discípulos comprometida en la tarea de cristianizar el mundo.

Esta "inclusión" cubre todo el Evangelio. Bajo ella, el relato de las obras del Mesías adquiere un acentuado matiz de *actualidad,* sugiriendo o recordando a la Iglesia que es el mismo Jesús de entonces quien sigue ahora *entre nosotros* curando enfermos, llamando a seguidores, sosegando tempestades, atrayendo a niños y pecadores, repartiendo el Pan...

Considerada en este aspecto fundamental de Presencia-y-permanencia, la manifestación en el monte de Galilea tiene mucho de *"Parusía"*. Los Discípulos viven en realidad de Fe lo que la Transfiguración presignificó en clave apocalíptica (cfr. 17, 9). Cristo glorificado, según Mateo, no se despide. La Iglesia seguirá esperando y preparando su epifanía como Hijo del Hombre, Señor y Juez escatológico (24, 42 — 25, 46). Pero al sentarse a la Mesa para gozar de la actualización de la Presencia de Cristo, ya siente en espíritu la bienaventuranza de estar, de alguna manera, en el Reino de Dios.

* * *

La Asistencia eficaz del Señor durará **hasta el Fin** o "consumación" **del mundo** *(héōs tês synteleías toû aiōnos* → 24, 3). Sin eclipses: "**todos los días**"; manera hebraizante de decir: *siempre* [99]. Además de durar *hasta el* Fin, la Misión cristiana tiende por ley de gravitación escatológica *hacia el* Fin: lo espera y lo prepara. Pero ignora (24, 36ss) cuán largo o corto va a ser el lapso de tiempo que le separa de él.

El redactor definitivo de este Evangelio y sus contemporáneos

---

99 Vgr., *Dt* LXX 4, 9. 10. 40; 5, 29 [26]; 6, 2. 24; 11, 1. 31; 12, 1, etc.

sabían ya por experiencia que el período intermedio entre la Resurrección y la Parusía universal no era tan breve como muchos habían pensado (cfr. 24, 48; 25, 5. 19). Por eso, Mateo y su iglesia entendieron ya las últimas Palabras del Señor como una promesa que trascendía la persona concreta de aquellos Discípulos reunidos en el "monte" de Galilea. Hoy, a distancia de siglos, creemos y sabemos que la eficacia de aquellas Palabras abarca toda la historia de la Misión cristiana en el mundo. "Los Once Discípulos" se nos representan como una continuidad no interrumpida, y la Doctrina que enseñan como una transmisión o tradición, siempre fiel a la pureza de su fuente aunque siempre rejuvenecida en el contacto con cada nueva edad y pueblo. Sucesión continuada y tradición que, por desarrollarse en el seno de una comunidad humana realísticamente social, deben tener en su favor alguna garantía constatable de autenticidad.

* * *

Cuando el Señor promete su Asistencia a una empresa sobrehumana, una vez realizada ésta se constituye en signo y monumento vivo de aquélla. La libertad de los israelitas después de la salida de Egipto demostró que su Dios era Dios (cfr. *Ex* 3, 12).

El paso de la Misión cristiana por el mundo da testimonio perenne de que Cristo es "Dios con nosotros".

Si hay quienes viendo no ven (13, 13), y aun si los mismos Discípulos en horas de oscuridad (8, 24; 14, 24) temen y dudan por su poca fe, la Presencia del Señor les sigue infundiendo, en cada situación concreta, la audacia de los humildes:

"No temas:
habla y no calles;
porque Yo estoy contigo."
(Act 18, 9s)

BIBLIOGRAFIA

Capítulo 28 (Resurrección)

Tema de máxima actualidad en este último quinquenio (en torno a 1970). *Información bibliográfica:* desde principio de siglo, P. DE HAES, *La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années,* Roma 1953, XII-318 págs. Desde el fin de la segunda guerra mundial hasta 1957: C. M. MARTINI, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti,* Roma 1959, XII-174 págs. Decenio siguiente: G. GHIBERTI, *Bibliografia sull'esegesi dei racconti pasquali e sul problema della resurrezione di Gesù (1957-1968),* ScuolC 97 (1969), suppl. bibl. 1, págs. 68*-84*. [También X. LÉON-DUFOUR, *Bulletin d'exégèse du N. T. - Sur la résurrection de Jésus,* RSR 57 (1969) 583-622.] Continuacion de G. Ghiberti: P. ZARRELLA, *Rassegna bibliografica sulla risurrezione di Gesù,* ScuolC 99 (1971), suppl. bibl., 89*-114*.

Extenso repertorio bibliográfico [1510 títulos] en general y sobre cada uno de los temas relacionados con la Resurrección de Jesús, desde 1920 a 1973, en RESURREXIT, *Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus* (Rome 1970), edit. prepar. par É. Dhanis, Libr. Ed. Vaticana 1974, págs. 643-764. Dichas *Actas* contienen varias interesantes monografías y resúmenes de diálogos.

Uno de los autores que más ha contribuido a actualizar en sentido crítico el problema de la Resurrección ha sido W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth,* Gütersloh 1968, 190 págs.; *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem,* en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (ed. F. Viering), Gütersloh 1966, págs. 9-39.

Ha intentado presentar una síntesis constructiva X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et Message Pascal,* Paris 1971 (cfr. J. Galot en CC, año 123, núm. 2928 [17-VI-1972], págs. 527-540), y, sobre todo, BÉDA RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique,* Gembloux 1972, XII-474 págs.

Otros títulos: C. M. MARTINI, *La testimonianza dei primi cristiani*

per la Risurrezione di Gesù, CC 123 (núm. 2930), 15-VII-1972, págs. 125-135; P. GRELOT, *L'Historien devant la Résurrection du Christ,* Rev. d'Hist. de la Spiritualité (RAM) 48 (1972) 221-250; J. SCHMITT, *Les formulations primitives du mystère pascal,* Bib 54 (1973) 273-280; *Urkerygma und Evangelienberichte,* BiKi 22 (1967) 14-18; R. H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives,* N. Y. 1971, XIV-225 páginas; J. ALEU, *La Resurrección de Jesús en los evangelios,* EstBí 30 (1971) 47-75; J. CARMIGNAC, *Les apparitions de Jésus ressuscité et le calendrier biblico-qumrânien,* RQumran 7 (1971) 483-504; B. STEINSEIFER, *Der Ort der Erscheinungen des Auferstandenen,* ZNW 62 (1971) 232-265; J. ALONSO, *La Resurrección de Jesús en las discusiones recientes,* CuBí 27 (1970) 12-23; G. DE ROSA, *Il cristiano di oggi di fronte alla Risurrezione di Cristo,* CC 121 (1970) 365-377; C. F. EVANS, *Resurrection and the New Testament,* London 1970, 190 págs.; J. I. GONZÁLEZ, *La Resurrección otra vez: Marxen (sic), Schlier, Kremer,* en Actualidad bibliográfica de filosofía y teología, fasc. 13 (1970) 11-49; G. KEGEL, *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Toten,* Gütersloh 1970, 132 págs.; A. PELLETIER, *Les apparitions du Ressuscité en termes de la Septante,* Bib 51 (1970) 76-79; D. WHITAKER, *What Happened to the Body of Jesus? A Speculation,* ET 81 (1969/70) 307-310 (!); U. WILCKENS, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt,* Stuttgart-Berlin 1970, 173 págs.; S. ZEDDA, *La Risurrezione,* en *I Vangeli e la critica oggi,* II, Treviso 1970, págs. 225-295. [358-9]; A LEGAULT, *Christophanies et Angélophanies dans les récits évangéliques de la Résurrection,* ScE 21 (1969) 443-457; P. DE SURGY (y otr. aut.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio divina 50), Paris 1969, 191 págs.; F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu,* München 1969, 207 págs.; R. SCHNACKENBURG, *Zur Aussageweise "Jesus ist (von den Toten) auferstanden",* BZ 13 (1969) 1-17; G. GHIBERTI, *Discussione sul sepolcro vuoto,* RBibIt 17 (1969) 394-419 [recensiones]; H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi,* Einsiedeln 1969, 71 págs.; J. KREMER, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien,* Stuttgart [3]1969, 144 págs.; M. LACONI, *La Risurrezione di Cristo nella diversa narrazione e interpretazione dei quattro Evangelisti,* Riv. di Ascet. e Mist. 13 (1968) 224-241; J. PONTHOT (y otros), *La Résurrection du Christ. Événement-Mystère - Catéchèse,* Bruxelles 1967, 126 págs.; A. SALAS, *Historia y mito en la Resurrección de Jesús,* CDios 180 (1967) 501-519; P. SEIDENSTICKER, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten* (SBS 26), Stuttgart 1967, 160 págs.; H. R. SCHLETTE, *Epiphanie als Geschichte,* München 1966, 126 págs. (cfr. RBibIt 17 [1969] 411s). Se ha publicado recientemente en varias traducciones la obra de A. M. RAMSEY, *The Resurrection of Christ. An Essay in Biblical Theology,* London 1945, 125 págs. Impresionante "análisis estructural" del texto de Mt en PHẠM HỮU LAI, *Production du sens par la foi. Autorités religieuses con-*

testées / fondées. Analyse structurale de Matthieu 27, 57 - 28, 20, RSR 61 (1973) 65-96.

28, 1-10

Orientación básica y amplia bibliografía en E. L. BODE, *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus* (AnBib 45), Roma 1970, XII-217 págs. [bibliogr. páginas 186-200]. Información bibliográfica también en G. GHIBERTI, *Discussione sul sepolcro vuoto,* RBibIt 17 (1969) 393-419.

La mayor parte de autores estudian el tema del *sepulcro vacío* a partir del texto de Marcos. Buena parte de su contenido se aplica igualmente a Mateo. Vgr., L. SCHENKE, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (SBS 33), Stuttgart 1968, 117 págs.; J. DELORME, *Résurrection et tombeau de Jésus,* en *La Résurrection du Christ* (Lectio divina 50), Paris 1969, págs. 104-151.

Otros títulos: I. BROER, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu* (StANT 31), 1972, XII-348 págs.; E. L. BODE, *A Liturgical Sitz im Leben for the Gospel Tradition of the Women's Easter Visit to the Tomb of Jesus,* CBQ 32 (1970) 237-242; F. NEIRYNCK, *Les Femmes au Tombeau: Étude de la rédaction Matthéenne,* NTS 15 (1968/69) 168-190; C. M. MARTINI, *Les signes de la résurrection,* AsS (II) 21 (1969) 48-57; P. GAECHTER, *Die Engelerscheinungen in den Auferstehungsberichten,* ZKT 89 (1967) 191-202; Z. C. HODGES, *The Women and the Empty Tomb,* BS 123 (1966) 301-309; B. A. JOHNSON, *Empty Tomb Tradition in the Gospel of Peter,* HarvTR 59 (1966) 447-8 ["*... related to Mt 28, 1-7*" = su tesis doctoral en la Univ. de Harvard, 1965]; M. HENGEL, *Maria Magdalene und die Frauen als Zeugen,* en *Abraham unser Vater* (Fests. O. Michel), Leiden 1963, págs. 243-256; U. WILCKENS, *Die Perikope vom leeren Grabe Jesu in der nachmarkinischen Traditionsgeschichte,* en Festschr. f. F. Smend, Berlin 1963, págs. 30-41.

28, 1

Sobre la probable alusión al "día del Señor", en sentido cristiano, información y bibliografía esencial en E. L. BODE, *The First Easter Morning,* Roma 1970, págs. 132-145. En cuanto a la manera de expresar la hora: R. T. BECKWITH, *The Day, Its Divisions and Its Limits, in Biblical Thought,* EvQ 43 (1971) 218-227; G. R. DRIVER, *Two Problems in the New Testament, I. Matt. XXVIII, 1,* JTS 16 (1965) 327-331. Amplia documentación sobre la figura de María Magdalena en U. HOLZMEISTER, *Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung,* ZKT 46 (1922) 402-422. 556-584. A propósito de versículos 2-4: N. WALTER, *Eine Vormatthäische Schilderung der Auferstehung Jesu,* NTS 19 (1972/73) 415-429.

28, 9-10

J. LEAL, *San Mateo y la Aparición de Cristo a Magdalena*, EstBí 7 (1948) 5-28 (y VD 26 [1948] 207-213). Cfr. G. W. TROMPF, *The Markusschluss in Recent Research*, ABR 21 (1973) 15-26 (y NTS 18 [1971/72] 308-330).

28, 11-15

Cfr. G. M. LEE, *The Guard at the Tomb*, Theology 72 (1969) 169-175. Sobre el prudente uso de la expresión "los judíos": C. WITTON-DAVIES, *"The Jews" in the New Testament*, TU 112 (Studia Evangelica VI), 1973, páginas 655-665. Información sobre la "Inscripción de Nazaret" en Dict. de la Bid., Suppl., VI, 333-363.

28, 16-20

B. J. MALINA, *The Literary Structure and Form of Matt. XXVIII, 16-20*, NTS 17 (1970/71) 87-103; W. TRILLING, *"De toutes les nations faites des disciples"*, AsS (II) 28 (1969) 24-37 (y AsS [I] 53 [1964] 20-32; cfr. *Der Inhalt des Manifest*, en *Das Wahre Israel* [3]1964, págs. 21-51); G. BAUMBACH, *Die Mission im Matthäus-Evangelium*, TLZ 92 (1967) 889-893; F. ASENSIO, *Trasfondo Profético-Evangélico del Pâsa exousía de la "Gran Misión"*, EstBí 27 (1968) 27-48; *Los pasajes bíblicos de la "Gran Misión" y el Vaticano II*, EstBí 29 (1970) 213-226; E. LINNEMANN, *Der (wiedergefundene) Markusschluss*, ZTK 66 (1969) 255-287 [crítica severa de K. ALAND, *Der wiedergefundene Markusschluss?*, ZTK 67 (1970) 3-13]; A. GEORGE, *Les récits d'apparitions aux Onze*, en *La Résurrection du Christ* (Lectio Divina 50), Paris 1969, págs. 75-104; R. KARPIŃSKI, en *Exousía*, Roma 1968, págs. 53-82; R. D. CULVER, *What Is the Church's Commission?*, BS 125 (1968) 239-253; U. LUCK, *Herrnwort und Geschichte in Matth. 28, 16-20*, EvT 27 (1967) 494-508; H. KOSMALA, *The Conclusion of Matthew*, ASTI 4 (1965) 132-147; G. G. GAMBA, *In margine all'autenticità di Mt 28, 19*, Sal 26 (1964) 463-474 [cfr. también G. ONGARO, *L'autenticità e integrità del comma trinitario in Mt 28, 19*, Bib 19 (1938) 267-279]; H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Taufen auf den Namen Jesu?*, VigChr 25 (1971) 1-16; J. ALONSO DÍAZ, *¿Hasta qué punto los elementos del rito bautismal cristiano y su profundización teológica en el N. T. dependen de Jesús?*, EstBí 24 (1965) 321-347; B. GERHARDSSON, *Monoteism och högkristologi i Matteusevangeliet* [Monoteísmo y cristología en el Ev. de Mt], SEA 37-38 (1972/73) 125-144; I. P. ELLIS, *"But Some Doubted"*, NTS 14 (1967/68) 574-580; R. J. KWIK, *Some Doubted*, ET 77 (1965/66) 181; S. DEL PÁRAMO, *Un problema de exégesis neotestamentaria. Quidam autem dubitaverunt*, EstBí 14 (1955) 281-296; C. CHAVASSE, *Not the Mountain Appointed*, Theology 74 (1971) 478; G. G. GAMBA, *"Al monte, ove Gesù aveva dato loro i comandamen-*

ti". en *Studi sull'Oriente e la Bibbia* (off. al P. G. Rinaldi), Genova 1967, páginas 349-360; J. GNILKA, *Der Missionsauftrag des Herrn nach Mt 28 und Apg 1*, BiLe 9 (1968) 1-9; D. FLUSSER, *The Conclusion of Matthew in a New Jewish Christian Source*, ASTI 5 (1966/67) 110-120; A. VÖGTLE, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18-20*, TU 87 (Studia Evangelica II, 1), Berlin 1964, págs. 266-294 (y en *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, págs. 253-272); G. BORNKAMM, *Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28, 16-20*, en *Zeit und Geschichte* (Dankesgabe an R. Bultmann), ed E. Dinkler, Tübingen 1964, págs. 171-191 [reprod. en *Ueberlieferung und Auslegung im Mt-Ev*, [4]1965, págs. 289-310, y (trad. ingl.) en *The Future of Our Religious Past* (in h. R. Bultmann), NY-London 1971, págs. 203-229]; J. ZUMSTEIN, *Matthieu 28: 16-20*, RTPhil 22 (1972) 14-33; J. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus*, Würzburg 1973, 573 págs.

BIBLIOGRAFIA

A. *Suplemento a la bibliografía del volumen I (págs. 749-752): COMENTARIOS*

W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968 ([2]1971), XX-580 páginas.
G. GANDER, *L'Évangile de l'Église. Commentaire de l'Évangile selon Matthieu*, Aix-en-Provence, 1969/70, VII-629 páginas.
W. F. ALBRIGHT and C. S. MANN, *Matthew* (Anchor Bible, 26), N. Y. 1971, CXCIX-366 páginas.
ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo. Commento al "Vangelo della Chiesa"*, Assisi 1971, 720 págs. ([2]1973, 753 páginas.)
H. A. GUY, *The Gospel of Matthew*, London 1971, VIII-151 páginas.
J. RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, Heverlee-Louvain 1972, 95 y 399 páginas.
D. HILL, *The Gospel of Matthew*, London 1972, 367 páginas.
E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, 370 páginas. Sustituye a J. SCHNIEWIND (1954. [12]1968) en "Das N. T. Deutsch".
L. SABOURIN [prevista la inmediata publicación del primer volumen de *Il Vangelo di Matteo* al cerrar esta Bibliografía].

B. *Suplemento a la bibliografía del volumen I (págs. 752-758): ESTUDIOS DE CONJUNTO*

R. GRYSON, *A propos du témoignage de Papias sur Matthieu*, ETL 41 (1965) 530-547.
P. FANNON, *Matthew Revised*, Scripture 17 (1965) 97-103.
P. GAECHTER, *Die Literarische Kunst im Matthäus-Evangelium* (SBS 7), Stuttgart [1966], 82 páginas.

G. DAMBRICOURT, *Les traditions du Pentateuque et les Évangiles Synoptiques,* 1966, 297 págs. *(Mt* en págs. 99-181).
J. D. KINGSBURY, *The Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation-History,* CBQ 35 (1973) 451-474.
J. SMIT SIBINGA, *Ignatius and Matthew,* NT 8 (1966) 263-283.
G. STRECKER, *Das Geschichtsverständnis des Matthäus,* EvT 26 (1966) 57-74.
R. HUMMEL, 2.ª edición, en 1966, de *Die Auseinandersetzung...* (1963).
T. F. GLASSON, *Did Matthew and Luke use a "Western" Text of Mark?,* ET 77 (1966) 120s.
R. T. SIMPSON, *The Major Agreements of Matthew and Luke against Mark,* NTS 12 (1965/66) 273-284.
N. WALKER, *Patristic Evidence and the Priority of Matthew,* TU 92 (Studia Patristica, VII), 1966, págs. 570-575.
W. WILKENS, *Zur Frage der literarischen Beziehung zwischen Matthäus und Lukas,* NT 8 (1966) 48-57.
D. S. DEER, *The Implied Agent in Greek Passive Verb Forms in the Gospel of Matthew,* The Bible Translator 18 (1967) 164-167.
D. R. A. HARE, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St Matthew,* Cambridge 1967, XIV-204 páginas.
J. LAMBRECHT, *L'Évangile de Matthieu,* Rev. du Clergé Afric. 22 (1967) 481-491.
M. MEES, *Die Änderungen und Zusätze im Matthäus-Evangelium des Codex Bezae,* VeChrist 4 (1967) 107-129.
F. NEIRYNCK, *La rédaction mathéenne et la structure du premier Évangile,* ETL 43 (1967) 41-73 [= *De Jésus aux Évangiles,* Gembloux 1967, páginas 41-73].
C. S. PETRIE, *The Authorship of 'The Gospel According to Matthew': a Reconsideration of the External Evidence,* NTS 14 (1967/68) 15-32.
S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten,* Hamburg 1967, [2]1970, 392 págs. [*Mt* en páginas 157-234].
R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91), Göttingen 1967, 161 páginas.
S. MCLOUGHLIN, *Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique,* ETL 43 (1967) 17-40.
M. S. ENSLIN, *Luke and Matthew,* en *The Seventy-Fifth Anniv. Vol. of the* JQR, Philadelphia 1967, págs. 178-191.
F. W. BEARE, *The Sayings of Jesus in the Gospel according to St. Matthew,* TU 102 (Studia Evangelica IV, 1), 1968, págs. 146-157.
G. BRAUMANN, *Die Zweizahl und Verdoppelungen im Matthäusevangelium,* TZ 24 (1968) 255-266.
R. M. COOPER, *Prayer, A Study in Matthew and James,* Encounter 29 (1968) 268-277.

J. M. GIBBS, *The Son of God as the Torah Incarnate in Matthew,* TU 102 (Studia Evangelica IV, 1), 1968, págs. 38-46.
F. W. GOODMAN, *Epeidêper polloì epekheirēsan (Luke* 1, 1). *A proposed Emendation,* TU 102 (Studia Evangelica IV, 1), 1968, págs. 205-208.
H. B. GREEN, *The Structure of St. Matthew's Gospel,* TU 102 (Studia Evangelica IV, 1), 1968, págs. 47-59.
V. HASLER, *Judenmission und Judenschuld,* TZ 24 (1968) 173-190 [*Mt* en páginas 184-190].
R. KARPIŃSKI, *Exousia à la base de l'enseignement de Jésus et de la mission apostolique selon S. Matthieu,* Roma 1968, XVIII-110 páginas.
H. KÖSTER, *Gnōmai Diaphoroi,* ZTK 65 (1968) 160-203 [en relación con *Mt:* págs. 162-172].
A. C. ROTOLA, *Matthew's Gospel Today,* The Bible Today, 37 (oct. 1968), páginas 2603-7.
K. STENDAHL, 2.ª edición (Philadelphia 1968) de *The School...* (Uppsala 1954).
W. O. WALKER, JR., *The Kingdom of the Son of Man and the Kingdom of the Father in Matthew,* CBQ 30 (1968) 573-9.
H. PH. WEST, JR., *A Primitive Version of Luke in the Composition of Matthew,* NTS 14 (1967/68) 75-95.
J. CZERSKI, *Chrystocentryzm Kościola w Ewangelii św. Mateusza,* Collectanea Theologica (Varsaviae) 39 (1969) fasc. III, págs. 35-48 (mismo tema: *Christozentrische Ekklesiologie im Matthäusevangelium,* BiLe 12 [1971] 55-66).
D. LÜHRMANN, *Eine halachische Form im Matthäusevangelium,* en *Die Redaktion der Logienquelle* (Wiss. Monogr. z. A. und N. T., 33), Neukirchen-Vluyn 1969, págs. 107-121.
W. TRILLING, *Matthäus, das Kirchliche Evangelium,* en J. SCHREINER, ed., *Gestalt und Anspruch des N. T.,* Würzburg 1969, págs. 186-199.
A. VARGAS-MACHUCA, *(Kaì) idoú en el estilo narrativo de Mateo,* Bib 50 (1969) 233-244.
R. P. MARTIN, *St. Matthew's Gospel in Recent Study,* ET 80 (1968/69) 132-136.
E. P. SANDERS, *The Argument from Order and the Relationship between Matthew and Luke,* NTS 15 (1968/69) 249-261.
P. BONNARD, *Matthieu, éducateur du peuple chrétien,* en *Mélanges bibliques Béda Rigaux,* Duculot 1970, págs. 1-7.
G. BORNKAMM, etc., 6.ª edición en 1970 de *Ueberlieferung,* etc. (1960).
G. W. BUCHANAN, *The Sect of St. Matthew,* en *The Consequences of the Covenant,* Leiden 1970, págs. 272-5.
H. GEIST, *Jesusverkündigung im Matthäusevangelium,* en *Jesus in den Evangelien* (SBS 45), Stuttgart 1970, págs. 105-126.
C. G. MONTEFIORE, Reimpresión (N. Y., KTAV, 1970) de *Rabbinic Litera-*

ture and Gospel Teachings [1930. Prólogo nuevo de E. Mihaly: XXI págs.; *Mt* en págs. 1-341].
E. NARDONI, *Amor - Libertad - Autenticidad. En el evangelio según S. Mateo,* RBib 32 (1970) 303-315.
M. J. SUGGS, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel,* Cambridge, Massachusetts, 1970, 132 páginas.
W. TRILLING, *Amt und Amtsverständnis bei Matthäus,* en *Mélanges bibliques Béda Rigaux,* Duculot 1970, págs. 29-44.
E. SCHWEIZER, *Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew,* NTS 16 (1969/70) 213-230 (= *Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus,* en *Beiträge zur Theologie des N. T.,* Zürich 1970, páginas 49-70).
K. TAGAWA, *People and Community in the Gospel of Matthew,* NTS 16 (1969/70) 149-162.
A. W. ARGYLE, *M and the Pauline Epistles,* ET 81 (1969/70) 340-342.
X. LÉON-DUFOUR, *Redaktionsgeschichte of Matthew and Literary Criticism,* Perspective 11 (1970) 9-35 [= *Jesus and man's hope.* A Perspective Book I, Pittsburgh 1970, págs. 9-35].
B. DE SOLAGES, *Le témoignage de Papias,* BLitE 71 (1970) 3-14.
D. L. DUNGAN, *Mark - the Abridgement of Matthew and Luke,* Perspective 11 (1970) [= "*Jesus and man's hope*"...], págs. 51-97.
E. L. ABEL, *Who Wrote Matthew?,* NTS 17 (1970/71) 138-152.
A. FUCHS, *Sprachliche Untersuch·ingen zu Matthäus und Lukas* (AnBib 49), Roma 1971, X-217 páginas.
M. A. INCH, *Matthew and the House-Churches,* EvQ 43 (1971) 196-202.
O. KNOCH, *Die Botschaft des Evangeliums nach Mattäus,* BiKi 26 (1971) 65-69.
G. STRECKER, 3.ª edición en 1971 de *Der Weg...* (1962).
M. DIDIER y otros autores, *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (Bibliotheca ETL 29), Gembloux 1972, 428 págs. Actas de las Jornadas Bíblicas de Louvain 1970. Pertenecen a ellas los siguientes estudios, que se citan con la sola indicación de las páginas.
M. DIDIER, *Journées bibliques de Louvain 1970: l'Évangile selon Matthieu* (págs. 11-19).
C. M. MARTINI, *La problématique générale du texte de Matthieu* (páginas 21-36).
F. NEIRYNCK, *The Gospel of Matthew and Literary Criticism. A Critical Analysis of A. Gaboury's Hypothesis* (págs. 37-69).
M. DEVISCH, *Le document Q, source de Matthieu. Problématique actuelle* (páginas 71-97).
J. SMIT SIBINGA, *Eine literarische Technik im Matthäusevangelium* (páginas 99-105).
S. LÉGASSE, *L' "antijudaïsme" dans l'Évangile selon Matthieu* (páginas 417-428).

K. MESCHKE, *Matteusevangeliets mitt*, Svensk Teologisk Kvartalskrift 48 (1972) 119-121.
Ph. ROLLAND, *De la Genèse à la fin du monde: plan de l'évangile de Matthieu*, BibTB 2 (1972) 157-178.
S. VAN TILBORG, *The Jewish leaders in Matthew*, Leiden 1972, X-199 páginas.
H.-RUEDI WEBER, *L'invitation au festin. Matthieu et la Mission* (tr. d'E. de Peyer), Genève 1972, VIII-141 páginas.
H. A. GUY, *Did Luke Use Matthew?*, ET 83 (1971/72) 245-247.
B. DE SOLAGES, *Comment sont nés les évangiles Marc. Luc. Matthieu*, Toulouse 1973, 206 págs. [*Mt*-apóstol-Logia: págs. 41-62; "*Mt*": 129-164].
B. DE SOLAGES, *La composition des Évangiles de Luc et de Matthieu et leurs sources*, Leiden 1973, 320 páginas.
B. GERHARDSSON, *Gottes Sohn als Diener Gottes. Messias, Agape und Himmelsherrschaft nach dem Matthäusevangelium*, ST 27 (1973) 73-106.
J. D. KINGSBURY, *The Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation-History*, CBQ 35 (1973) 451-474.
F. NEIRYNCK, *The Argument from Order and St Luke's Transpositions*, ETL 49 (1973) 784-815.
A. LEMAIRE, *The Ministries in the New Testament. Recent Research*. 3 a) *Matthew and Mark*, BibTB 3 (1973) 148-150 [estado de la cuestión y bibliografía].
S. LÉGASSE, *L'Évangile selon Matthieu* (cap. IX, págs. 182-206 de *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris 1974).
E. SCHWEIZER, *Matthew's View of the Church in his 18th Chapter*, ABR 21 (1973) 7-14; *The "Matthean" Church*, NTS 20 (1974/75) 216; *Zur Struktur der hinter dem Matthäusevangelium stehenden Gemeinde*, ZNW 65 (1974) 139.
W. G. THOMPSON, *An Historical Perspective in the Gospel of Matthew*, JBL 93 (1974) 243-262.
A. SAND, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*, Regensburg 1974, XIII-246 páginas.
M. D. GOULDER, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974, XV-528 páginas.
P. S. MINEAR, *False Prophecy and Hypocrisy in the Gospel of Matthew*, en *Neues Testament und Kirche* (Fests. R. Schnackenburg), Freiburg i. B. 1974, págs. 76-93.
R. THYSMAN, *Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu*, Gembloux 1974, 110 páginas.
H. FRANKEMÖLLE, *Amtskritik im Matthäus-Evangelium?*, Bib 54 (1973) 247-262.
L. RAMAROSON, *La structure du premier Évangile*, ScE 26 (1974) 69-112.

J. Pikaza-F. de la Calle, *Teología de los Evangelios de Jesús* [*Mt* en páginas 109-218], Salamanca 1974, 505 páginas.
H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi.* Stud. zur Form— und Traditionsgesch. des "Ev." nach *Mt.*, Münster 1974, X-429 páginas.

C. *BIBLIOGRAFIA ESPECIAL SOBRE CADA SECCION DEL EVANGELIO*

NB: 1. Esta bibliografía, necesariamente compleja, tiene por objeto principal ofrecer una primera orientación a quien desee realizar un estudio más amplio sobre un determinado texto o tema del Evangelio de San Mateo. Para un catálogo exhaustivo, consultar el *Elenchus Bibliographicus* de la revista *Biblica.*

2. Da por supuesto el conocimiento de los *Comentarios* (con frecuencia más útiles que las monografías) y de los *Diccionarios* especializados. Así, p. ej., no se mencionan los artículos del *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, de G. Kittel y G. Friedrich. Habrían tenido que citarse en cada apartado. Quien trabaja sobre el Nuevo Testamento, sabe que dicho *Wörterbuch* le es indispensable.

3. Salvo excepciones, las indicaciones bibliográficas se limitan a los últimos años (desde aprox. 1960 hasta fines de 1974). Muchas monografías o artículos seleccionados dan la bibliografía anterior. En todo caso, el estudioso tiene a disposición el *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels, compiled unter the Direction of Bruce M. Metzger,* Leiden 1966.

4. Es obvio que la mención de un autor en esta selección bibliográfica no connota la aceptación de sus puntos de vista. El lector podrá comprobar en el texto del comentario si hay dependencia, paralelismo o no conformidad.

La mayor parte de publicaciones periódicas se citan con las siguientes siglas:

ABR	*Australian Biblical Review.*
AnBib	*Analecta Biblica.*
Ang	*Angelicum.*
AnglTR	*Anglican Theological Review.*
AnLow	*Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia.*
Anton	*Antonianum.*

ASNU	*Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis.*
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute.*
ATANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.*
Aug	*Augustinianum.*
BA	*The Biblical Archaeologist.*
Bib	*Biblica.*
BiBe	*Biblische Beiträge.*
BibO	*Bibbia e Oriente.*
BibTB	*Biblical Theology Bulletin (= Bulletin de Théologie Biblique).*
BiKi	*Bibel und Kirche.*
BiLe	*Bibel. und Leben.*
BiLi	*Bibel und Liturgie.*
BiR	*Biblical Research.*
BiViChr	*Bible et Vie Chrétienne.*
BJRL	*The Bulletin of the John Rylands Library.*
BLitE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique.*
BS	*Bibliotheca Sacra.*
BTBib	*Bulletin de Théologie Biblique (= Biblical Theology Bulletin).*
Burg	*Burgense.*
BZ	*Biblische Zeitschrift.*
BZAW	*Beihefte zur ZAW.*
BZNW	*Beihefte zur ZNW.*
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly.*
CC	*La Civiltà Cattolica.*
CDios	*La Ciudad de Dios.*
CiTom	*La Ciencia Tomista.*
Conc	*Concilium.*
CuBí	*Cultura Bíblica.*
Div	*Divinitas.*
DThomP	*Divus Thomas (Piacenza).*
ECarm	*Ephemerides Carmeliticae.*
EstBí	*Estudios Bíblicos.*
EstE	*Estudios Eclesiásticos.*
EstFranc	*Estudios Franciscanos.*
ET	*The Expository Times.*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses.*
ETR	*Études Théologiques et Religieuses.*

EvQ	*Evangelical Quarterly.*
EvT	*Evangelische Theologie.*
FRLANT	*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.*
Greg	*Gregorianum.*
HarvTR	*The Harvard Theological Review.*
HJ	*The Heythrop Journal.*
IEJ	*Israel Exploration Journal.*
IndJT	*Indian Journal of Theology.*
Interpr	*Interpretation.*
IrTQ	*The Irish Theological Quarterly.*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society.*
JBL	*The Journal of Biblical Literature.*
JJS	*The Journal of Jewish Studies.*
JQR	*The Jewish Quarterly Review.*
JSS	*The Journal of Semitic Studies.*
JTS	*The Journal of Theological Studies.*
Jud	*Judaica.*
KeDo	*Kerygma und Dogma.*
LingBibl	*Linguistica Biblica.*
MScRel	*Mélanges de Science Religieuse.*
MüTZ	*Münchener Theologische Zeitschrift.*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique.*
NT	*Novum Testamentum.*
NTA	*New Testament Abstracts.*
NTS	*New Testament Studies.*
NTTs	*Nederlands Theologisch Tidsskrift.*
OrSyr	*L'Orient Syrien.*
PalCl	*Palestra del Clero.*
PEQ	*The Palestine Exploration Quarterly.*
RAM	*Revue d'Ascétique et de Mystique.*
RB	*Revue Biblique.*

RBíb	*Revista Bíblica.*
RBibIt	*Rivista Biblica.*
RCB	*Revista de Cultura Bíblica.*
REB	*Revista Eclesiástica Brasileira.*
REJ	*Revue des Études Juives.*
REx	*The Review and Expositor.*
RHPhilRel	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions.*
RIDA	*Revue Internationale des Droits de l'Antiquité.*
RQumrân	*Revue de Qumrân.*
RScPhilT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.*
RScR	*Revue des Sciences Religieuses.*
RSR	*Recherches de Science Religieuse.*
RThom	*Revue Thomiste.*
RTL	*Revue Théologique de Louvain.*
RTPhil	*Revue de Théologie et de Philosophie.*
Sal	*Salesianum.*
Salm	*Salmanticensis.*
SBFLA	*Studii Biblici Franciscani Liber Annuus.*
SBS	*Stuttgarter Biblische Monographien.*
SBT	*Studies in Biblical Theology.*
ScE	*Science et Esprit.*
ScEccl	*Sciences Ecclésiastiques.*
ScrTh	*Scripta Theologica.*
ScuolC	*La Scuola Cattolica.*
SEA	*Svensk Exegetisk Årsbok.*
Sef	*Sefarad.*
SP	*Studia Patavina.*
ST	*Studia Theologica.*
StANT	*Studien zum Alten und Neuen Testament.*
TGl	*Theologie und Glaube.*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung.*
TPQ	*Theologisch Praktische Quartalschrift.*
TQ	*Theologische Quartalschrift.*
TR	*Theologische Revue.*
TS	*Theological Studies.*
TTZ	*Trierer Theologische Zeitschrift.*
TU	*Texte und Untersuchungen.*
TyB	*Tyndale Bulletin.*
TZ	*Theologische Zeitschrift.*
VD	*Verbum Domini.*
VeChrist	*Vetera Christianorum.*

VigChr	*Vigiliae Christianae.*
ViSp	*La Vie Spirituelle.*
VT	*Vetus Testamentum.*
WTJ	*Westminster Theological Journal.*
ZAW	*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.*
ZDPV	*Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.*
ZKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie.*
ZNW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.*
ZRelGg	*Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte.*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche.*

I. BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE AL VOLUMEN PRIMERO DEL COMENTARIO

Capítulos 1-2 ("Evangelio de la Infancia")

Bibliografía muy abundante, en constante actualización. La mayor parte de los estudios que se van a citar informan sobre ella; sobre todo, R. PESCH, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate,* Bib 48 (1967) 395-420, puesto al día por A. VÖGTLE, *Die matthäische Kindheitsgeschichte,* en *L'Év. selon Mt. Réd. et théol.*, Gembloux 1972, páginas 153-183.

Exposición sintética de los diversos puntos de vista de la exégesis reciente en ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia,* Brescia 1967, 127 págs. [*Mt* en págs. 17-64]. Otros estudios de conjunto: E. PERETTO, *Ricerche su Mt 1-2,* Roma 1970, 122 págs.; A. PAUL, *L'évangile de l'Enfance selon s. Matthieu,* Paris 1968, 191 págs.; J. DANIÉLOU, *Les Évangiles de l'Enfance,* Paris 1967, 141 páginas.

Otros títulos: E. GALBIATI, *Genere letterario e storia in Matteo 1-2,* BibO 15 (1973) 3-16; F. ZINNIKER, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Mattäus,* Freiburg 1972, 194 págs.; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Midráš y Evangelios de la Infancia,* EstE 47 (1972) 331-359; *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo,* EstBí 17 (1958) 243-273 (y en *Sacra Pagina* [Bibliotheca ETL 12-13], II, Paris-Gembloux 1959, págs. 121-149; *Los Evangelios de la infancia y las infancias de los héroes,* EstBí 16 (1957) 5-36 (y en *XVII Semana Bíblica Española (1956)*, Madrid 1958, págs. 83-113); J. O. TUÑÍ, *La tipología Israel-Jesús en Mt 1-2,* EstE 47 (1972) 361-376; B. DE SOLAGES, *Réflexions sur les évangiles de l'enfance,* BLitE 72 (1971) 37-42; J. KOSNETTER, *Der Geschichtwert der Kindheitsgeschichte Jesu,* en *Festschrift F. Loidl,* Wien

1971, 3 Band, págs. 73-93; CH. TH. DAVIS, *Tradition and Redaction in Matthew 1:18 - 2:23*, JBL 90 (1971) 404-421; J. WINANDY, *Autour de la naissance de Jésus*, Paris 1970, 117 págs.; E. NELLESSEN, *Zu den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas*, TTZ 78 (1969) 305-309 [bibliografía alemana]; G. DANIELI, *Le tradizioni di Mt 1-2 e loro origine*, Tesis doctoral defendida el 2-II-1967 en la Pont. Comisión Bíblica: síntesis en VD 45 (1967) 337-341 [en latín]; publicación parcial en Piacenza 1969, 67 págs.; extracto en DThomP 89 (1968) 169-209 [*L'influsso reciproco di tradizioni narrative e commenti profetici nel Vangelo di Matteo*]; *Matteo 1-2 e l'intenzione di narrare fatti accaduti*, RBibIt 16 (1968) 187-199; A. IBÁÑEZ, *Sobre los Evangelios de la infancia de Jesús*, Lumen 17 (1968) 128-140; J. RIEDL, *Die Vorgeschichte Jesu*, Stuttgart 1968, 79 págs.; E. RASCO, *Matthew I-II: Structure, Meaning, Reality*, TU 102 (Studia Evangelica IV, 1), 1968, págs. 214-230; G. G. GAMBA, *Annotazioni in margine alla struttura letteraria ed al significato dottrinale di Matteo I-II*, en *XXVI Semana Bíblica Española (1965)*, Madrid 1969, II, págs. 59-99 [y en BibO 11 (1969) 5-24. 65-76. 109-123; W. BEILNER, *Die Kindheitsgeschichten der Evangelien*, TPQ 117 (1969) 301-314; M. LÀCONI, *I Vangeli dell'Infanzia nella duplice presentazione di Matteo e di Luca*, Rivist. Asc. Mist. 13 (1968) 31-43; B. MALINA, *Matthew 2 and Is 41, 2-3: A Possible Relationship?*, SBFLA 17 (1967) 290-302; CH. PERROT, *Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au IIe siècle de notre ère*, RSR 55 (1967) 481-518; K. H. SCHELKLE, *Die Kindheitsgeschichte Jesu*, en *Bibel und Zeitgemässer Glaube*, II, 1967, páginas 11-36; A. HEISING, *Gott wird Mensch*, Trier 1966, 111 págs.; C. S. MANN, *The Historicity of the Birth Narratives*, en *Historicity und Chronology in the N. T.*, London 1965, págs. 46-58; H. LEROY, *"Sein Name wird sein Emmanuel!" Die Kindheitsgeschichte nach Matthäus*, BiKi 19 (1964) 110-117; M. KRÄMER, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus*, Bib 45 (1964) 1-50; O. J. F. SEITZ, *Gospel Prologues: A Common Pattern?*, JBL 83 (1964) 262-268; J. PONTHOT, *L'évangile de l'Enfance selon s. Matthieu*, Rev. Dioc. de Tournai 19 (1964) 615-637; A. CABANISS, *Christmas Echoes at Paschaltide*, NTS 9 (1962/3) 67-69; C. H. CAVE, *St. Matthew's Infancy Narrative*, NTS 9 (1962/3) 382-390; H. MILTON, *The Structure of the Prologue to the St. Matthew's Gospel*, JBL 81 (1962) 175-181; R. LEANEY, *The Birt Narratives in St. Luke and St. Matthew*, NTS 8 (1961/62) 158-166; F. W. GOODMAN, *Sources of the First Two Chapters in Matthew and Luke*, Church Quarterly Review 162 (1961) 136-143; E. BRUNNER-TRAUT, *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen*, ZRelGg 12 (1960) 97-111; M. M. BOURKE, *The Literary Genus of Matthew 1-2*, CBQ 22 (1960) 160-175; K. STENDAHL, *Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschr. J. Jeremias), Berlin 1960 [[2]1964], páginas 94-105.

1, 1-4, 16

E. KRENTZ, *The Extent of Matthew's Prologue. Toward the Structure of the First Gospel*, JBL 83 (1964) 409-414; J. M. GIBBS, *The Gospel Prologues and their Function*, TU 112 (Studia Evangelica VI), 1973, páginas 154-188.

1, 1

O. EISSFELDT, *Biblos geneseos*, en *Gott und die Götter* (Festgabe f. E. Fascher), Berlin 1958, págs. 31-40 y en *Kleine Schriften*, v. 3, Tübingen 1966, págs. 458-470; S. BARTINA, *Jesús, el Cristo, ben David ben Abrahán*, EstBí 18 (1959) 375-393.

1, 1: tema "Mesías"

Bibliografía inmensa. Entre los estudios más recientes, cfr. K. BERGER, *Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments*, NTS 20 (1973/74) 1-44; *Zum Problem der Messianität Jesu*, ZTK 71 (1974) 1-30, y, sobre todo, la documentación y bibliografía de J. COPPENS, *Le messianisme royal*, NRT 90 (1968) 30-49. 225-251. 479-512. 622-650. 834-863. 936-975.

En cuanto al mesianismo según Qumrán, información y bibliografía en J. R. VILLALÓN, *Sources vétéro-testamentaires de la doctrine qumrânienne des deux Messies*, RQumran 8 (1972) 53-63.

1, 1: tema "Hijo de David"

Cfr. 22, 41-46. Bibliografía actualizada sobre el tema en las páginas 5-20 de Ks. JAN LACH, *Jezus syn Dawida*, Warszawa 1973, 221 páginas. Cfr. también CH. BURGER, *Jesus als Davidssohn* (FRLANT 98), Göttingen 1970, 185 págs. [*Mt* en págs. 72-106]; A. SUHL, *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium*, ZNW 59 (1968) 57-81.

1, 2-17

Bibliografía en las págs. 281-288 de la tesis de M. D. JOHNSON, *The Purpose of Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, Cambridge 1969, X-310 págs. (la de *Mt* en páginas 139-228).

E. L. ABEL, *The Genealogies of Jesus O XRICTOC*, NTS 20 (1973/74) 203-210; P. SEETHALER, *Eine kleine Bemerkung zu den Stammbäumen Jesu nach Matthäus und Lukas*, BZ 16 (1972) 256-7; E. STAUFFER, *Jeschu ben Mirjam*, en *Neotestamentica et Semitica* (in hon. M. Black), 1969, páginas 119-128; H. SCHÖLLIG, *Die Zählung der Generationen im mat-*

thäischen Stammbaum, ZNW 59 (1968) 261-268; X. LÉON-DUFOUR, *"Livre de la Genèse de Jésus-Christ",* en *Études d'Évangile,* Paris 1965, páginas 47-62 (y en RBiblt 13 [1965] 223-237 [ital.]); A. VÖGTLE, *Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte,* BZ 8 (1964) 45-58. 239-262; 9 (1965) 32-49 (repr. en *Das Evangelium und die Evangelien,* Düsseldorf 1971, págs. 57-102); E. PASCUAL CALVO, *La Genealogía de Jesús según S. Mateo,* EstBí 23 (1964) 109-149; M. J. MORETON, *The Genealogy of Jesus,* TU 87 (Studia Evangelica 2), 1964, págs. 219-224; J. DUPONT, *La genealogia di Gesù secondo Matteo 1, 1-17,* BibO 4 (1962) 3-6.

R. BLOCH, *"Juda engendra Pharès et Zara, de Thamar",* en *Mélanges bibliques* (A. Robert), Paris [1957], págs. 381-389.

S. BARTINA, *"Las mujeres en la genealogía de Jesús",* Lumen 23 (1974) 397-412.

B. M. METZGER, *The Text of Matthew 1. 16, en Studies in N. T. and early Christian Literature* (in hon. A. P. Wikgren), ed. D. E. Aune, Leiden 1972, págs. 16-24 (cfr. también JBL 77 [1958] 361-363); H. A. BLAIR, *Matthew 1, 16 and the Matthaean Genealogy,* TU 87 (Studia Evangelica II, 1), 1964, págs. 149-154.

1, 18-25

Situación de José: X. LÉON-DUFOUR, *L'annonce à Joseph,* en *Mélanges Bibliques A. Robert,* Paris [1957], págs. 390-397; *Le juste Joseph,* NRT 81 (1959) 225-231; *L'annonce à Joseph,* en *Études d'Évangile,* Paris 1965, páginas 65-81; A. BOUTON, *"C'est toi qui lui donneras le nom de Jésus",* AsS (I) 8 (1962) 37-50 y AsS (II) 8 (1972) 17-25; C. SPICQ, *"Joseph, son mari, étant juste...",* RB 71 (1964) 206-214; J. ALONSO, *La Anunciación a San José,* Sal Terrae 55 (1967) 659-666; A. PELLETIER, *L'annonce à Joseph,* RSR 54 (1966) 67-68; I. M. GERMANO, *Nova et vetera in pericopam de sancto Ioseph,* VD 46 (1968) 351-360; J. LEAL, *La Misión de San José en la historia de Jesús,* Manresa 41 (1969) 209-216; T. STRAMARE, *Giuseppe, "uomo giusto", in Mt 1, 18-25,* RBiblt 21 (1973) 287-300. Cfr. también M. MOTTÉ, *"Mann des Glaubens". Die Gestalt Josephs nach dem N. T.,* BiLe 11 (1970) 176-189.

Sobre los "sueños" de San José, S. CAVALLETTI, *I sogni di San Giuseppe,* BibO 2 (1960) 149-151; W. L. DULIÈRE, *La révélation par songe dans l'Évangile de Matthieu,* en *Mélanges I. Lévy,* Bruxelles 1955, páginas 665-670.

Sobre la "imposición de nombre", J. M. GERMANO, *Privilegium nominis messianici a S. Ioseph imponendi,* VD 47 (1969) 151-161. Sobre el nombre "Jesús", a título de curiosidad, W. L. DULIÈRE, *Inventaire de quarante-et-un porteurs du nom de Jésus dans l'histoire juive écrite en grec,* NT 3 (1959) 180-217.

Sobre estos y análogos temas, consultar también los índices de *Estudios Josefinos* y *Cahiers de Joséphologie.*

La mayor parte de estudios, sobre todo en estos últimos años, centran la atención en el tema de la *Virginidad* de María, a veces en tono crítico o polémico. Obra fundamental: A. A. TAVARES, *Da Mariologia à Cristologia. Estudo de Mt 1, 25 na Tradiçâo patrística e nas perspectivas da exegese actual,* Lisboa [Roma, cuando la portada es de Tesis doctoral] 1972, 231 págs. También J. M. GERMANO, *"Et non cognoscebat eam donec..." Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt 1, 25,* Marianum 35 (1973) 184-240.

Otros títulos: J. M. FORD, *Mary's Virginitas Post-Partum and Jewish Law,* Bib 54 (1973) 269-272; K. GRAYSTON, *Matthieu I: 18-25. Essai d'interprétation,* RTPhil 23 (1973) 221-232; P. GRELOT, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation "mythologique" de la conception virginale,* NRT 94 (1972) 462-487. 561-585; I. BROER, *Die Bedeutung der "Jungfrauengeburt" im Matthäusevangelium,* BiLe 12 (1971) 248-260; G. DANIELI, *A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione virginale,* DThomP 72 (1969) 312-331; A. VÖGTLE, *Mt 1, 25 und die Virginitas B. M. Virginis post partum,* TQ 147 (1967) 28-39.

Singular punto de vista en E. L. ABEL, *The Virgin Birth: Was it a Christian Apologetic?,* REJ 128 (1969) 395-399, y D. ROKEAḤ, *Ben Stara is Ben Pantera. Towards the Clarification of a Philological-Historical Problem,* Tarbiz 39 (1969/70) 9-18 [título y texto en hebreo; sumario inglés en págs. II-III].

Digno de atención el estudio de A. VICENT CERNUDA, *La dialéctica gennô — tíktō en Mt 1-2,* Bib 55 (1974) 408-417; *El paralelismo de gennô y tíktō en Lc 1-2,* Bib 55 (1974) 260-4.

2, 1-12 (Los "Magos" a Belén)

Orientación bibliográfica en la tesis doctoral de L. ZANI, *"Abbiamo visto la sua stella". Studio su Mt 2, 1-12,* Padova 1973, 85 págs. (excerpta); cfr. SP 19 (1972) 257-320.

Algunos títulos: M. HENGEL-H. MERKEL, *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und in der Theologie des Matthäus,* en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freib. i. B. 1973, págs. 139-169; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Les mages et l'étoile,* AsS (II) 12 (1969) 19-31; *Venez, adorons-le!,* AsS (I) 13 (1962) 31-44; A. CHARBEL, *Mt 2, 1. 7: I Magi erano Nabatei?,* RBibIt 20 (1972) 571-583 [cfr. RCB 8 (1971) 96-103]; E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter* (SBS 39), Stuttgart 1969, 160 págs.; P. GAECHTER, *Die Magierperikope,* ZKT 90 (1968) 257-295; B. MALINA, *Matthew 2 and Is 41, 2-3: a possible relationship?,* SBFLA 17 (1967) 290-302; E. PAX, *Das Heidentum Palästinas in römischer Zeit,* BiLe 7 (1966) 278-292;

A. VÖGTLE, *Das Schicksal des Messiaskindes,* BiLe 6 (1965) 246-279; J. E. BRUNS, *The Magi Episode in Matthew 2,* CBQ 23 (1961) 51-54; E. GALBIATI, *L'adorazione dei Magi,* BibO 4 (1962) 20-29; A.-M. DENIS, *L'adoration des mages vue par S. Matthieu,* NRT 82 (1960) 32-39.

Siguen influyendo en muchos autores los estudios de G. MESSINA, *Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia,* Rib 14 (1933) 170-198; *Ecce Magi ab Oriente venerunt,* VD 14 (1934) 7-19; *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro,* Roma 1933, 102 páginas.

2, 1

Sobre la historia de Herodes el Grande, con inmensa erudición, A. SCHALIT, *König Herodes. Der Mann und sein Werk* (Studia Judaica IV), 1969, XVI-890 págs. [traducido por J. Amir del original hebreo, 1960]. A propósito de la cronología: T. D. BARNES, *The Date of Herod's Death,* JTS 19 (1968) 204-209 [cfr. JTS 17 (1966) 283ss].

2, 2

Abundante literatura sobre la *"estrella"*. Algunos títulos: R. A. ROSENBERG, *The "Star of the Messiah" Reconsidered,* Bib 53 (1972) 105-109; K. FERRARI D'OCCHIEPPO, *Der Stern der Weisen,* Wien-München 1969, 136 págs.; J. DANIÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs: VII: L'étoile de Jacob,* Paris 1961, págs. 109-130; J. B. SCHAUMBERGER, *Stella Magorum et coniunctio Saturni cum Jove annis 7 a. Chr. et 1940/1,* VD 20 (1940) 333-339.

Indicios sobre cultivo de la astrología también en Palestina: J. CARMIGNAC, *Les Horoscopes de Qumran,* RQumran 5 (1965) 199-217 [cfr. RQumran 5 (1966) 521-542 (M. DELCOR), y J. STARCKY en *Memorial du cinquantenaire de l'école des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris,* 1964, págs. 51-66].

2, 11

S. BARTINA, *¿Casa o caserío? Los magos de Belén,* EstBí 25 (1966) 355-357; G. W. VAN BEEK, *Frankincense and Myrrh,* BA 23 (1960) 70-95.

2, 13-23

A. PAUL, *La fuite en Égypte et le retour en Galilée,* AsS (II) 11, páginas 19-28; S. BARTINA, *Y desde Egipto lo he proclamado hijo mío,* EstBí 29 (1970) 157-160.

G. LOMBARDI, *La tomba di Rahel* (Pubbl. dello St. Bibl. Franc.), Jerusalem 1971, XI-182 págs. [texto de *Mt* en págs. 118-120].

J. VANDERVORST, *Note sur Matthieu* (II, 22. 23), Misc. Bibl. B. Ubach, Montserrat 1953, págs. 329-331.

2, 23 ("... será llamado **Nadsōraîos**")

Tema difícil. Bibliografía compleja. Amplia información y referencia de autores en R. H. GUNDRY, *The Use of the O. T. in St. Mt's Gospel,* Leiden 1967, págs. 97-104.

Entre los principales estudios, cfr. CH. RABIN, *Noṣerim,* en Textus (Annual of the Heb. Univ. Bib. Proj.), 5, Jerusalem 1966, págs. 44-52; J. A. SANDERS, *Nadsoraios in Matt 2, 23,* JBL 84 (1965) 169-172; E. SCHWEIZER, *"Er wird Nazoräer heissen"*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (BZNW 26), Fests. J. Jeremias, 1960, [2]1964, págs. 90-93; J. G. REMBRY, *"Quoniam Nazaraeus vocabitur"*, SBFLA 12 (1961/62) 46-65; E. ZOLLI. *Nazarenus vocabitur,* ZNW 49 (1958) 135-6; B. GÄRTNER, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot,* en *Horae Soederblomianae IV,* Uppsala 1957, 66 págs.; A. MÉDEBIELLE, *"Quoniam Nazaraeus vocabitur"*, Studia Anselmiana 27-28 (Misc. A. Miller), 1951, págs. 301-326; J. S. KENNARD JR., *Nazorean and Nazareth,* JBL 66 (1947) 79-81; W. F. ALBRIGHT, *The Names "Nazareth" and "Nazoraean"*, JBL 65 (1946) 397-401; S. LYONNET, *"Quoniam Nazaraeus vocabitur". L'interprétation de S. Jerôme,* Bib 25 (1944) 196-206.

2, 23 (las citas bíblicas en San Mateo)

Las citas del A. T. y su fórmula de introducción son una de las notas características del Evangelio según Mateo, observada y estudiada desde antiguo. Recientemente ha sido objeto de cuatro obras fundamentales: K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament,* Lund 1954, Philadelphia [2]1968, XIV-249 págs.; R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel,* Leiden 1967, XVI-252 págs.; R. S. MCCONNELL, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel. The Autority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew,* Basel 1969, VIII-224; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums,* Stuttgart 1969, 202 págs. Sobre los tres últimos autores, cfr. F. VAN SEGBROECK [autor también de una tesis sobre las fórmulas de cita en *Mt:* ETL 48 (1972) 391, nota 58], *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents,* en *L'Évang. selon Mt. Réd. et théol.* (Bibliotheca ETL 29), Gembloux 1972, págs. 107-130. Las obras generales de introducción o teología de San Mateo suelen dedicar también especial atención al tema de las citas; por ejemplo, G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit,* Göttingen 1962, págs. 49-85.

En cada uno de estos estudios se indica abundante bibliografía. Cfr.

concretamente, L. HARTMAN, *Scriptural Exegesis in the Gospel of St. Matthew and the Problem of Communication*, en *L'Év. selon Mt. Réd. et théol.* (Bibl. ETL 29), Gembloux 1972, págs. 131-152 [mismo tema (en sueco): SEA 35 (1970) 33-43]; G. M. SOARES PRABHU, *Matthew 4; 14-16. A Key to the Origin of the Formula Quotations of Matthew*, IndJT 20 (1971) 70-91; R. PESCH, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate*, Bib 48 (1967) 395-420; G. DANIELI, *Alcune considerazioni sull'argomento "ex Vaticiniis V. T." nell'apologetica di S. Matteo*, DThomP 67 (1964) 335-347; *Significato di "profezia messianica" presso S. Matteo*, en *Il Messianismo: Atti della XVIII Settim. Bibl.*, Brescia 1966, págs. 219-231; N. HILLYER, *Matthew's Use of the Old Testament*, EvQ 36 (1964) 12-26; H. A. KENT JR., *Matthew's Use of the O. T.*, BS 121 (1964) 34-43; J. J. O'ROURKE, *The Fulfillment Texts in Matthew*, CBQ 24 (1962) 394-403; F. DREYFUS, *Saint Matthieu et l'Ancien Testament*, ViSp 101 (1959) 121-135; C. GANCHO HERNÁNDEZ, *Las citaciones del A. T. en los Evangelios sinópticos y en los rabinos*, en *XVII Sem. Bíbl. Esp. (1956)*, Madrid 1958, págs. 3-82 [*Mt* en págs. 21-36. 50-65]; A. BAUMSTARK, *Die Zitate des Mt.-Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch*, Bib 37 (1956) 296-313; H. F. D. SPARKS, *St. Matthew's References to Jeremiah*, JTS 1 (1950) 155-6.

Sobre la hipótesis de los *Testimonia* (cfr. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, págs. 207-217), breve información en R. TREVIJANO, RBíb 30 (1968) 18-22.

Análisis exhaustivo de todas las citas del A. T. en el N. en los 4 vols. de C. SMITS, *Oud-Testamentische Citaten in het Nieuwe Testament*, Collectanea Franciscana Neerlandica VIII/1-4, 1963.

Sobre la *alusión al contexto* (del A. T.) en las citas, a la que nos referimos muchas veces en el Comentario, cfr. J. A. E. VAN DODEWAARD, *La force évocatrice de la citation mise en lumiére en prenant pour base l'Évangile de S. Matthieu*, Bib 36 (1955) 482-491; S. L. EDGAR, *Respect for Context in Quotations from the Old Testament*, NTS 9 (1962/63) 55-62 [opinión contraria de R. T. MEAD, en NTS 10 (1963/64) 279-289].

En el estudio de las "citas" conviene tener presente el estilo y procedimientos targúmicos. Información inicial y bibliografía en R. LE DÉAUT, *Les études targumiques*, ETL 44 (1968) 5-34.

[Al cerrar esta Bibliografía, está en preparación el volumen 63 de Analecta Biblica: G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*.]

3, 1-12

Sobre la personalidad, misión y actividad de *Juan el Bautista*, estudio de conjunto y bibliografía en R. SCHÜTZ, *Johannes der Täufer*

(ATANT 50), 1967, 149 págs., y W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Soc. for NTS, monog. ser., 7), Cambridge 1968, XII-132 páginas [*Mt* en págs. 27-41]. Además, H. THYEN, *Baptisma Metanoias eis Aphesin Amartion,* en *The Future of Our Religious Past* (in hon. R. Bultmann), NY-London 1971, págs. 131-168 [trad. de *Zeit und Geschichte,* 1964, págs. 127-153]; J. H. HUGHES, *John the Baptist: The forerunner of God Himself,* NT 14 (1972) 191-218; E. BAMMEL, *The Baptist in Early Christian Tradition,* NTS 18 (1971/72) 95-128; W.-L. DULIÈRE, *Les adaptations de Jean le Baptiste à la structuration du Nouveau Testament,* ZRelGg 19 (1967) 308-320; W. TRILLING, *Die Täufertradition bei Matthäus,* BZ 3 (1959) 271-289.

En relación con Qumrán: J. PRYKE, *John the Baptist and the Qumran Community,* RQumran 4 (1964) 483-496; J. GNILKA, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannistaufe,* RQumran 3 (1961) 185-207.

Sobre el texto evangélico: A. REBIĆ, *Das Auftreten und die Predigt des Täufers. Redaktions— und traditionsgeschichtliche Arbeit in Mt 3, 1-17 und Paral.,* Roma 1969, 67 págs. [extracto de tesis doctoral; bibliografía abundante: págs. 15-24]; M.-E. BOISMARD, *Évangile des Ebionites et problème synoptique (Mc 1, 2-6 et par),* RB 73 (1966) 321-352; R. TREVIJANO, *La tradición sobre el Bautista en Mc 1, 4-5 y par.,* Burg 12 (1971) 9-39; G. G. GAMBA, *Struttura letteraria e significato funzionale di Mt 3, 1-4,* Sal 31 (1969) 234-264; B. MARCONCINI, *La predicazione del Battista in Marco e Luca confrontata con la redazione di Matteo,* RBibIt 20 (1972) 451-466; *Tradizione e redazione in Mt 3, 1-12,* RBibIt 19 (1971) 165-186; W. TRILLING, *Jean le Baptiste, Mt 3, 1-12,* AsS (II) 6 (1969) 19-25; A. SALAS, *El mensaje del Bautista. Redacción y teología en Mt 3, 7-12,* EstBí 29 (1970) 55-72.

A propósito de 3, 4: F. I. ANDERSEN, *The Diet of John the Baptist,* Abr-Nahrain 3 (1961/62) 60-74.

A propósito de 3, 11b: P. G. BRETSCHER, *"Whose Sandals"? (Matt* 3, 11), JBL 86 (1967) 81-87.

A propósito de 3, 11c: J. D. G. DUNN, *Spirit-and-Fire Baptism,* NT 14 (1972) 81-92; A. G. PATZIA, *Did John the Baptist Preach a Baptism of Fire and the Holy Spirit?* EvQ 40 (1968) 21-27; P. PAJOR, *"La signification du baptême par l'Esprit Saint et le feu"* [resumen en francés, texto en polaco], Annales Theologico-Canonici (= Roczniki Teologiczno-Kanoniczne) 14 (1967) 49-64; J. ALONSO DÍAZ, *El bautismo de fuego anunciado por el Bautista y su relación con la profecía de Malaquías,* EstBí 23 (1964) 319-331; L. TURRADO, *El bautismo "in Spiritu sancto et igni",* EstE 34 (1960) 503-513 (= Misc. Bibl. A. Fernández, 1960, págs. 807-817).

3, 13 - 4, 11

B. PRZYBYLSKI, *The Role of Mt 3:13 - 4:11 in the Structure and Theology of the Gospel of Matthew,* BibTB 4 (1974) 222-235.

3, 13-17

Obra fundamental, con abundante bibliografía (págs. 295-312): F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen,* Frankfurt am Main 1970, VIII-324 págs. (tesis doctoral).

Otra tesis doctoral sobre historia de la exégesis: D. A. BERTRAND, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles,* Tübingen (1973), XII-161 páginas.

Diversos títulos: M. COUNE, *Baptême, Transfiguration et Passion,* NRT 92 (1970) 165-179; A. FEUILLET, *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du Précurseur,* RB 77 (1970) 30-49; *Le Baptême de Jésus,* RB 71 (1964) 321-352; E. JACQUEMIN, *Le baptême du Christ,* AsS (II) 13 (1969) 48-66; P. ZARRELLA, *Il battesimo di Gesù nei Sinottici,* ScuolC 97 (1969) 3-29; M. SABBE, *Le Baptême de Jésus,* en *De Jésus aux Évangiles,* Gembloux 1967, págs. 184-211; E. LARSSON, *Dopet och Andens insegel* ("bautismo y sello del Espíritu"), Tidsskrift for Teologi og Kirke 37 (1966) 1-14; S. L. JOHNSON, *The Baptism of Christ,* BS 123 (1966) 220-229. Cfr. G. H. P. THOMPSON en 4, 1-11. Muy útil todavía I.-M. VOSTÉ, *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu,* Roma 1934, 177 páginas.

3, 15

O. EISSFELDT, *Plērôsai pâsan dikaiosýnēn in Matthäus 3, 15,* ZNW 61 (1970) 209-215. Cfr. H. LJUNGMAN en 5, 17-20.

3, 16

F. LENTZEN-DEIS, *Das Motiv der "Himmelsöffnung" in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments,* Bib 50 (1969) 301-327; L. E. KECK, *The Spirit and the Dove,* NTS 17 (1970/71) 41-67; A. FEUILLET, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême,* RSR 46 (1958) 524-544.

3, 17

Sobre el tema de la "Voz", cfr. P. G. BRETSCHER, *Exodus 4, 22-23 and the Voice from Heaven,* JBL 87 (1968) 301-311. Entre la inmensa literature sobre Jesús *Hijo de Dios,* cfr. la síntesis sencilla y positiva de E. PINTO, *Jesus as the Son of God in the Gospels,* BibTB 4 (1974) 75-93. Interesante también I. H. MARSHALL, *Son of God or Servant of Yahweh? A Reconsideration of Mark 1, 11,* NTS 15 (1968/69) 326-336. Cfr. A. GABOURY, *Deux fils uniques: Isaac et Jésus. Connexions vétéro-testamentaires de Mc 1, 11 (et parallèles),* TU 102 (Studia Evangelica IV), 1968, páginas 198-204.

4, 1-11

Información bibliográfica y síntesis del tema: J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert* (Studia Neotestamentica, 4), Bruges 1968, 152 págs. [en alemán: SBS 37, Stuttgart 1969, 132 págs.]. Otra exposición excelente, con abundante bibliografía: G. LEONARDI, *Il racconto sinottico delle tentazioni di Gesù: fonti, ambiente e dottrina,* Studia Patavina 16 (1969) 391-429.

Algunos de los innumerables estudios en torno a esta unidad evangélica: P. POKORNÝ, *The Temptation Stories and their Intention,* NTS 20 (1973/74) 115-127; F. SMYTH-FLORENTIN, *Jésus, le Fils du Père, vainqueur de Satan,* AsS (II) 14 (1973) 56-75; B. GERHARDSSON, *Du Judéo-christianisme à Jésus par le Shema',* RSR 60 (1972) 21. 23-36; *The Testing of God's Son,* Lund 1966, 83 págs.; J. A. KIRK, *The Messianic Role of Jesus and the Temptation Narrative,* EvQ 44 (1972) 11-29. 91-102; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana,* EstE 47 (1972) 155-188; R. HOLST, *If thou art the Son of God,* ET 82 (1970/71) 343s; P. HOFFMANN, *Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus,* BZ 13 (1969) 207-223; G. LEONARDI, *Le tentazioni di Gesù nella interpretazione patristica,* Studia Patavina 15 (1968) 229-262; *Le tentazioni di Gesù nel N. T., prescindendo da quelle sinottiche nel deserto,* Studia Patavina 11 (1964) 169-200; J. DUPONT, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert,* RB 73 (1966) 30-76; *Les tentations de Jésus dans le désert (Mt 4, 1-11),* AsS (I) 26 (1962) 37-53; *L'Arrière-fond Biblique du Récit des Tentations de Jésus,* NTS 3 (1956/57) 287-304; H. SAHLIN, *Die drei Kardinalsünden und das neue Testament,* ST 24 (1970) 93-112; V. KESICH, *The Antiocheans and the Temptation Story,* TU 92 (Studia Patristica 7), 1966, págs. 496-502; H. A. KELLY, *The Devil in the Desert,* CBQ 26 (1964) 190-220; M. STEINER, *La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin a Origène,* Paris 1962, 232 páginas; H. RIESENFELD, *Le caractère messianique de la tentation au désert,* en *La Venue du Messie* (Recherches Bibl. 6), 1962, págs. 51-63 [y en *The Gospel Tradition* (trad. al ingl.), Oxford 1970, págs. 75-93]; CH. DUQUOC, *La tentation du Christ,* Lum. et Vie 53 (1961) 21-41; R. E. BROWN, *The Temptations of Jesus,* CBQ 23 (1961) 152-155; R. SILVA, *Las tentaciones de Jesús,* Compostellanum 10 (1965) 483-513; K.-P. KÖPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche,* Tübingen 1961, 126 págs.; W. POWELL, *The Temptation,* ET 72 (1960/61) 248; P. DOBLE, *The Temptations,* ET 72 (1960/61) 91-93; G. H. P. THOMPSON, *Called - Proved - Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke,* JTS 11 (1960) 1-12. Cfr. A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la tentation,* Bib 40 (1959) 613-631; S. LYONNET, *La méditation des Deux Étendarts et son*

fondement scripturaire, Christus 12 (1956) 435-456; J. M. BOVER, *Diferente género literario de los evangelistas en la narración de las tentaciones de Jesús en el Desierto*, XV Semana Bíbl. Esp. (1954), Madrid 1955, págs. 213-219; R. SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*, TQ 132 (1952) 297-326 (y en *Schriften zum N. T.*, München 1971, págs. 101-128).

A propósito de los versículos 5-7, cfr. N. HYLDAHL, *Die Versuchung auf der Zinne des Tempels*, ST 15 (1961) 113-127. Versículos 8-10 a la luz de la historia: V. KESICH, *Empire-Church Relations and the Third Temptation*, TU 79 (Studia Patristica IV), 1961, págs. 465-471.

Con frecuencia se alude a la posible relación entre este paso del Evangelio y la ideología de Qumrán. Bibliografía esencial en J. GNILKA, *Jesus - ein Essener? Jesus und Qumran*, BiKi 26 (1971) 2-5 [Amplia información en el mismo fascículo, y en BiKi 25 (1970) 111-114, sobre las exageraciones o falsificaciones a que se refiere el artículo].

4, 12-23

A. DUPREZ, *Le programme de Jésus, selon Matthieu*, AsS (II) 34 (1973) 9-18.

4, 12-16

A propósito de la relación de Jesús con Cafarnaum, cfr. J. BLINZLER, *Die Heimat Jesu*, BiKi 25 (1970) 14-20. En cuanto a la significación de "Galilea", consultar, por analogía, J.-M. VAN CANGH, *La Galilée dans l'évangile de Marc: un lieu théologique?* RB 79 (1972) 59-75.

Sobre la "Via Maris", Z. MESHEL, *Was There a "Via Maris"?*, IEJ 23 (1973) 162-166 (= Yediot 31 [1967] 165-171 [en hebreo]). En relación con la cita 14-16, cfr. G. M. SOARES PRABHU en la bibliografía de 2, 23 ("citas").

4, 17

K. ROMANIUK, *Repentez-vous, car le Royaume des Cieux est tout proche*, NTS 12 (1965/66) 259-269; W. PESCH, *Der Ruf zur Entscheidung. Die Bekehrungspredigt des N. T.*, Freiburg i. B., 1964, 77 páginas; H. BRAUN, *"Umkehr" in spätjüdisch — häretischer und in frühcristlicher Sicht*, en *Gesammelte Studien zum N. T. und seiner Umwelt*, 1962, págs. 70-99 (= ZTK 50 [1953] 243-258).

Sobre el tema *"Reino de Dios"* [*"de los Cielos"*], síntesis y orientación bibliográfica fundamental en J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, Paris 1969, págs. 99-123 (espec. 105-113). Bibliografía desde aprox. 1914 hasta su fecha en J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa Venue*, Paris 1937, VIII-275 págs. Historia de la interpretación en el último siglo,

G. LUNDSTRÖM, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. A History of Interpretation from the Last Decades of the Nineteenth Century to the Present Day,* Edinburgh 1963, XIV-300 págs. [traducción del original sueco, Lund 1947, con Postscriptum hasta 1963]. Orientación básica en la obra de R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich,* Freiburg 1959, [4]1965. Otros libros: R. H. HIERS, *The historical Jesus and the Kingdom of God. Present and future in the Message and Ministry of Jesus,* Gainesville 1973, VIII-128 págs.; H. RIDDERBOS, *De Komst van het Koninkrijk. Jezus' Prediking volgens de synoptische Evangeliën,* Kampen [2]1972, 459 págs.; N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus,* London 1963 (1966), 215 págs.; J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu,* Paris 1957, 230 páginas.

Especialmente en *Mt:* A. KRETZER, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff und Basileiaverständnis im Mattäusevangelium,* Würzburg/Stuttgart 1971, 358 páginas.

Algunos artículos: M. GARCÍA CORDERO, *El misterio del Reino de Dios,* CiTom 98 (1971) 327-376; W. O. WALKER JR., *The Kingdom of the Son of Man and the Kingdom of the Father in Matthew,* CBQ 30 (1968) 573-579; P. BARBAGLI, *Il regno di Dio come preparazione della Chiesa nei Sinottici,* ECarm 17 (1966) 31-87; R. F. BERKEY, *Eggidsein, Phthanein, and realized Eschatology,* JBL 82 (1963) 177-187; G. E. LADD, *The Kingdom of God - Reign or Realm,* JBL 81 (1962) 230-238; S. AALEN, *"Reign" and "House" in the Kingdom of God in the Gospels,* NTS 8 (1961/62) 215-240.

4, 18-22 (cfr. 8, 18-23: tema "seguir")

R. PESCH, *Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission,* ZKT 91 (1969) 1-31; F. AGNEW, *Vocatio primorum discipulorum in traditione synoptica,* VD 46 (1968) 129-147; P. M. DA SORTINO, *La vocazione di Pietro secondo la tradizione sinottica e secondo San Giovanni,* en *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica,* Brescia 1967, págs. 27-57; G. KLEIN, *Die Berufung des Petrus,* ZNW 58 (1967) 1-44; W. H. WUELLNER, *The Meaning of "Fishers of Men",* Philadelphia 1967, 256 páginas; CH. W. F. SMITH, *Fishers of Men. Footnotes on a Gospel Figure,* HarvTR 52 (1959) 187-203; S. BARTINA, *La red esparavel del Evangelio (Mt 4, 18; Mc 1, 16),* EstBí 19 (1960) 215-227.

4, 23 - 10, 42

L. CERFAUX, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique,* ETL 27 (1951) 369-389; 28 (1952) 629-647 (= *Recueil Lucien Cerfaux,* I, Gembloux 1954, págs. 425-470).

4, 23

A propósito de la palabra y concepto *Euaggélion*. Estudio inmenso y bibliografía copiosa en P. STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte*, Göttingen 1968, 313 págs. Algunos artículos: G. STRECKER, *Literarkritische Überlegungen zum euaggélion-Begriff im Markusevangelium*, en *Neues Testament und Geschichte* (Fests. O. Cullmann), Zürich-Tübingen 1972, págs. 91-104; J. B. BOWMAN, *The term Gospel and its cognates in the Palestinian Syriac*, en N. T. Essays (in Mem. T. W. Manson), Manchester 1959, págs. 54-67; D. J. MCCARTHY, *Vox bśr praeparat vocem "evangelium"*, VD 42 (1964) 26-33; F. MUSSNER, *"Evangelium" und "Mitte des Evangeliums"*, en *Gott in Welt* (Festg. K. Rahner), Freiburg i. B. 1964, I. págs. 492-514; J. A. E. VAN DODEWAARD, *Jésus s'est-il servi Lui-même du mot "Évangile"?*, Bib 35 (1954) 160-173. Util todavía J. SCHNIEWIND, *Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium*, 1927. 1931 (reimpreso en 1970, XVI-258 páginas).

A propósito de la SINAGOGA, cfr. el *Exkurs* 7 del *Komment. zum N. T.* de STR.-BILLERBECK (vol. IV, 1, págs. 115-152: *Das altjüdische Synagogeninstitut*. Además, P. BILLERBECK, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*, ZNW 55 (1964) 143-161 (manuscrito publicado por J. Jeremias). Cfr. también J. HEINEMANN, *The Triennial Lectionary Cicle*, JJS 19 (1968) 41-48.

Capítulos 5-7 ("Sermón de la Montaña")

Bibliografía en constante actualización, a nivel de estudio científico y, sobre todo, en sus derivaciones prácticas: moral, sociología, espiritualidad. Información abundante en J. DUPONT, *Les Béatitudes* (cit. en 5, 3-12). Buena selección en G. MIEGGE, *Il Sermone sul monte* (Collana della Facoltà Valdese di Teologia, 10), Torino 1970, 284 págs., y en varias de las obras que citamos a continuación.

Una de las que más ha influido en los últimos años ha sido la de W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, XIV-547 págs. [cfr. RQumran 5 (1965) 285-7]. Resumen del mismo autor: *The Sermon on the Mount*, N. Y. 1966, VI-163 págs. Observaciones a la edición extensa: J. M. FORD, *Reflections on W. D. Davies, The Setting of the Sermon on the Mount*, Bib 48 (1967) 623-628.

Exposiciones del texto (a título de ejemplo): P. HOFFMANN en BiLe 10 (1969) 57-65. 111-122. 175-189. 264-275; 11 (1970) 89-104; J. STAUDINGER, *Die Bergpredigt*, Wien 1957, 360 págs.; TH. SOIRON, *Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung*, Freiburg B. 1941, VIII-480 páginas.

Tesis sobre las fuentes del texto *(Mt* y *Lc)*: H.-TH. WREGE, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, Tübingen 1968, VIII-207 págs. En

cuanto a las fuentes del mismo Sermón se destacó mucho, en algunos ambientes, su carácter judío; ejemplo típico: G. FRIEDLANDER, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, 1911, XXX-301 págs., reproducido en N. Y. 1969, LVIII-301 págs. con significativa introducción de S. ZEITLIN. Antología de textos rabínicos paralelos en P. FIEBIG, *Jesu Bergpredigt* (FRLANT 20), Göttingen 1924, 6*-152-82 págs. Cfr. también el Exkurs 1 *(Zur Bergpredigt Jesu)* del *Kommentar* de STR.-BILLERBECK (IV, 1, págs. 1-22). Sobre la problemática relación con Qumrán, K. SCHUBERT, *The Sermon on the Mount and the Qumran Texts*, en *The Scrolls and the N. T.* (ed. Kr. Stendahl), N. Y. 1957, págs. 118-128.

Reflexiones sobre el valor moral: G. GIAVINI, *Il discorso della montagna e il valore delle norme etiche del N. T.*, en *Fondamenti biblici della teologia morale* (Atti della XXII settim. bibl.), Brescia 1973, páginas 253-272; D. GREENWOOD, *Moral Obligation in the Sermon on the Mount*, TS 31 (1970) 301-309; L. GOPPELT, *Das Problem der Bergpredigt*, en *Christologie und Ethik*, Göttingen 1968, págs. 27-43; B. HÄRING, *The Normative Value of the Sermon on the Mount*, CBQ 29 (1967) 375-385 (= Studies in hon. L. F. Hartman, págs. 69-79); R. SCHNACKENBURG, *Die Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch*, en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, I, München 1967, págs. 109-130.

Otros títulos: H. GÜNTHER, *Die Gerechtigkeit des Himmelreiches in der Bergpredigt*, KeDo 17 (1971) 113-126; P. POKORNÝ, *The Core of the Sermon on the Mount*, TU 112 (Studia Evangelica VI), 1973, págs. 429-433; *Der Kern der Bergpredigt. Eine Auslegung*, Hamburg-Bergstadt, 1969, 62 págs.; J. MÁNEK, *On the Mount - On the Plain (Mt V, 1 - Lk VI, 17)*, NT 9 (1967) 124-131; U. LUCK, *Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt* (Theologische Existenz heute, 150), München 1968, 62 páginas; J. JEREMIAS, *Die Bergpredigt* (Calwer Hefte 27), 1959 ([5]1965), 29 págs. (= *Abba* [Studien z. nt. Th. u. Zeitg.], Göttingen 1966, páginas 171-189).

Obras especiales sobre el texto en la tradición patrística: G. ZAPHIRIS, *Le texte du Discours sur la Montagne en Mt V, 1 - VII, 29 dans les écrits de Clément d'Alexandrie*, Theologia 41 (1970) 425-440. 557-566; 42 (1971) 686-705; 43 (1972) 341-349; 44 (1973) 702-718; 45 (1974) 150-171... [parte de la tesis: *Le texte de l'Évangile selon st. Mt d'après les citations de Clément d'Alexandrie*, etc., Gembloux (1970)]; É. MASSAUX, *Le texte du sermon sur la montagne de Matthieu utilisé par saint Justin*, ETL 28 (1952) 411-448.

Sobre el cap. 5 en particular: E. FUCHS, *Jesu Selbszeugnis nach Matthäus 5*, en *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, páginas 100-125 (= ZTK 51 [1954] 14-34).

5, 2

Sobre el tema *didáskō* ("enseñar"): F. Normann, *Christos Didaskalos*, Münster 1967, VIII-192. Buena orientación fundamental en J. Dupont, "*Question complémentaire: Enseignement et Paraboles*" dentro del estudio "*Le point de vue de Mt. dans le ch. des parab.*" (cfr. capítulo 13), en *L'Év. selon Mt. Réd. et théol.*, Gembloux 1972, págs. 250-259. Añadir dos artículos en polaco: R. Karpiński *("Cristo maestro en el Ev. de Mt.")*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 22 (1969) 206-213; E. Wajszczak *("Función pedagógica de Cristo según los Evangelios")*, Collectanea Theologica 40 (1970), II, 61-76.

5, 3-12

Amplísima información bibliográfica sobre *las Bienaventuranzas* en el estudio magistral de J. Dupont, *Les Béatitudes, Le problème litteraire, le message doctrinal*, Bruges-Louvain 1954, 327 págs., renovado y ampliado en la 2.ª edición: I. *Les Béatitudes. Le problème littéraire*, Bruges-Louvain 1958, 387 págs. (reprod. en 1969, Paris); II. *Les Béatitudes. La bonne nouvelle*, Paris 1969, 426 págs.; III. *Les Béatitudes. Les évangélistes*, Paris 1973, 743 páginas.

En torno a la "forma"-*Makarismós*, cfr., en cuanto al N. T., S. Bartina, *Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma*, EstE 34 (1960) 57-88 y *XIX Semana Bíblica Española (1958)*, Madrid 1962, páginas 319-349. En el A. T.: A. George, *La "forme" des Béatitudes jusqu'à Jésus*, en *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris [1957], 398-403; W. Käser, *Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus*, ZAW 82 (1970) 225-250. En Egipto: J. Dupont, *"Béatitudes" égyptiennes*, Bib 47 (1966) 185-222. Reflejo litúrgico: E. Lipinski, *Macarismes et psaumes de congratulation*, RB 75 (1968) 321-367. Reflejo sapiencial: R. Kieffer, *Wisdom and Blessing in the Beatitudes of St. Matthew and St. Luke*, TU 112 (Studia Evangelica VI), 1973, págs. 291-295 (mismo tema en sueco: SEA 34 (1969) 107-121; del mismo autor: *Essais de méthodologie néo-testamentaire.* 2: *Un exemple concret, les béatitudes*, Lund 1972, páginas 26-50). Tema conexo: bendición-maldición: F. Ch. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*, ZAW 74 (1962) 1-9. Cfr. también T. Y. Mullins, *Ascription as a Literary Form*, NTS 19 (1972/73) 194-205 [espec. 202-205].

A propósito de la historia de la Tradición y Redacción, cfr. E. Schweizer, *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu*, NTS 19 (1972/73) 121-126; G. Strecker, *Die Makarismen der Bergpredigt*, NTS 17 (1970/71) 255-275 (trad. franc. en *L'Év. selon Mt. Réd. et théol.*, Gembloux 1972, páginas 185-208); H. Frankenmölle, *Die Makarismen. Motive und Umfang der redaktionellen Komposition*, BZ 15 (1971) 52-75; S. Agouridès,

La tradition des Béatitudes chez Matthieu et Luc, en *Mélanges bibliques B. Rigaux,* Duculot 1970, págs. 9-27; N. WALTER, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus,* TU 102 (Studia Evangelica IV, 1), 1968, págs. 246-258; CH. MICHAELIS, *Die P-Alliteration der Subjektsworte der ersten 4 Seligpreisungen in Mt V, 3-6 und ihre Bedeutung für den Aufbau der Seligpreisungen bei Mt., Lk. und in Q,* NT 10 (1968) 148-161; T. STRAMARE, *Le Beatitudini e la critica letteraria,* RBibIt 13 (1965) 31-40.

Otros títulos: P.-E. JACQUEMIN, *Les béatitudes selon saint Matthieu,* AsS (II) 66 [1973] 50-63 (y AsS [I] 89 [1963] 34-53); J. SALGUERO, *Las Bienaventuranzas evangélicas,* CuBí 29 (1972) 73-90; F. M. LÓPEZ, *Perspectivas de las Bienaventuranzas,* Madrid 1962, 157 págs.; C. H. DODD, *The beatitudes,* en *Mélanges bibliques A. Robert,* Paris [1957], páginas 404-410.

5, 3 (tema **pobreza**)

(En esta Bienaventuranza concreta, y en cada una de las siguientes, véase la extensa bibliografía y exposición crítico-exegética de la ya citada obra fundamental de J. DUPONT, *Les Béatitudes.)*

S. LÉGASSE, *Les pauvres en esprit* (Lectio Divina 78), Paris 1974, 122 páginas; *Les Pauvres en Esprit et les Volontaires de Qumran,* NTS 8 (1961/62) 336-345; A. GEORGE (y otros), *La pauvreté évangélique* (Lire la Bible 27), Paris 1971, 190 págs.; J. DUPONT, *Les pauvres et la pauvreté dans les Évangiles et les Actes,* en *La pauvreté évangélique* (cita precedente), págs. 37-62; *Les ptōkhoì tô pneúmati de Matthieu 5, 3 et les cnwj rwḥ de Qumrân,* en *Neutestamentliche Aufsätze* (Fests. J. Schmid), Regensburg 1963, págs. 53-64; *Les pauvres en esprit,* en *A la rencontre de Dieu* (Mém. A. Gelin), Le Puy 1961, págs. 265-272; J. SEVERINO, *El mesías liberador de los pobres,* RBíb 32 (1970) 233-240; J. ALONSO, *La "buena nueva" para los pobres,* Manresa 41 (1969) 17-24; L. E. KECK, *The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran,* ZNW 57 (1966) 54-78; *The Poor among the Saints in the New Testament,* ZNW 56 (1965) 100-129; J. M. LIAÑO, *Los pobres en el A. T.,* EstBí 25 (1966) 117-167; H. M. NÚÑEZ, *'Anî, ptōkhós, pobre. (Métodos para el entronque del vocabulario griego-hebreo),* EstBí 25 (1966) 193-205; *Tipos de pobre en el A. T.,* CuBí 23 (1966) 11-21; O. DA SPINETOLI, *I "poveri del Signore",* BibO 6 (1964) 3-16; T. STRAMARE, *Beati i Poveri,* RBibIt 13 (1965) 179-186; H. BÜRKI, *Die geistlich Armen,* en *Abraham unser Vater* (Fests. O. Michel), 1963, págs. 44-57; F. M. LÓPEZ, *Pobreza y riqueza en los Evangelios,* Madrid 1963, XL-237 págs.; D. FLUSSER, *Blessed Are the Poor in Spirit...,* IEJ 10 (1960) 1-13.

Exposición clara y sugestiva del tema en A. GELIN, *Les pauvres que Dieu aime* (Foi Vivante 41), Paris 1967, 172 págs. (= *Les pauvres de Yahvé,* Paris 1956).

Cfr. también A. S. GEYSER, *The Earliest Name of the Earliest Church*, en *De fructu oris sui* (in hon. A. van Selms), Leiden 1971, págs. 58-68.

5, 4(5)

A. COLUNGA, *Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra*, Salm 9 (1962) 589-597; C. SPICQ, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence*, RB 54 (1947) 321-339.

5, 6

A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif*, Univers. Cath. Lovan., Diss. Ser. II, tomus 43 (1950) [texto *Mt* 5, 6 en págs. 164-176]; *Le Christianisme comme justice dans le Premier Évangile*, ETL 22 (1946) 5-33; D. HILL, *Dikaioi as a Quasi-Technical Term*, NTS 11 (1964/65) 296-302. Cfr. la tesis de M. J. FIEDLER citada en vol. I, págs. 756, y la nota de B. PRZYBYLSKI en BibTB 4 (1974), página 235 (tesis en preparación).

5, 8

B. PRETE, *Il senso dell'espressione hoi katharoì tê kardía (Mt 5, 8)*, RBiblt 18 (1970) 253-268; J. DUPONT, *Beati i puri di cuore perchè vedranno Dio*, Parole di Vita 15 (1970) 301-316; J. AGULLES, *Bienaventurados los puros de corazón. Mt 5, 8 en la teología greco-cristiana hasta Orígenes*, Anal. Semin. Valencia 5 (1965) 5-129.

5, 13-16

S. LÉGASSE, *Les chrétiens "sel de la terre", "lumière du monde"*, AsS (II) 36 [1974] 17-25; R. SCHNACKENBURG, *"Ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt"*, en *Schriften zum N. T.*, München 1971, págs. 177-200 (= *Mélanges E. Tisserant*, I [Studi e Testi 231], C. del Vatic. 1964, páginas 365-387); *Die Kirche in der Welt. Aspekte aus dem N. T.*, BZ 11 (1967) 1-21 (espec. 2-9); A. ORBE, *Ecclesia, sal terrae, según San Ireneo*, RSR 60 (1972) 219-240; G. SCHWARZ, *Matthäus V. 13a und 14a: Emendation und Rückübersetzung*, NTS 17 (1970/71) 80-86; J. D. M. DERRETT, *The Lamp Which Must Not Be Hidden*, en *Law in the N. T.*, London 1970, páginas 189-207; *The Light Under a Bushel: The Hanukkah Lamp?*, ET 78 (1966/67) 18; G. SCHNEIDER, *Das Bildwort von der Lampe*, ZNW 61 (1970) 183-209; J. KARAVIDOPULOS, *Hē énnoia toû "hálatos" eis lógion toû Iēsoû*, Theología 39 (1968) 386-393; C. G. ALVAREZ, *"Soy luz" (Jn 8, 12); "sois luz" (Mt 5, 14)*, CDios 180 (1967) 257-263; J. B. SOUČEK, *Salz der Erde und Licht der Welt*, TZ 19 (1963) 169-179; E. P. DEATRICK, *Salt, Soil, Savior*, BA 25 (1962) 41-48; O. CULLMANN, *Que signifie le sel dans la*

parabole de Jésus?, RHPhilRel 37 (1957) 36-43; W. NAUCK, *Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship*, ST 6 (1952) 165-178; J. B. BAUER, *"Quod si sal infatuatum fuerit"*, VD 29 (1951) 228-230. Sobre la imagen de la "lámpara", cfr. además J. JEREMIAS, *Die Lampe unter dem Scheffel*, ZNW 39 (1940) 237-240; A. DUPONT-SOMMER, *Note archéologique sur le proverbe évangélique: mettre la lampe sous le boisseau*, en *Mélanges Syriens* (off. à M. R. Dussaud), Paris 1939, págs. 789-794.

5, 17-48

A. DESCAMPS, *Essai d'interprétation de Mt 5, 17-48. "Formgeschichte" ou "Redaktionsgeschichte"?*, TU 73 (Studia Evangelica), 1959, págs. 156-173; L. DEISS, *La loi nouvelle*, AsS (II) 37 [1971] 19-33 y 38 [1970] 60-78 (cfr. AsS [I] 59 [1966] 33-46).

5, 17-20

Pasaje especialmente problemático. Los estudios en torno a él tendrán que extenderse al tema de la actitud de Jesús ante la "Ley" y al del concepto de "Ley" en el Evangelio según Mateo.

Como punto de partida, cfr. W. TRILLING, *Die Gesetzesfrage nach 5, 17-20*, en *Das Wahre Israel*, [3]1964, págs. 167-186. Y la disertación de G. BARTH citada en el vol. I, págs. 755. Otros títulos relacionados directa o indirectamente con estos versículos: G. BORNKAMM, *Wandlungen im alt— und neutestamentlichen Gesetzverständnis*, en *Geschichte und Glaube* (II), München 1971, págs. 73-119 [*Mt* 5, 17-20, con bibliografía, en págs. 73-80]; A. SAND, *Die Polemik gegen "Gesetzlosigkeit" im Evangelium nach Matthäus und bei Paulus*, BZ 14 (1970) 112-125; J. JOCZ, *Jesus and the Law*, Jud 26 (1970) 105-124; J. ALONSO DÍAZ, *Nomismo e antinomismo através da Bíblia*, Theologica (II sèrie) 5 (1970) 11-41 [*Mt* en págs. 28-34]; R. G. HAMERTON-KELLY, *Attitudes to the Law in Matthew's Gospel: a Discussion of Matthew 5: 18*, BR 17 (1972) 19-32; R. BANKS, *Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5: 17-20*, JBL 93 (1974) 226-242; O. HANSSEN, *Zum Verständnis der Bergpredigt. Eine missionstheologische Studie zu Mt 5, 17-18*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Fests. J. Jeremias), 1970, págs. 94-111; A. FEUILLET, *Morale Ancienne et Morale Chrétienne d'après Mt V. 17-20; Comparaison avec la Doctrine de l'Épître aux Romains*, NTS 17 (1970/71) 123-137; E. SCHWEIZER, *Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus*, en *Beiträge zur Theologie des N. T.*, Zürich 1970, págs. 49-70 (= *Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew*, NTS 16 [1969/70] 213-230); *Matth. 5, 17-20 - Anmerkungen zum Gesetzverständnis des Matthäus*, en *Neotestamentica*, Zürich/Stuttgart 1963, págs. 399-406 (= TLZ 77 [1952] 479-484); *Noch*

einmal Mt 5, 17-20, en *Das Wort und die Wörter* (Fests. G. Friedrich), Stuttgart 1973, págs. 69-73; B. CORSANI, *La posizione di Gesù di fronte alla lege secondo il Vangelo di Matteo e l'interpretazione di Matteo 5, 17-20,* Ricerche bibliche e religiose 3 (1968) 11-48 [193-230]; G. HARDER, *Jesus und das Gesetz (Mt 5, 17-20),* en *Antijudaismus im N. T.?,* München 1967, págs. 105-118 (y 205s); A. M. HONEYMAN, *Matthew V. 18 and the Validity of the Law,* NTS 1 (1954/5) 141-2; W. D. DAVIES, *Matthew, 5, 17-18,* en *Mélanges Bibliques A. Robert,* Paris [1957], págs. 428-456; H. LJUNGMAN, *Das Gesetz erfüllen. Matth. 5, 17ss und 3, 15 untersucht,* Lund 1954, 140 págs.; H. J. SCHOEPS, *Jésus et la Loi juive,* RHPhilRel 33 (1953) 1-20; H. SCHÜRMANN, *"Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst..." Wo fand Matthäus das Logion Mt 5, 19?,* BZ 4 (1960) 238-250.

En cuanto a la "forma" jurídica del versículo 20 y otros análogos: E. KÄSEMANN, *Sätze Heiligen Rechts im N. T.*, NTS 1 (1954/55) 248-260, y la crítica de K. BERGER, *Zu den sogenannten Sätzen Heiligen Rechts,* NTS 17 (1970/71) 10-40 [y TZ 28 (1972) 305-330].

5, 18 (La expresión AMEN en boca de Jesús)

V. HASLER, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte "Wahrlich ich sage euch",* Zürich 1969, 207 págs.; K. BERGER, *Zur Geschichte der Einleitungsformel "Amen, ich sage euch",* ZNW 63 (1972) 45-75, y *Die Amen-Worte Jesu* (BZNW 39), Berlin 1970, XII-182 págs. Cfr. también J. C. G. GREIG, *Abba and Amen,* TU 103 (Studia Evangelica V), 1968, págs. 3-13, y O. KNOCH en BiKi 26 (1971) 18-20 (a propósito de las traducciones). J. STRUGNELL, *"Amen, I Say Unto You" in the Sayings of Jesus and in Early Christian Literature,* HarvTR 67 (1974) 177-182.

5, 20 (Sobre las "Sentencias de entrada en el Reino")

H. WINDISCH, *Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes.* ZNW 27 (1928) 163-192.

5 21-48

V. HASLER, *Das Herzstück der Bergpredigt,* TZ 15 (1959) 90-106.

5, 21-26

L. DEISS, *"Va d'abord te réconcilier avec ton frère",* AsS (I) 59 [1966] 33-46; C. F. D. MOULE, *The Angry Word: Mt 5: 21s,* ET 81 (1969/70) 10-13; S. VOIGT, *Soluçâo para um Texto Difícil do Sermâo da Montanha (Mt 5, 22),* en *Atualidades Bíblicas* (Miscel. J. J. Pedreira de Castro),

Petrópolis 1971, págs. 447-486; F. BUSSBY, *A Note on raka (Mt V. 22) and battologéō (Mt VI. 7) in the Light of Qumran*, ET 76 (1964/65) 26.

Sobre la "Gehena": V. VILAR, *La Gehena, el Seno de Abraham y el Juicio Particular en la literatura judía precristiana*, en *XV Semana Bíblica Española* (1954), Madrid 1955, págs. 79-113; F. J. CAUBET, *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era*, en XVI Sem. Bíbl. Esp. (1955), Madrid 1956, págs. 159-185. Cfr. también el Exkurs 31 del *Kommentar* de STR.-BILLERBECK (IV, 2, páginas 1016-1165).

A propósito de la expresión: "... mas Yo os digo...", cfr. E. LOHSE, *"Ich aber sage euch"*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Fests. J. Jeremias), 1970, págs. 189-203.

Sobre los versículos 22ss: J. JEREMIAS, *"Lass allda deine Gabe"*, en *Abba* (Studien, etc.), Göttingen 1966, págs. 103-107 (= ZNW 36 [1937] 150-4); G. B. CAIRD, *The Defendant (Mt 5, 25ss; Lk 12, 58ss)*, ET 77 (1965/66) 36-39.

5, 27-30

M. ADINOLFI, *Il desiderio della donna in Matteo 5, 28*, en *Fondamenti biblici della teologia morale* (Atti della XXII Sett. bibl.), Brescia 1973, páginas 273-281; J. D. M. DERRETT, *Law in the New Testament: Si scandalizaverit te manus tua abscinde illam and comparative legal history*, RIDA 20 (1973) 11-36.

5, 31-32 ver 19, 3-9

5, 33-37

P. S. MINEAR, *Yes or No: The demand for honesty in the early Church*, NT 13 (1971) 1-13; G. STÄHLIN, *Zum Gebrauch von Beteuerungsformeln im N. T.*, NT 5 (1962) 115-143.

5, 38-42

J. RAUSCH, *The Principal of nonresistance and love of enemy in Mt 5, 38-48*, CBQ 28 (1966) 31-41; R. C. TANNEHILL, *The "Focal Instance" as a Form of New Testament Speech: A Study of Matthew 5: 39b-42*, Journal of Religion 50 (1970) 372-385; S. D. CURRIE, *Matthew 5: 39a - Resistance or Protest?*, HarvTR 57 (1964) 140-145; H. CLAVIER, *Matthieu 5, 39 et la non-résistance*, RHPhilRel 37 (1957) 44-57.

5, 43-48

D. LÜHRMANN, *Liebet eure Feinde*, ZTK 69 (1972) 412-438; O. J. F. SEITZ, *Love your Enemies*, NTS 16 (1969/70) 39-54; M. BORG, *A New Context*

for Romans XIII, NTS 19 (1972/73) 205-218; O. LINTON, *St. Matthew 5, 43*, ST 18 (1964) 66-79; G. MOLIN, *Matthäus 5, 43 und das Schrifttum von Qumran*, en *Bibel und Qumran* (Fests. H. Bardtke), Leipzig 1968, páginas 150-152; P. SCHRUERS, *La paternité divine dans Mt V, 45 et VI, 26-32*, ETL 36 (1960) 593-624.

Sobre el versículo 48 en particular: J. DUPONT, *L'appel à imiter Dieu* en *Mt 5, 48 et Luc 6, 36*, RBiblt 14 (1966) 137-158; *"Soyez parfaits" (Mt V, 48) - "Soyez miséricordieux" (Lc VI, 39)*, en *Sacra Pagina* (Bibliotheca ETL, 12-13), II, Paris-Gembloux 1959, págs. 150-162; H. BRUPPACHER, *Was sagte Jesus in Matthäus 5, 48?*, ZNW 58 (1967) 145; E. FUCHS, *Die vollkommene Gewissheit. Zur Auslegung von Matthäus 5, 48*, BZNW 21 (Neutest. Stud. f. R. Bultmann), 1954 ([2]1957) 130-136 (y en *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, págs. 126-135); M. MCNAMARA, *The N. T. and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27), Roma 1966, págs. 133-138 ["Be you Merciful as your Father is Merciful"; *Lk* 6, 36 *(Mt* 5, 48) and TJI *Lv* 22, 28].

Sobre el tema "perfección", "perfecto": E. YARNOLD, *Téleios in St. Matthew's Gospel*, TU 102 (Studia Evangelica IV, 1), 1968, 269-273; R. SCHNACKENBURG, *Die Vollkommenheit des Christen nach Matthäus*, en *Christliche Existenz nach dem N. T.*, München 1967, I, págs. 131-155 (mismo tema en Parole di Vita 15 (1970) 241-265; bibliografía esencial).

6, 1-6. 16-18 [21]

E. SCHWEIZER, *"Der Jude im Verborgenen..., dessen Lob nicht von Menschen, sondern von Gott kommt". Zu Röm 2, 28s und Mt 6, 1-18*, en *Neues Testament und Kirche* (Fests. R. Schnackenburg), Freib. i. B. 1974, páginas 115-124; B. GERHARDSSON, *Geistiger Opferdienst nach Matth 6, 1-6. 16-21*, en *Neues Testament und Geschichte* (Fests. O. Cullmann), Zürich-Tübingen 1972, págs. 69-77 (= SEA [original sueco] 36 [1971] 117-125).

I. GOMÁ, *Sous le regard de Dieu (Mt 6, 1-6. 16-18)*, AsS (I) 25 [1966] 33-45.

En cuanto a la expresión *"hypokritēs"*, cfr. A. W. ARGYLE, *"Hypocrites" and the Aramaic Theory*, ET 75 (1963/64) 113-4. También P. JOÜON, *Ypokrites dans l'Évangile et hébreu Hanef*, RSR 20 (1930) 312-316. Singular opinión en el comentario de W. F. ALBRIGHT-C. C. MANN (Anchor Bible 26), N. Y. 1971, págs. CXV-CXXIII.

A propósito de los versículos 5s: K. HRUBÝ, *Las Horas de Oración en el Judaísmo de la Epoca de Jesús*, RBíb 34 (1972) 55-72. De 16-18: J. O'HARA, *Christian Fasting*, Scripture 19 (1967) 3-18; F. G. CREMER, *Die Fastenansage Jesu*, Bonn 1965, XXX-185 páginas.

6, 9-13 El "Padrenuestro"

Obra básica de síntesis exegético-doctrinal y amplísima información bibliográfica: J. CARMIGNAC, *Recherches sur le "Notre Père"*, Paris 1969, 608 págs. Complementarla con J. ANGÉNIEUX, *Les différents types de structure du "Pater" dans l'histoire de son exégèse*, ETL 46 (1970) 40-77. 325-359.

Apenas hay escritor de espiritualidad cristiana que no haya incluido en alguna de sus obras un comentario o glosa al Padrenuestro. Ofrecemos una selección de trabajos especializados de los últimos años: S. VAN TILBORG, *A Form-Criticism of the Lord's Prayer*, NT 14 (1972) 94-105; G. SMITH, *The Matthean "Additions" to the Lord's Prayer*, ET 82 (1970/71) 54-55; J. CARMIGNAC, *A l'écoute du Notre Père*, Paris 1971, 128 págs.; F. M. DU BUIT, *Notre Père*, Evangile 75 (1969) 3-46; B.-G. GUYOT, *A propos de quelques commentaires sur le Pater Noster*, RScPhilT 53 (1969) 245-255; G. SCHWARZ, *Matthäus VI, 9-13 / Lukas XI, 2-4. Emendation und Rückübersetzung*, NTS 15 (1968/69) 233-247; CH. M. LAYMON, *The Lord's Prayer in Its Biblical Setting*, Nashville-N. Y., 1968, 159 páginas; H. KRUSE, *"Pater Noster" et Passio Christi*, VD 46 (1968) 3-29; O. BETZ, *Manifest des Christen in der Welt. Das Vaterunse heute*, BiKi 22 (1967) 86-92; W. KNÖRZER, *Unser Vater im Himmel. Das Gebet des Herrn als Inbegriff des Evangeliums*, BiKi 22 (1967) 79-86; D. W. SHRIVER JR., *The Prayer that Spans the World. An Exposition: Social Ethics and the Lord's Prayer*, Interpr 21 (1967) 274-288; J. M. FORD, *Yom Kippur and the Matthean Form of the Pater Noster*, Worship 41 (1967) 609-619; J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, en *Abba* (Stud. z. nt. Th. u. Zeitg.), Göttingen 1966, págs. 152-171 (= Calwer Hefte 50: varias ediciones y traducciones. Cfr. ET 71 [1959/60] 141-146): uno de los estudios que, no obstante su brevedad, más ha influido en estos últimos años; J. DUPONT y P. BONNARD, *Le Notre Père. Notes exégétiques*, Foi et Vie (Cahiers Bibliques 1966-4) págs. 51-79 y en el número 85 de La Maison-Dieu (1966, págs. 7-35), dedicado al Padrenuestro (R. ARON, *Les origines juives du Pater* [págs. 36-40]; A. HAMMAN, *Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l'Église* [págs. 41-68], etc.); E. JACQUEMIN, *La Prière du Seigneur*, AsS (I) 48 [1965] 47-64; G. GIAVINI, *Abbiamo forse in Mt 6, 19 - 7, 11 il primo commento al "Pater Noster"?*, RBibIt 13 (1965) 171-177; *Lo schema di Mt 6, 5 - 7, 12: una precisazione*, RBibIt 20 (1972) 585-587; R. E. BROWN, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, en *New Testament Essays*, Milwankee 1965, páginas 217-253 (= TS 22 [1961] 175-208); J. ALONSO DÍAZ, *El problema literario del Padre Nuestro*, EstBí 18 (1959) 63-75; *El "Padre nuestro" dentro del problema general de la Escatología*, Miscelánea Comillas 34-35 (1960) 297-308; *Padre nuestro*, Santander 1954; H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn*, Freiburg 1958, 143 págs.; E. LOHMEYER, *Das Vater-unser*

(ATANT 23), 1946, [3]1952, 216 págs. [obra fundamental, muy utilizada por los exegetas posteriores]. L. H. RIVAS, *El "Padre Nuestro" en el Ev. según S. Mateo,* Teología (Buenos Aires) 10 (1972/73) 16-24.

6, 9

Sobre el contenido teológico y espiritual de la invocación *"Padre"*, estudio fundamental y bibliografía completa en W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament* (AnBib 19A), Roma [2]1971, 272 páginas (1.ª edic.: 1963). J. JEREMIAS ha expuesto reiteradamente el aspecto central del Mensaje de Jesús, cifrado en la palabra "Abba"; cfr., como síntesis, *Die Botschaft Jesu vom Vater,* Calwer Hefte 92 (1968), páginas 5-28.

Sobre el tema "santificar el Nombre": J. SWETNAM, *"Hallowed Be Thy Name"*, Bib 52 (1971) 556-563.

[En este y cada uno de los demás elementos del Padrenuestro, consultar la exposición y bibliografía de la obra de J. Carmignac citada al principio].

6, 10

R. FREUDENBERGER, *Zum Text der zweiten Vaterunserbitte,* NTS 15 (1968/69) 419-432; F. J. STEINMETZ, *"Dein Reich komme!"*, Geist und Leben 41 (1968) 414-428; M.-E. JACQUEMIN, *La portée de la troisième demande du "Pater"*, ETL 25 (1949) 61-76; G. H. P. THOMPSON, *Thy Will be Done in Earth, as it is in Heaven,* ET 70 (1958/59) 379-381.

6, 11

J. STARCKY, *La Quatrième Demande du Pater,* HarvTR 64 (1971) [in Memory P. Lapp], págs. 401-409; B. M. METZGER, *Num bis relata sit, extra orationem Dominicam, vox epiousios?,* VD 34 (1956) 349-350 [mismo autor y tema en ET 69 (1957/58) 52-54; informa sobre la misma cuestión E. V.(OGT) en Bib 35 (1954), págs. 136-137 y 274]; E. M. YAMAUCHI, *The "Daily Bread" Motif in Antiquity,* WTJ 28 (1966) 145-156; B. HEMMERDINGER, *Un Élément Pythagoricien dans le Pater,* ZNW 63 (1972) 121; D. Y. HADIDIAN, *The Meaning of epioúsios and the Codices Sergii,* NTS 5 (1958/59) 75-81.

6, 12

J. MEGIVERN, *Forgive Us Our Debts,* Scripture 18 (1966) 33-46; J. M. FORD, *The Forgiveness Clause in the Matthean Form of the Our*

Father, ZNW 59 (1968) 127-131; F. CH. FENSHAM, *The legal Background of Mt VI, 12*, NT 4 (1960) 1-2. W. RORDORF, "*Wie auch wir verjeben haben unser Schuldnern*", TU 107 (Studia Patrística 10 [I]), 1970, 236-241.

6, 13

A. BAKER, *Lead Us Not into Temptation*, New Blackfriars 52 (1971) 64-69; J. CARMIGNAC, "*Fais que nous n'entrions pas dans la tentation*", RB 72 (1965) 218-226; F. DÍAZ ESTEBAN, *Confirmación hebrea de que hay una errónea traducción en la versión castellana del Padrenuestro*, CuBí 25 (1968) 300-302; A. GEORGE, "*Ne nous soumets pas à la tentation...*" *Note sur la traduction nouvelle du Notre Père*, BiViChr 71 (1966) 74-79. C. B. HOUK, *Peirasmos, The Lord's Prayer and the Massah Tradition*, The Scottish Journal of Theology 19 (1966) 216-225; J. B. BAUER, *Libera nos a malo*, VD 34 (1956) 12-15; G. BAUMBACH, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Berlin 1963, 236 páginas.

6, 19-34

H. RIESENFELD, *Vom Schätzesammeln und Sorgen - Ein Thema urchristlicher Paränese*, en *Neotestamentica et Patristica* (Fests. O. Cullmann), Leiden 1962, págs. 47-58.

6, 19-21

M. MEES, *Das Sprichwort Mt 6, 21 / Lk 12, 34 und seine ausserkanonischen Parallelen*, Aug 14 (1974) 67-89; K. KOCH, *Der Schatz im Himmel*, en *Leben angesichts des Todes* (Fests. H. Thielicke), Tübingen 1968, páginas 47-60; W. PESCH, *Zur Exegese von Mt 6, 19-21, und Lk 12, 33-34*, Bib 41 (1960) 356-378.

6, 22-23

C. EDLUND, *Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth. 6, 22-23 und Luk. 11, 34-35* (ASNU 19), Uppsala 1952, 143 págs. [cfr. P. BENOIT, *L'oeil, lampe du corps*, RB 60 (1953) 603-605]; E. SJÖBERG, *Das Licht in dir*, St 5 (1951) 89-105.

6, 24-34

P.-E. JACQUEMIN, *Les options du chrétien*, AsS (II) 39 [1972] 18-27; AsS (I) 68 [1964] 31-44; F. VATTIONI, *Mammona iniquitatis*, Aug 5 (1965) 379-386; P. SCHRUERS (citado en 5, 43-48); É. HA-REUBENI, *Le lis des champs*, RB 54 (1947) 362-364; F. NÖTSCHER, *Das Reich (Gottes) und seine Gerechtigkeit*, Bib 31 (1950) 237-241. [El 26-XI-1970, M. OLSTHOORN

defiende en el Stud. Bibl. Francisc. de Jerusalén la Tesis: *The Jewish Background and the Synoptic Setting of Mt 6, 25-33 and Lk 12, 22-31.*]

7, 2

B. COUROYER, "*De la mesure dont vous mesurez il vous sera mesuré*", RB 77 (1970) 366-370; H. P. RÜGER, "*Mit welchem Mass ihr messt, wird euch gemessen werden*", ZNW 60 (1969) 174-182; E. NEUHÄUSLER, *Mit welchem Masstab misst Gott die Menschen? Deutung zweier Jesussprüche,* BiLe 11 (1970) 104-113; M. MCNAMARA, en *The N. T. and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27), Roma 1966, págs. 138-142 (*"With what Measure you Mete il Shall be Measured to you..." Mt 7, 2, etc. and PT Gn 38, 26).*

7, 6a

G. SCHWARZ, *Matthäus VII, 6a. Emendation und Rückübersetzung,* NT 14 (1972) 18-25; J. JEREMIAS, *Matthäus 7, 6a,* en *Abraham unser Vater* (Fests. O. Michel, 1963, págs. 271-275 (y en *Abba,* Göttingen 1966, páginas 83-87); [J. HJÄRPE, SEA 36 (1971) 126-135].

7, 7

N. BROX, *Suchen und Finden: Zur Nachgeschichte von Mt 7, 7b / Lk 11, 9b,* en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freiburg i. B. 1973, páginas 17-36.

7, 7-11

J. CABA, *La oración de petición* (AnBib 62), Roma 1974, págs. 63-93.

7, 10

B. HJERL-HANSEN, *Le rapprochement poisson-serpent dans la prédication de Jésus (Mt* VII, 10 et *Luc* XI, 11).

7, 12

A. DIHLE, *Die goldene Regel,* Göttingen 1962, 135 págs.; P. BORGEN, *Den såkalte gyldne regel (Matt 7: 12, Luk 6: 31), dens forekomst i det Nye Testamentes omverden og deus innhold i evangelienes kontekst,* Norsk Teologisk Tidsskrift 67 (1966) 129-146.

7, 13-14

G. SCHWARZ, *Matthäus VII, 13a. Ein Alarmruf angesichts höchster Gefahr,* NT 12 (1970) 229-232; B. CELADA, *Textos evangélicos acerca del número de los que se salvan,* CuBí 26 (1969) 159-160.

7, 15-20

H. GEIST, *Die Warnung vor den falschen Propheten - eine ernste Mahnung an die heutige Kirche*, en *Biblische Randbemerkungen* (Schülerfestsch. R. Schnackenburg), Augsburg 1974, págs. 139-149; G. OTRANTO, *Matteo 7, 15-16a e gli pseudoprophētai nell'esegesi patristica*, VeChrist 6 (1969) 33-45; O. BÖCHER, *Wölfe in Schafspelzen*, TZ 24 (1968) 405-426; C. DANIEL, *"Faux Prophètes": surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne*, RQumran 7 (1969) 45-79.

7, 21-27

A. ORNELLA, *Les chrétiens seront jugés*, AsS (II) 40 [1972] 16-27; M. MEES, *Ausserkanonische Parallelstellen zu den Gerichtsworten Mt 7, 21-23; Lk 6, 46; 13, 26-28 und ihre Bedeutung für die Formung der Jesusworte*, VeChrist 10 (1973) 79-102.

7, 28-29

R. KARPIŃSKI, *Exousia à la base de l'enseignement de Jésus*, etcétera, Roma 1968, págs. 6-24.

Capítulos 8-9 Las Obras del Mesías

Sobre los *Milagros de Jesús*, en general, abundante exposición y bibliografía en H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965, XV-749 págs. [cfr. RB 76 (1969) 301-3]. Información bibliográfica en K. KERTELGE, *Zur Interpretation der Wunder Jesu*, BiLe 9 (1968) 140-153, y en F. LENTZEN-DEIS, *Die Wunder Jesu. Zur neueren Literatur und zur Frage nach der Historizität*, Theologie und Philosophie 43 (1968) 392-402. Resumen práctico del estado actual de la cuestión: L. SABOURIN, *Les miracles de Jésus*, BibTB 1 (1971) 64-86; *The Miracles of Jesus* (II), BibTB 4 (1974) 115-175. Ejemplo característico de contraste de opiniones: F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu. Eine Einführung* (Schriften zur Katechetik X), 1967; R. PESCH, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (Quaestiones Disputatae 52), Freiburg 1970, 166 págs.; F. MUSSNER, *Ipsissima facta Jesu?*, TR 68 (1972) 177-185. Reflexiones juiciosas (con bibliografía): R. LATOURELLE, *Authenticité historique des miracles de Jésus. Essai de critèriologie*, Greg 54 (1973) 225-261. Otros títulos: H. BALTENSWEILER, *Wunder und Glaube im N. T.*, TZ 23 (1967) 241-256; K. GUTBROD, *Die Wundergeschichten des N. T.*, Stuttgart 1968, 70 págs.; R. SCHNACKENBURG, *Les miracles du N. T. et la science d'aujourd'hui*, en *Présent et futur* (Lire la Bible 18), Paris 1969, págs. 46-62; E. GUTWENGER, *Die Machterweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht*, ZKT 89 (1967) 176-190; R. H. FULLER, *Interpreting the Miracles*, London 1963, 128 páginas.

Sobre los *Milagros de Jesús en el Evangelio según Mateo*, el estudio que más ha influido en la bibliografía reciente ha sido el de H. J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, en *Überlieferung und Auslegung im Mt.-Ev.*, G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Neukirchen 1960, [6]1970. Resumen en Foi et Vie 69, Cahiers bibliques 9 (1970) páginas 91-110. Expone su pensamiento K. GATZWEILER, *Les récits de miracles dans l'Évangile selon saint Matthieu*, en *L'Év. selon Mt. Réd. et théol.*, Gembloux 1972, págs. 209-220. Otros títulos: CH. BURGER, *Jesu Taten nach Matthäus 8 und 9*, ZTK 70 (1973) 272-287; W. G. THOMPSON, *Reflections on the Composition of Mt 8:1 - 9:34*, CBQ 33 (1971) 365-388; D. CONNOLLY, *Ad miracula sanationum apud Matthaeum*, VD 45 (1967) 306-325; C. SCHEDL, *Die zehn Wunder nach Matthäus*, en *Talmud, Evangelium, Synagoge* (Tyrolia-Verlag 1969), págs. 289-335 [cfr. RB 78 (1971) 145].

8, 1-13

M.-É. BOISMARD, *Le lépreux et le serviteur du centurion*, AsS (I) 17 [1962] 29-44; STR.-BILLERBECK, *Aussatz u. Aussätzige* (Exkurs 27 del Kommentar zum N. T., IV. 2, págs. 745-763); J. DUPONT, "*Beaucoup viendront du levant et du couchant...*", ScEccl 19 (1967) 153-167; W. GRIMM, *Zum Hintergrund von Mt 8, 11s / Lk 13, 28s*, BZ 16 (1972) 255-6; D. ZELLER, *Das Logion Mt 8, 11s / Lk 13, 28s und das Motiv der "Völkerwallfahrt"*, BZ 15 (1971) 222-237; 16 (1972) 84-93; B. SCHWANK, "*Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein*", BZ 16 (1972) 121-2; E. F. SIEGMAN, *St. John's Use of the Synoptic Material*, CBQ 30 (1968) 182-198; J. J. O'ROURKE, *The Military in the N. T.*, CBQ 32 (1970) 227-236.

8, 14-15

M. L. RIGATO, *Tradizione e redazione in Mc 1, 29-31 (e paralleli). La guarigione della suocera di Simon Pietro*, RBibIt 17 (1969) 139-174 [*Mt* en 162-167]; P. LAMARCHE, *La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre littéraire des évangiles*, NRT 87 (1965) 515-526; X. LÉON-DUFOUR, *La Guérison de la Belle-Mère de Simon Pierre*, EstBí 24 (1965) 193-216 (= Études d'Évangile, Paris 1965, págs. 123-148). Cfr. también R. PESCH, *Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum*, III, BiLe 9 (1968) 261-277, y *Neuere Exegese - Verlust oder Gewinn?*, Freiburg 1968, 176 págs. [último de los ejemplos aducidos].

8, 18-23: tema "Seguir a Jesús"

Tema de creciente actualidad en la exégesis científica y en la literatura ascético-práctica. Síntesis muy densa y abundante orientación bibliográfica en L. DI PINTO, "*Seguire Gesù*" *secondo i Vangeli sinot-*

tici, en *Fondamenti biblici della teologia morale* (Atti della XXII Settimana Biblica), Brescia 1973, págs. 187-251. Otra síntesis muy orientadora: TH. AERTS, *Suivre Jésus. Évolution d'un thème biblique dans les Évangiles synoptiques*, ETL 42 (1966) 476-512. Obras fundamentales: M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21s und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968, VI-116 págs.; H. D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Beiträge zur historischen Theologie 37, Tübingen 1967, VIII-237 págs.; A. SCHULZ, *Nachfolgen und nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (StANT 6), München 1962, 349 págs. Otros títulos: B. RIGAUX, *Le radicalisme du Règne*, en *La pauvreté évangélique* (Lire la Bible 27), Paris 1971, págs. 135-173; A. SCHULZ, *Nachfolge Christi - Wesen des Christentums*, TPQ 117 (1969) 273-280; M. ANDRÉS, *La vocación a "Seguir a Cristo"*, Vocaciones, núm. 43 (1969) 67-99; R. SCHNACKENBURG, *Nachfolge Christi*, en *Christliche Existenz nach dem N. T.*, I, München 1967, págs. 87-108. S. GONZÁLEZ SILVA, *El seguimiento de Cristo en los logia. Akolouthein*, Claretianum 14 (1974) 115-162.

Temas relacionados: "seguir a Dios": F. J. HELFMEYER, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament*, Bonn 1968, XXII-222 págs.; *"Gott nachfolgen" in den Qumrantexten*, RQumran 7 (1969) 81-104. El "seguimiento" de Eliseo: C. ALCAINA, *Vocación de Eliseo (1 Re 19, 19-21)*, EstBí 29 (1970) 137-151. La "imitación": R. THYSMAN, *L'Éthique de l'Imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème*, ETL 42 (1966) 138-175.

La idea de "Seguimiento" está en profunda relación con la de "Discípulo". A propósito de ésta en *Mt*, U. LUZ, *Die Jünger im Matthäusevangelium*, ZNW 62 (1971) 141-171; E. R. MARTÍNEZ, *The Interpretation of hoi Mathētai in Matthew 18*, CBQ 23 (1961) 281-291. Cfr. también P. S. MINEAR, citado a propósito de 9, 36.

8, 22

H. G. KLEMM, *Das Wort von der Selbsbestattung der Toten. Beobachtungen zur Auslegungsgeschichte von Mt VIII. 22 par.*, NTS 16 (1969/70) 60-75.

8, 23-34

E. HILGERT, *Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zu den Seesturm— und Gerasenererzählungen*, en *Oikonomia* (Fests. O. Cullmann), Hamburg-Bergstadt 1967, págs. 51-56.

8, 23-27

G. BORNKAMM, *Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium*, en *Ueberlieferung u. Ausl. im Mt-Ev.*, Neukirchen 1960 ([5]1968), págs. 48-53; J. Du-

PLACY, *La tempête apaisée*, BiViChr, núm. 74 (1967) 15-28; X. LÉON-DUFOUR, *La tempête apaisée*, NRT 87 (1965) 897-922 (y en *Études d'Évangile*, Paris 1965, págs. 149-182); J. ALONSO DÍAZ, *Pasaje de la calma de la tormenta en el Evangelio, según Mateo*, CuBí 20 (1963) 149-157; W. MAGASS, *"Er aber schlief" (Mt 8, 24). Ein Versuch über die Kleinigkeit (meloč)*, LingBibl 29/30 (1973) 55-59.

Sobre el simbolismo de la "nave": E. HILGERT, *The Ship and Related Symbols in the New Testament*, Assen 1962, 158 págs. [bibliogr. en páginas 157s]. Cfr. también K. GOLDAMMER, *Navis Ecclesiae. Eine unbekannte altchristliche Darstellung der Schiffsallegorie*, ZNW 40 (1941) 76-86.

8, 28-34

R. PESCH, *Der Besessene von Gerasa* (SBS 56), Stuttgart 1972, 70 páginas; J. BLIGH, *The Gerasene Demoniac and the Resurrection of Christ*, CBQ 31 (1969) 383-390; J. F. CRAGHAN, *The Gerasene Demoniac*, CBQ 30 (1968) 522-536; P. LAMARCHE, *Le Possédé de Gérasa*, NRT 90 (1968) 581-597; J. LAMBRECHT, *Le possédé et le troupeau*, Rev. du Clergé Afric. 23 (1968) 557-569; T. BAARDA, *Gadarenes, Gerasenes, Gergesenes and the "Diatessaron" Traditions*, en *Neotestamentica et Semitica* (in hon. M. Black), 1969, págs. 181-197; B. BAGATTI, *Kursi*, Biblia Revuo 6 (1970) 223-228; J. M. BOVER, *Gergesenos, Gadarenos, Gerasenos*, Sef 12 (1952) 275-280.

9, 1-8

A. VARGAS-MACHUCA, *El paralítico perdonado, en la redacción de Mateo*, EstE 44 (1969) 15-43; J. MURPHY-O'CONNOR, en *Péché et Communauté dans le N. T.*, RB 74 (1967), págs. 181-186; J. LEAL, *"Qui dedit potestatem talem hominibus"*, VD 44 (1966) 53-59; *Valor eclesiológico y sacramental de Mt 9, 8b*, EstBí 24 (1965) 245-253; W. SCHENK, *"Den Menschen"* *Mt 8, 9*, ZNW 54 (1963) 272-275; J. DUPONT, *Le paralytique pardonné*, AsS (I) 73 [1962] 34-46 y NRT 82 (1960) 940-958; R. T. MEAD, *The Healing of the Paralytic - a Unit*, JBL 80 (1961) 348-354; CH. P. CEROKE, *In Mk 2, 10 a Saying of Jesus?*, CBQ 22 (1960) 369-390; J. DUPLACY, *Marc 2, 10. Note de syntaxe*, en *Mélanges Bibliques A. Robert*, Paris 1957, páginas 420-427; H. GREEVEN, *Die Heilung des Gelähmten nach Matthäus*, Jahrbuch der Theol. Schule Bethel (N. F.) 4 (1955) 65-78. Cfr. I. MAISCH, *Die Heilung des Gelähmten* (SBS 52), Stuttgart 1971, 139 págs.; K. KERTELGE, *Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung*, en *Orientierung an Jesus* (Fests. J. Schmid), Freib. i. B. 1973, págs. 205-13.

9, 9-13

R. PESCH, *Manifestation de la miséricorde de Dieu,* AsS (II) 41 [1971] 15-24; *Levi-Matthäus (Mc 2, 14 / Mt 9, 9; 10, 3), ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems,* ZNW 59 (1968) 40-56; B. M. F. VAN IERSEL, *La vocation de Levi (Mc II, 13-17, Mt IX, 9-13; Lc V, 27-32). Traditions et rédactions,* en *De Jésus aux Évangiles,* Gembloux 1967, págs. 212-232; B. LINDARS, *Matthew, Levi, Lebbaeus and the Value of the Western Text,* NTS 4 (1957/58) 220-2. A propósito de los "publicanos y pecadores": J. R. DONAHUE, *Tax Collectors and Sinners,* CBQ 33 (1971) 39-61; J. JEREMIAS, *Zöllner and Sünder,* ZNW 30 (1931) 293-300.

9, 14-15

A. FEUILLET, *La controverse sur le jeûne,* NRT 90 (1968) 113-136. 252-277; A. KEE, *The Question about Fasting,* NT 11 (1969) 161-173; F. G. CREMER, *Die Fastenansage Jesu Mk 2, 20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese,* Bonn 1965, XXX-185 páginas; J. FERNÁNDEZ, *La cuestión del ayuno,* CuBí 19 (1962) 162-169; K. TH. SCHÄFER, "... *Und dann werden sie fasten an jenem Tage*", en *Synoptische Studien* (Fests. A. Wikenhauser), München 1953, págs. 124-147. Cfr. también R. BANKS, *Jesus and Custom. Voluntary Fasting,* ET 84 (1972/73) 266-7, y (a propósito del versículo 15) R. A. BATEY, *New Testament Nuptial Imagery,* Leiden 1971, 82 páginas.

9, 16-17

F. HAHN, *Die Bildworte vom neuen Flicken und vom jungen Wein,* EvT 31 (1971) 357-375; A. KEE, *The Old Coat and the New Wine. A Parable of Repentance,* NT 12 (1970) 13-21; J. M. BOVER, *La parábola del remiendo,* Studia Anselmiana 27-28 (Misc. A. Miller), 1951, págs. 327-339; M. G. STEINHAUSER, *Neuer Wein braucht neue Schläuche,* Bibl. Randbemerkungen (Fests. R. Schnackenburg), Augsburg 1974, 113-123.

9, 18-26

J. POTIN, *Guérison d'une hémorroïsse et résurrection de la fille de Jaïre,* AsS (I) 78 [1965] 25-36; J. DE FRAINE, *Fimbria vestimenti,* VD 25 (1947) 218-230; F. VATTIONI, *Nota: Et tetigit fimbriam vestimenti eius,* Aug 5 (1965) 533-538.

9, 27-31

A. FUCHS, *Sprachlicher Untersuchungen zu Matthäus und Lukas* (AnBib 49), Roma 1971, págs. 18-37 y 45-170.

9, 35 - 10, 8

P. Ternant, *L'envoi des Douze aux brebis perdues*, AsS (II) 42 [1970] 18-32; *La Mission, fruit de la compassion de Maître et de la prière des disciples (Mt 9, 35-38)*, AsS (I) 98 [1967] 25-41.

9, 36

Sería interesante un estudio sobre el sentido de "pueblo" *(ókhlos, ókhloi, laós)* según Mateo, en sí y en relación con el de "discípulo" (cfr. bibliografía de 8, 13-23). Algunas indicaciones a propósito en P. S. Minear, *The Disciples and the Crowds in the Gospel of Matthew*, AnglTR: Supplementary Series, Number 3. March 1974 (in hon. Sh. E. Johnson), págs. 28-44. También J. Dupont, *Les disciples et la foule*, en *Le point de vue de Mt dans le chap. des parab. (L'Év. selon M. Réd. et théol.*, Gembloux 1972), págs. 229-249; P. Joüon, *Ókhlos au sens du "Peuple, Population" dans le Grec du N. T. et dans la Lettre d'Aristée*, RSR 27 (1937) 618-9. Cfr. las citas de Fitzmyer y Kodell a propósito de *Mt* 27, 25. En cuanto a la situación sociológica del "pueblo" de Palestina en la época del N. T.: R. Meyer, *Der 'Am hā-'Areṣ. Ein Beitrag zur Religionssoziologie Palästinas im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert*, Jud 3 (1947) 169-199. [En orden a una estadística aproximativa: A. Byatt, *Josephus and Population Numbers in First Century Palestine*, PEQ 105 (1973) 51-60.]

9, 37

L. Legrand, *The Harvest is Plentiful*, Scripture 17 (1965) 1-9.

10, 1

Cfr. R. Karpiński, *Exousia à la base de l'enseignement de Jésus et de la mission apostolique selon St. Mt.*, Roma 1968, XVIII-110 páginas.

10, 2

Sobre *"Los Doce" "Apóstoles"*, en general. Estado de la cuestión y bibliografía reciente en A. Lemaire, *The Ministries in the N. T. Recent Research. 2. a) The Twelve and the Apostles*, BibTB 3 (1973) 140-143. Varios estudios: F. Hahn, *Der Apostolat im Urchristentum*, KeDo 20 (1974) 54-77; A. Jaubert, *La symbolique des Douze*, en *Hommages a A. Dupont-Sommer*, Paris 1971, págs. 453-460; S. Freyne, *The Twelve: Disciples and Apostles. A Study in the Theology of the First Three Gospels*, London-Syney 1968, VIII-278 [bibliogr. en págs. 259-268]; *The Twelve Apostles - An Essay in Redaction Criticism*, IrTQ 34 (1967) 242-

253; B. RIGAUX, *Les douze Apôtres,* Conc 34 (1968) 11-18 [bibliogr. selecta]; *Die "Zwölf" in Geschichte und Kerygma,* en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Ristow-Matthiae), Berlin 1960, páginas 468-486; D. FLUSSER, *Qumran und die Zwölf,* en *Initiation,* ed. C. J. BLEEKER, Leiden 1965, págs. 134-146; *The Pesher of Isaiah and the Twelve Apostles,* Eretz-Israel 8 (1967) 52-62 (text. hebreo). 69*s (resumen inglés); N. VAN BOHEMEN, *L'institution et la mission des Douze,* en *La Formation des Évangiles* (Rech. Bibl. 2), Paris 1957, págs. 116-151; J. DUPONT, *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus,* Bruges 1956 (= l'Orient Syrien 1 [1956] 267-290. 425-444).

10, 4

J.-A. MORIN, *Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Ishkariôth,* RB 80 (1973) 332-358 [bibliogr. esencial en las notas]. Cfr. B. CELADA, *El nombre de "Iscariote",* CuBí 24 (1967) 41, y B. GÄRTNER citado en 2, 23 *(Nadsōraîos).*

10, 5 - 11, 1 (el Sermón Misional)

L. CERFAUX, *L'Evangile de S. Matthieu, Discours de Mission,* Tournai 1957, 147 págs.; *La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique,* en *Mélanges E. Tisserant,* I (Studi e Testi 231), C. del Vaticano 1964, págs. 43-66; F. ASENSIO, *Formación apostólica de los "Doce" y misión histórico-simbólica de ensayo,* Greg 49 (1968) 58-74; F. W. BEARE, *The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and parallels,* JBL 89 (1970) 1-13; J. RADERMAKERS, *La Mission, engagement radical,* NRT 93 (1971) 1072-85.

J. MELIÁ defendió en el Estudio Bibl. Franc. de Jerusalén (28. 1. 1971) la tesis doctoral: *Misión Galilea de los Discípulos y Misión Universal en los Sinópticos* (SBFLA 21 [1971] 341).

10, 5-6

M. D. HOOKER, *The Prohibition of Foreign Missions (Mt 10: 5-6),* ET 82 (1970/71) 361-365; H. SCHÜRMANN, *Mt 10, 5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes,* en *Neutest. Aufsätze* (Fests. J. Schmid), 1963, págs. 270-282. Cfr. W. TRILLING, en *Das Wahre Israel* ([3]1964), págs. 99-103).

10, 7-16

S. SCHULZ, *"Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen" (Mt 10, 7 / Lk 10, 9). Der kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syriens,* en *Das Wort und die Wörter* (Fests. G. Friedrich), Stuttgart, etc., 1973, pá-

ginas 57-67; M. CONTI, *Il mandato di Cristo alla Chiesa (Mt 10, 7-8. 11-15)*, Anton 47 (1972) 17-68; M. VIDAL, *El comportamiento del apóstol durante la misión según las consignas de Mt 10, 8b-16*, Madrid 1968, 66 págs.; J. FENTON, *Raise the Dead*, ET 80 (1968) 50-51; G. B. CAIRD, *Shake off the Dust from Your Feet*, ET 81 (1969/70) 40-43; M. CONTI, *Fondamenti biblici della povertà nel ministero apostolico (Mt 10, 9-10)*, Anton 46 (1971) 393-426.

10, 23

M. KÜNZI, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23. Geschichte seiner Auslegung*, Tübingen 1970, VII-201 págs.; CH. H. GIBLIN, *Theological Perspectives and Matthew 10, 23b*, TS 29 (1968) 637-661; H. SCHÜRMANN, *Mt 10, 5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes*, en *Neutestamentliche Aufsätze* (Fests. J. Schmid), Regensburg 1963, págs. 270-282; *Zur Traditions— und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23*, BZ 3 (1959) 82-88; A. FEUILLET, *Les Origines et la Signification de Mt 10, 23b*, CBQ 23 (1961) 182-198; J. DUPONT, *"Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que le fils de l'homme ne vienne" (Mat. X 23)*, NT 2 (1957/58) 228-244; E. BAMMEL, *Matthäus 10, 23*, ST 15 (1961) 79-92.

10, 26-33

W. TRILLING, *Confession sans crainte. Mt 10, 26-33*, AsS (II) 43 [1969] 19-24; I. H. MARSHALL, *"Fear him who can destroy both soul and body in hell" (Mt 10[28] R. S. V.)*, ET 81 (1969/70) 276-280.

10, 34-42

M. VIDAL, *Seguimiento de Cristo y evangelización*, Salm 18 (1971) 289-312; M. BLACK, *The Violent Word* [=10, 34], ET 81 (1969/70) 115-118; W. TRILLING, *Disponibilité pour suivre le Christ. Mt 10, 37-42*, AsS (II) 44 [1969] 15-20; J. DUPONT, *Renoncer à tous ses biens*, NRT 103 (1971) 561-582 (espec. 562-567); D. HILL, *Dikaioi as a Quasi-Technical Term* [a propósito del v. 41], NTS 11 (1964/65) 296-302; [a propósito del versículo 42, cfr.] S. LÉGASSE, *Jésus et l'Enfant*, Paris 1969, págs. 75-85.

11, 2-15

J. DUPONT, *Le Christ et son Précurseur. Mt 11, 2-11*, AsS (II) 7 [1969] 16-26; *Es-tu celui qui vient?*, AsS (I) 4 [1961] 35-50; *L'ambassade de Jean-Baptiste*, NRT 83 (1961) 805-821. 943-959; S. SABUGAL, *La embajada mesiánica del Bautista*, Aug 13 (1973) 215-278; 14 (1974) 5-39...; M. BRUNEC, *De Legatione Joannis Baptistae*, VD 35 (1957) 193-203. 262-270. 321-

*

331; A. VÖGTLE, *Wunder und Wort in urchristlicher Glaubenswerbung (Mt 11, 2-5 / Lk 7, 18-23)*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, págs. 219-242; J. JEREMIAS, *Paarweise Sendung in N. T.*, en *N. T. Essays* (Fests. T. W. Manson), 1959, págs. 136-143; [v. 6:] C. L. MITTON, *Stumbling-block. Characteristics in Jesus*, ET 82 (1970/71) 168-172; [v. 8:] C. DANIEL, *Les Esséniens et "Ceux qui sont dans les maisons des rois"*, RQumran 6 (1967) 261-277; [v. 12:] cfr. P. H. MENOUD, *Le sens du verbe biazetai dans Lc 16, 16*, en *Mélanges bibliques Béda Rigaux*, Gembloux 1970, págs. 207-212; G. BRAUMANN, *"Dem Himmelreich wird Gewalt angetan"*, ZNW 52 (1961) 104-109; [v. 14:] cfr. el *Exkurs* 28 en el *Kommentar* de Str.-Billerbeck, IV. 2, págs. 764-798.

11, 16-19

Cfr. S. LÉGASSE, *Jésus et l'Enfant*, Paris 1969, págs. 291-317; F. MUSSNER, *Der nicht erkannte Kairos*, Bib 40 (1959) 599-612; E. TESTA, *Un ostrakon sull'elogio funebre / e Mt 11, 16ss e par.*, RBibIt 16 (1968) 539-546.

11, 18-19

Cfr. H. LJUNGMAN, *En Sifre-text till Matt 11, 18s par.*, SEA 22-23 (1957-58) 238-242.

11, 19b

Es de actualidad el tema *"Cristo-Sabiduría"*, o, en general el estudio de los reflejos sapienciales en la Cristología de *Mt* (o de los Sinópticos, o de la "fuente"-Q): F. CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (ATANT 57), Zürich 1970, 196 págs. [cfr. A. Feuillet, en RB 78 (1971) 96-98]; D. W. SMITH, *Wisdom Christology in the Synoptic Gospels*, Roma 1970, 150 págs. [*Mt:* págs. 85-101; "Q": 15-78; bibliograf.: págs. 125-140]; M. J. SUGGS, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge, Massachusetts, 1970, 132 páginas [recensión crítica en: M. D. JOHNSON, *Reflections on a Wisdom Approach to Matthew's Christology*, CBQ 36 (1974) 44-64]. Cfr. también W. A. BEARDSLEE, *The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels*, Journ. of the Amer. Acad. of Relig. 35 (1967) 231-240; P.-E. BONNARD, *Jésus Sagesse, selon les Synoptiques*, en *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ* (Lectio divina 44), Paris 1966, págs. 124-133; A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques*, RB 62 (1955) 161-196.

11, 25-30

R. Beauvery, *La sagesse se rend justice...*, AsS (II) 45 [1974] 17-24; W. Grimm, *Der Danke für die empfangene Offenbarung bei Jesus und Josephus. Parallelen zu Mt 11, 25-27*, BZ 17 (1973) 249-256; J. J. C. Cox, *"Bearers of Heavy Burdens". A Significant Textual Variant*, Andrews Universitary Seminary Studies 9 (1971) 1-15; P. Hoffmann, *Die Offenbarung des Sohnes. Die apokalyptischen Voraussetzungen und ihre Verarbeitung im Q-Logion MT 11, 27 par Lk 10, 22*, Kairos 12 (1970) 270-288; A. Orbe, *La revelación del Hijo por el Padre según san Ireneo. (Para la exegesis prenicena de Mt 11, 27*, Greg 51 (1970) 5-83. [83-86]; J. Dupont, *La révélation aux tout-petits*, en *Les Béatitudes*, II (Paris 1969), páginas 181-218; *Les "simples" (petâyim) dans la Bible et à Qumrân. A propos des nēpioi de Mt 11, 25; Lc 10, 21*, en *Studi sull'Oriente e la Bibbia* (off. al P. G. Rinaldi), Genova 1967, págs. 329-336; S. Légasse, en *Jésus et l'Enfant* (Paris 1969), págs. 121-185. 231-246; *La Révélation aux nepioi*, RB 67 (1960) 321-348; [para la expresión "conocer", cfr.] F. Gaboriau, *Enquête sur la signification biblique de connaître*, Ang 45 (1968) 3-43; G. Rinaldi, *Onus meum leve - Osservazioni su Ecclesiastico 51 (v. 26, Volg. 34) e Matteo 11, 25-30*, BibO 9 (1967) 13-23; H. D. Betz, *The Logion of the Easy Yoke and of Rest*, JBL 86 (1967) 10-24 R. Leivestad, *Tapeinos - Tapeinophrōn*, NT 8 (1966) 36-47; W. Grundmann, *Matth. XI, 27 und die Johanneischen "Der Vater - Der Sohn"— Stellen*, NTS 12 (1965/66) 42-49; L. Cerfaux, *Les sources scripturaires de Mt. XI, 25-30*, en *Recueil L. Cerfaux*, III, Gembloux 1962, págs. 139-159 (= ETL 30 [1954] 740-46; 31 [1955] 331-42 = AnLow, ser. II, fasc. 48, Louvain 1955); A. M. Hunter, *Crux Criticorum - Matt. XI, 25-30 - A Re-appraisal*, NTS 8 (1961/62) 241-249; J. B. Bauer, *Das milde Joch und die Ruhe*, TZ 17 (1961) 99-106; J.-P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la "Bénédiction" juive et de l'"Eucharistie" chrétienne*, RB 65 (1958) 371-399 (espec. 384s); W. Grundmann, *Die nēpioi in der Urchristlichen Paränese*, NTS 5 (1958/59) 188-205; C. Charlier, *"L'action de grâces de Jésus"*, BiViChr 17 (1957) 87-99; F. Gryglewicz, *The Gospel of the Overworked Workers*, CBQ 19 (1957) 190-198; H. Mertens, *L'Hymne de Jubilation chez les synoptiques*, Gembloux 1957, 79 págs.; P. Winter, *Matthew XI, 27 and Luke X, 22 from the first to the fifth century*, NT 1 (1956) 112-148; A. Feuillet, art. cit. en apart. ant., RB 62 (1955) 161-196 (espec. 169-196); G. Lambert, *Mon joug est aisé et mon fardeau léger*, NRT 77 (1955) 963-69; W. D. Davies, *"Knowledge" in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11: 25-30*, HarvTR 46 (1953) 113-139 (y en *Christian Origins and Judaism*, London 1962, págs. 119-144); R. North, *"Humilis Corde" in luce Psalmorum*, VD 28 (1950) 153-161; L. Cerfaux, *L'Évangile de Jean et "le logion johannique" des Synoptiques*, en *L'Év. de Jean* (Recherch. Bibliq., 3), 1958, págs. 147-159.

12, 1-8

M. Herranz, *Las espigas arrancadas en sábado (Mt 12, 1-8 par.). Tradición y elaboración literaria,* EstBí 28 (1969) 313-348; P. Benoit, *Les épis arrachés (Mt 12, 1-8 et par.),* en *Exégèse et Théologie,* III, Paris 1968, págs. 228-242 (= SBFLA 13 [1962/63] 76-92); J. A. Grassi, *The five Loaves of the High Priest (Mt XII, 1-8; Mk II, 23-28; Lk VI, 1-5; I Sam XXI, 1-6),* NT 7 (1964) 119-122.

Sobre la actitud de Jesús en relación con el sábado, cfr. E. Lohse, *Jesu Wörte über den Sabbat,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Fests. J. Jeremias), BZNW 26, [2]1964, págs. 79-89; E. Neuhäusler, *Jesu Stellung zum Sabbat. Versuch einer Interpretation,* BiLe 12 (1971) 1-16.

12, 9-21

K. M. Bishop, *St. Matthew and the Gentiles,* ET 59 (1947/48) 249; J. Grindel, *Matthew 12, 18-21,* CBQ 29 (1967) 110-115; G. Giavini, *"Donec eiciat ad victoriam iudicium": Mt 12, 20c nel suo contesto,* RBibIt 16 (1968) 201-5. Exposición temática y bibliografía sobre la figura del "Siervo de Yahvéh": J. Coppens, *La mission du Serviteur de Yahvé et son statut eschatologique,* 48 (1972) 343-371 [cfr. también 47 (1971) 329-339; 48 (1972) 5-36; 49 (1973) 5-35. 775-783...]; Cfr. G. Dip, *Plegaria y sufrimiento del siervo de Yavé,* EstE 41 (1966) 303-350; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the N. T.,* London 1959, XIV-230 págs. (espec. págs. 62-102).

12, 22-37

La mayor dificultad está en los versículos 31-32. Cfr. C. Colpe, *Der Spruch von der Lästerung des Geistes,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Fests. J. Jeremias), Göttingen 1970, págs. 63-79; R. Holst, *Reexamining Mk 3, 28s and Its Parallels,* ZNW 63 (1972) 122-124; E. Lövestam, *Spiritus Blasphemia. Eine Studie zu Mk 3, 28s par. Mt 12, 31s, Lk 12, 10,* Lund 1968, 88 págs. (cfr. SEA 33 [1968] 101-117); R. Schippers, *The Son of Man in Matt. XII, 32 = Lk. XII, 10, compared with Mk. III, 28,* TU 102 (Studia Evangelica IV, 1), 1968, págs. 231-235; H.-Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte des Geistwortes Mt 12, 32 / Lk 12, 10 in Zusammenhang ihrer urchristlichen Voraussetzungen,* en *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt,* Tübingen 1968, *Anhang:* páginas 156-180.

[Versículo 28:] T. Lorenzmeier, *Zum Logion Mt 12, 28; Lk 11, 20,* en *Neues Testament und christliche Existenz* (Fests. H. Braun), Tübingen 1973, págs. 289-304.

A propósito de 12, 36, cfr. L.-M. Dewailly, *La parole sans oeuvre,* en *Mélanges off. a M.-D. Chenu,* Paris 1967, págs. 203-219.

Sobre el "demonismo" en el ambiente del N. T., información en O. BÖCHER, *Christus Exorcista*, Stuttgart 1972, 218 págs.

12, 38-40

R. A. EDWARDS, *The Sign of Jonah In the Theology of the Evangelists and Q* (SBT, 2.ª ser. 18), London 1971, XI-122 págs.; D. MERLI, *Il Segno di Giona*, BibO 14 (1972) 61-77; P. FRANTZEN, *Das "Zeichen des Jonas"*, TGl 57 (1967) 61-66; R. B. Y. SCOTT, *The Sign of Jonah. An Interpretation*, Interpr 19 (1965) 16-25; O. GLOMBITZA, *Das Zeichen des Jona*, NTS 8 (1961/62) 359-366; A. VÖGTLE, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, en *Synoptische Studien* (Fests. A. Wikenhauser), München 1953, páginas 230-277 (y en *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, págs. 103-136); L. COPE, *Matthew 12:40 and the Synoptic Source Question*, JBL 92 (1973) 115.

12, 46-50

A propósito de la "familia" de Jesús; exposición del tema y bibliografía en J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967, 158 págs.; P. GAECHTER, *Die "Brüder" Jesu*, ZKT 89 (1967) 458s. Con otro criterio: J. J. GUNTHER, *The Family of Jesus*, EvQ 46 (1974) 25-41.

Capítulo 13 Las Parábolas

Tema especialmente sugestivo. Literatura abundante. Información inicial sobre las corrientes exegéticas actuales: W. J. HARRINGTON, *The Parables in Recent Study* (1960-1971), BibTB 2 (1972) 219-241. Algunos títulos: J. DUPONT, *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*, en *L'Évang. selon Mt. Rédact. et théol.*, Gembloux 1972, páginas 221-259; *Le chapitre des paraboles*, NRT 89 (1967) 800-820; *Le royaume des cieux est semblable à...*, BibO 6 (1964) 247-253; CH. MELLON, *La Parabole. Manière de parler, manière d'entendre*, RSR 61 (1973) 49-63; J. CORELL, *La problemática de las parábolas a la luz de la historia de su interpretación*, EstFranc 73 (1972) 5-28; A. C. THISELTON, *The parables as language-event: some comments on Fuchs's hermeneutics in the light of linguistic philosophy*, Scottish Journal of Theology 23 (1970) 437-468; B. GERHARDSSON, *The Seven Parables in Matthew XIII*, NTS 19 (1972/73) 16-37 (mismo tema en SEA 34 [1969] 77-106 [en sueco]); A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, Madrid 1972, I, XI-460 págs.; II, 515 págs.; J. D. KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Matthew 13. A Study in Redaction-Criticism*, London 1969, XII-180 páginas; D. O. VIA JR., *The Parables. Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia 1967, XII-217 págs.; N. PERRIN, *The Parables of

Jesus as Parables, as Metaphors, and as Aestetic Objects: A Review Article, The Journal of Religion 47 (1967) 340-346; E. A. ARMSTRONG, *The Gospel Parables,* London 1967, 220 págs.; P. BONNARD, *Où en est la question des paraboles évangéliques?,* Foi et Vie 66 (1967) 5, págs. 36-49; D. O. VIA JR., *Matthew on the Understandability of the Parables,* JBL 84 (1965) 430-432; S. BARTINA, *Reconstrucción del evangelio por las parábolas,* EstE 40 (1965) 319-336; J. BLANK, *Marginalien zur Gleichnisauslegung,* BiLe 6 (1965) 50-60; A. GEORGE, *La méthode des paraboles,* AsS (I) 15 [1965] 32-44; M. D. GOULDER, *Characteristics of the Parables in the Several Gospels,* JTS 19 (1968) 51-69; W. WILKENS, *Die Redaktion des Gleichniskapitels Mark. 4 durch Matth.,* TZ 20 (1964) 305-327; L. CERFAUX, *Le Trésor des Paraboles,* 1966, 164 págs.; G. V. JONES, *The Art and Truth of the Parables. A Study in their Literary Form and Modern Interpretation,* London 1964, XII-250 págs.; H. KAHLEFELD, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium,* Frankfurt a. M. 1963, I, 192 págs.; II, 197 páginas; R. E. BROWN, *Parable and Allegory Reconsidered,* en *New Testament Essays,* Milwankee 1965, págs. 254-264 (= NT 5 [1962] 36-45); M. ADINOLFI, *L'interpretazione delle parabole,* RBibIt 9 (1961) 97-111. 243-258; H. W. MONTEFIORE, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels,* NTS 7 (1960/61) 220-248; A. M. HUNTER, *Interpreting the Parables...,* Interpr 14 (1960) 70-84. 167-185. 315-332. 440-454; E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu,* Göttingen 1961, [3]1964, 207 páginas.

Varios ensayos de aplicación del método estructuralista al estudio de las Parábolas evangélicas, con abundante bibliografía, en *Semeia 1* (ed. R. W. Funk), University of Montana, 1974, VIII-278 págs.

Indispensable en todo estudio de las Parábolas la consulta del libro de J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu,* 1947, [7]1965, traducido a varios idiomas. Siempre interesante C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom,* 1935, [14]1956. Otros libros que conservan sustancialmente su valor: M. HERMANIUK, *La Parabole Évangélique,* Louvain 1947, XXVIII-493 páginas; J. PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques,* Paris 1949, VIII-508 págs.; I.-M. VOSTÉ, *Parabolae selectae D. N. Iesu Christi,* Roma, [2]1933 (1.ª ed.: 1930/1), 2 vols., 870 págs., etc. Clásico durante muchos años en la exégesis católica: L. FONCK, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium,* Innsbruck [4]1927 (1.ª ed., 1902), XXXIV-927 págs. (varias traducciones). Decisivo en la historia de la interpretación moderna A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu,* Tübingen [2]1910, I, VII-328 págs.; II, VIII-643 páginas.

13, 1-8. 18-23 Parábola "del Sembrador"

Los mejores estudios sobre cada parábola en particular suelen estar en las obras de conjunto, ya enumeradas. En la bibliografía concreta,

de la que se indican algunos títulos, hay que tener en cuenta además los paralelos sinópticos.

D. Wenham, *The Interpretation of the Parable of the Sower*, NTS 20 (1973/74) 299-319; B. Gerhardsson, *The Parable of the Sower and its Interpretation*, NTS 14 (1967/68) 165-193 (mismo tema en SEA 31 [1966] 80-113 [sueco]; cfr. además el artículo de RSR 60 [1972] 21. 23-36 citado a propósito de *Mt* 4, 1-11); J. Dupont, *La parabole su semeur*, Foi et Vie 66 (1967) 5, págs. 3-25; *Le semeur est sorti pour semer*, AsS [II] 4-6 (1974) 18-27; J. Jeremias, *Palästinakundliches zum Gleichnis vom Säemann*, NTS 13 (1966/67) 48-53; X. Léon-Dufour, *La Parabole du Semeur*, en *Études d'Évangile*, Paris 1965, págs. 255-301; K. D. White, *The Parable of the Sower*, JTS 15 (1964) 300-7; M. Didier, *La parabole du semeur*, en *Au Service de la Parole de Dieu* (Mélanges A.-M. Charue), Gembloux 1969, págs. 21-42. Curioso el estudio de G. Dalman, *Viererlei Acker*, Palästinajahrbuch 22 (1926) 120-132. A. N. Wilder, *The Parable of the Sower...*, *Semeia 2* (1974) 134-151.

13, 10-17

J. Gnilka, *Das Verstockungsproblem nach Matthäus 13, 13-15*, en *"Antijudaismus im Neuen Testament?"*, München 1967, págs. 119-128 [y 206s], y, sobre todo, *Die Verstockung Israels. Isaias 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker*, München 1961, 229 págs. [*Mt* en págs. 90-115; amplia bibliografía]; L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du Royaume d'après Matt. XIII, 11 et parallèles*, NTS 2 (1955/56) 238-249 (y en *Recueil Cerfaux*, III, Gembloux 1962, págs. 123-138); D. O. Via Jr., *Matthew on the Understandability of the Parables*, JBL 84 (1965) 430-32. Cfr. K. Lammers, *Hören, Sehen und Glauben im N. T.* (SBS 11), Stuttgart 1966, 113 págs. [*Mt* en págs. 28-36].

13, 24-43

M.-M. De Goedt, *Jésus parle aux foules en paraboles*, AsS (II) 47 [1970] 18-27.

13, 24-30. 36-43

M.-M. De Goedt, *L'explication de la parabole de l'ivraie*, RB 66 (1959) 32-54; J. Jeremias, *Die Deutung des Gleichnisses von Unkraut unter dem Weizen*, en *Neotestamentica et Patristica* (Fests. O. Cullmann), 1962, págs. 59-63 (y en *Abba* [Stud. z. nt. Th. u. Zeitg.] Göttingen 1966, páginas 261-5). Cfr. Ch. W. F. Smith, *The mixed state of the Church in Matthew's Gospel*, JBL 82 (1963) 149-168. A propósito del versículo 41 (tema "escándalo"), cfr. A. Humbert, *Essai d'une théologie du scandale dans les Synoptiques*, Bib 35 (1954) 1-28.

13, 31-33

H. K. McArthur, *The Parable of the Mustard Seed,* CBQ 33 (1971) 198-210; J. Dupont, *Les paraboles du sénevé et du levain,* NRT 89 (1967) 897-913; R. W. Funk, *Beyond Criticism in Quest of Literacy: The Parable of the Leaven,* Interpr 25 (1971) 149-170.

13, 35

S. del Páramo, *El fin de las parábolas de Cristo y el Salmo 77,* en *XIV Semana Bíblica Española (1953),* Madrid 1954, págs. 341-364; F. Van Segbroeck, *Le scandale de l'incroyance. La signification de Mt. XIII, 35,* ETL 41 (1965) 344-372.

13, 44-52

J. Dupont, *Encore des paraboles,* AsS (II) 48 [1972] 16-26.

13, 44-46

J. Dupont, *Les Paraboles du Trésor et de la Perle,* NTS 14 (1967/68) 408-418; H. Faccio, *De Thesauro abscondito,* VD 28 (1950) 237-242; J. D. M. Derrett, *The Treasure in the Field,* ZNW 54 (1963) 31-42 (y en *Law in the N. T.*, London 1970, págs. 1-16; crítica a J. Dauvillier, *La parabole du trésor et les Droits orientaux,* RIDA III, 4 (1957) 107-115); W. Magass, *"Der Schatz im Acker" (Mt 13, 44): Von der Kirche als einem Tauschphänomen - Paradigmatik und Transformation,* LingBibl 21/22 (1973) 2-18; O. Glombitza, *Der Perlenkaufmann,* NTS 7 (1960/61) 153-161; J. C. Fenton, *The Parables of the Treasure and the Pearl,* ET 77 (1965/66) 178-80.

13, 51-52

J. Becker, *Das Gleichnis vom Schatz des Hausvaters,* BZ 13 (1969) 99; J. Dupont, *Nova et Vetera,* en *L'Évangile hier et aujourd'hui* (Mélanges F.-J. Leenhardt), Genève 1968, págs. 55-63; J. Hoh, *Der christliche grammateús,* BZ 17 (1925-26) 256-269. Cfr. S. Légasse, *Scribes et disciples de Jésus,* RB 68 (1961) 321-345. 481-505.

INDICE ANALITICO

INDICE ANALITICO

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EL 22 DE FEBRERO DE 1976, EN LOS TALLERES DE GRAFICAS HALAR, S. L., ANDRES DE LA CUERDA, 4-MADRID-15.